

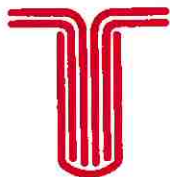
UNA detallada historia del movimiento cultural e intelectual conocido como «Escuela de Frankfurt». «Un grupo de hombres —escribe Horkheimer en el prólogo— agrupados en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo era más importante que las carreras académicas. Lo que los unió fue la aproximación crítica a la sociedad existente.»

Martin Jay

*La imaginación
dialéctica*

*Una historia de
la Escuela de Frankfurt*

taurus



LA IMAGINACIÓN DIALÉCTICA

OBRAS DE LA ESCUELA DE FRANKFURT
EN TAURUS

Theodor W. Adorno y Max Horkheimer:

- *Sociologica* (Col. «Ensayistas», núm. 39).

Theodor W. Adorno:

- *Tres estudios sobre Hegel* (Col. «Ensayistas», núm. 61).
- *La ideología como lenguaje* (Col. «Ensayistas», núm. 78).
- *Dialéctica negativa* (Col. «Ensayistas», núm. 133).
- *Teoría estética* (Col. «Ensayistas», núm. 150).
- *Minima moralia* (Col. «Ensayistas», núm. 274).

Alexander Mitscherlich:

- *La idea de la paz y la agresividad humana* (Col. «Ensayistas», núm. 76).

Hannah Arendt:

- *Crisis de la República* (Col. «Ensayistas», núm. 106).
- *Los orígenes del totalitarismo* (Col. «Ensayistas», núm. 122).

Walter Benjamin:

- *Discursos interrumpidos (Filosofía de arte y de la historia)* (Col. «Ensayistas», núm. 91).
- *Haschisch* (Col. «Ensayistas», núm. 120).
- *Imaginación y sociedad (Iluminaciones I)* (Col. «Persiles», serie Teoría y Crítica Literaria, núm. 47).
- *Baudelaire: poesía y capitalismo (Iluminaciones II)* (Col. «Persiles», serie Teoría y Crítica Literaria, núm. 51).
- *Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones III)* (Col. «Persiles», serie Teoría y Crítica Literaria, núm. 83).
- *Diario de Moscú* (Col. «Ensayistas», núm. 286).

Walter Benjamin y Gershom Scholem:

- *Correspondencia 1933-1940* (Col. «Ensayistas», núm. 281).

MARTIN JAY

LA IMAGINACION DIALECTICA

HISTORIA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT
Y EL INSTITUTO DE INVESTIGACION
SOCIAL (1923-1950)

Versión castellana
de
JUAN CARLOS CURUTCHET

taurus



Título original: *The dialectical Imagination*
© 1973 by Martin JAY
Editor: LITTLE, BROWN AND CO., Boston & Toronto

Primera edición: 1974
Reimpresiones: 1984, 1986, 1989

© 1974, 1986, TAURUS EDICIONES, S. A.
© 1989, ALTEA, TAURUS, ALFAGUARA, S. A.
Juan Bravo, 38 - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-1112-6
Depósito legal: M. 44.621-1988
PRINTED IN SPAIN

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte,
ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia,
o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial

A MIS PADRES,
EDWARD Y SARI JAY

PROLOGO

Diciembre de 1971

Querido Mr. Jay:

Se me ha pedido que escriba un prólogo para su libro sobre la historia del Instituto de Investigación Social de Francfort. La lectura de su interesante obra no me permite rechazar esta solicitud; no obstante, el estado de mi salud me limita a la forma de una breve carta, que debiera ahora servir como prólogo. En primer lugar, debo darle las gracias por el cuidado que demuestra en todos los capítulos de su obra. Se conservarán muchas cosas que sin su descripción hubieran sido olvidadas.

La obra a que se consagró el Instituto antes de su emigración de Alemania —uno piensa en el libro de Friedrich Pollock *Experimentos de planificación económica en la Unión Soviética, 1917-1927*, o la obra colectiva publicada a continuación, *Autoridad y familia*— significó algo nuevo en comparación con el sistema educacional oficial de entonces. Significó poder desarrollar una investigación para la cual la universidad todavía no ofrecía oportunidades. La empresa tuvo éxito sólo porque, gracias al apoyo de Hermann Weil y a la intervención de su hijo, Félix, un grupo de hombres, interesados en teoría social y formados en escuelas diferentes, se agruparon en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo en la época de transición era más importante que las carreras académicas. Lo que los unió fue la aproximación crítica a la sociedad existente.

Hacia el final de la década del veinte, y ciertamente al comenzar la década del treinta, estábamos convencidos de la probabilidad de una victoria nacionalsocialista, como también del hecho de que podría combatirse sólo mediante acciones revolucionarias. No creíamos en aquel tiempo que fuera a producirse una guerra mundial. Pensamos que habría un levantamiento en nuestro propio país, y ésta fue la causa de que el marxismo cobrara una significación decisiva para nuestro pensamiento. Después de nuestra emigración a Estados Unidos, vía Ginebra, la interpretación marxista de los acontecimientos sociales continuó siendo seguramente dominante, lo cual empero no significó de ningún modo que un materialismo dogmático se hubiera convertido en el aspecto fundamental de nuestra posición. La reflexión sobre los sistemas políticos nos enseñó más bien que era necesario, como ha expresado Adorno, «no pensar en las apelaciones a lo Absoluto como verdaderas y no obstante no deducir nada de la apelación al concepto enfático de la verdad».

La apelación a un mundo completamente otro (*ein ganz Anderes*), distinto a éste, tenía primariamente un ímpetu filosófico social. Finalmente condujo a una evaluación más positiva de ciertas tendencias metafísicas, porque el «todo (empírico) es lo no verdadero» (Adorno). La esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra es seguramente un deseo no científico.

Aquellos que estuvieron alguna vez asociados con el Instituto, y que vivan todavía, ciertamente se sentirán agradecidos hacia usted al descubrir en su libro una historia de sus propias ideas. Me siento obligado también en nombre de los muertos, como Fred Pollock, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Franz Neumann y Otto Kirchheimer, a expresarle, querido Mr. Jay, reconocimiento y gratitud por su obra.

Cordialmente,

MAX HORKHEIMER

Montagnola, Suiza.

INTRODUCCION

Se ha vuelto un lugar común en el mundo moderno considerar al intelectual como extrañado, inadaptado y descontento. Lejos de sentirnos perturbados por esta visión, sin embargo, nos hemos acostumbrado cada vez más a ver a nuestros intelectuales como no integrados, tábanos, hombres marginales y cosas parecidas. La palabra «alienación», usada indiscriminadamente para expresar la más trivial de las disepcias, así como el más profundo de los temores metafísicos, se ha convertido en la palabra clave fundamental de nuestro tiempo. Incluso para los más perspicaces observadores, se ha hecho difícil distinguir entre realidad y pose. Para horror de quienes genuinamente aseguran haber sufrido sus efectos, la alienación ha demostrado ser un artículo altamente rentable en el mercado cultural. Para tomar un ejemplo, el arte modernista, con sus disonancias y tormentos, se ha convertido en la dieta corriente de un ejército cada vez más voraz de consumidores de cultura que conocen las buenas inversiones cuando las ven. La vanguardia, si es que el término todavía puede usarse, se ha tornado un honrado ornamento de nuestra vida cultural, menos temido que festejado. La filosofía del existencialismo, para citar otro caso, que hace escasamente una generación pareció como una bocanada de aire fresco, ahora ha degenerado en una serie de clisés fácilmente manipulados y de gestos tristemente vacíos. Esta decadencia se produjo, conviene destacar, no porque los filósofos analíticos expusieran la falta de sentido de sus categorías, sino

más bien como un resultado de la pavorosa habilidad de nuestra cultura para absorber y esterilizar incluso a sus más inofensivos oponentes. Y, finalmente, para mencionar un tercer ejemplo, es perfectamente evidente en 1972, unos pocos años después del tan celebrado nacimiento de una supuesta contracultura, que el nuevo vástago, si no fue estrangulado en la cuna, ha demostrado ser fácilmente domesticable en los hábitos de sus mayores. También aquí los mecanismos de absorción y asimilación han probado ser enormemente eficaces.

El resultado de todo esto es que los intelectuales que toman su función crítica seriamente han tropezado con un desafío cada vez más riguroso para escapar a la capacidad de la cultura para silenciar su protesta. Una respuesta ha consistido en un vuelco más frenético hacia el extremismo cultural, un deseo de sacudir y provocar yendo más allá de lo que previamente habían sido los límites de tolerancia cultural. Estos límites, sin embargo, han demostrado una elasticidad mucho mayor de lo que se suponía, ya que las obscenidades de ayer se transforman con frecuencia en las perogrulladas de hoy. Con la insuficiencia de una solución puramente cultural en la mente, muchos intelectuales críticos han intentado integrar su protesta cultural con su contrapartida política. Los movimientos políticos radicales, característicamente los de izquierda, han continuado atrayendo a los intelectuales descontentos en nuestro tiempo, como habían hecho tradicionalmente en el pasado. Pero esta alianza rara vez ha mostrado ser una cuestión sencilla, especialmente cuando las realidades de los movimientos izquierdistas en el poder se han vuelto demasiado desagradables para ignorarlas. Consecuentemente, el flujo y reflujo de intelectuales radicales entre las distintas lealtades izquierdistas ha sido uno de los aspectos constantes de la historia intelectual moderna.

Esta oscilación surge también de un dilema más básico con el que deben enfrentarse sólo los intelectuales de la izquierda. El elitismo de quienes confinan su extremismo sólo a la esfera cultural, rechazando su correlación política, no engendra necesariamente un sentimiento particular de culpa. Para los intelectuales radicales que escogen el compromiso político, sin embargo, el deseo de mantener una distancia crítica presenta un problema especial. Mantenerse apartado, no sólo de la socie-

dad como un conjunto, sino también del movimiento a cuya victoria se aspira, crea una aguda tensión que nunca está ausente en las vidas de los intelectuales izquierdistas serios. La inacabable autocrítica destinada a exorcizar los restos de elitismo que ha caracterizado a la Nueva Izquierda en años recientes, testimonia la persistencia de esta preocupación. En el peor de los casos, produce una *nostalgia de la boue* sentimental; en el mejor, puede conducir a un ansioso esfuerzo para reconciliar teoría y práctica, que tome en cuenta las posibilidades de una unidad semejante en un mundo imperfecto.

Pero lo que se olvida a menudo en el deseo de expurgar la frase «activistas intelectuales» de sus connotaciones oximorónicas es que los intelectuales son ya actores, aunque en un sentido muy especial. El intelectual se compromete siempre en una acción *simbólica*, que implica la exteriorización de su pensamiento en distintas formas. Los «hombres de ideas» son dignos de atención sólo cuando sus ideas se comunican a otros por un medio u otro. La arista crítica de la vida intelectual deriva en gran medida del abismo existente entre el símbolo y lo que, a falta de una palabra mejor, podría llamarse realidad. Paradójicamente, al intentar convertirse en el medio de superación de este abismo, se arriesgan a perder la perspectiva crítica que éste les suministra. Quien sufre habitualmente es la calidad de su obra, que degenera en propaganda. El intelectual crítico está en cierto sentido menos *engagé* cuando es un partidario consciente que cuando se adhiere a los niveles de integridad fijados por su oficio. Como recuerda Yeats, «El intelecto del hombre se ve forzado a escoger entre / perfección de la vida o de la obra»¹. Cuando el intelectual radical se identifica demasiado estrechamente con las fuerzas populares de cambio en un esfuerzo para dejar atrás su torre de marfil, corre el riesgo de no lograr ninguna de estas perfecciones. Entre los extremos de la solidaridad acrítica y la independencia tenaz, debe hallar un camino intermedio o fracasar. La medida en que este camino intermedio puede resultar precario es una de las lecciones que pueden aprenderse de los intelectuales radicales escogidos como tema de este estudio.

La llamada Escuela de Francfort, compuesta por cier-

¹ WILLIAM BUTLER YEATS, «The Choice» (1932).

tos miembros del Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigación Social)² puede efectivamente ser vista como si presentara en forma quientaesenciada el dilema de la izquierda intelectual en nuestro siglo. Pocas de sus contrapartidas han sido tan sensibles al poder de absorción tanto de la cultura dominante como de sus componentes ostensibles. A través de toda la existencia del Institut, y especialmente en el período que va de 1923 a 1950, el temor a la asimilación e integración preocupó profundamente a sus miembros. Aunque las exigencias de la historia los forzaron al exilio como parte de la migración intelectual de la Europa Central después de 1933, habían estado exiliados en relación al mundo externo desde el principio de su colaboración. Lejos de ser una fuente de remordimiento, sin embargo, esta posición fue aceptada, e incluso alimentada, como el *sine qua non* de su fertilidad intelectual.

A causa de su negativa intransigente a comprometer su integridad teórica al mismo tiempo que trataban de hallar un agente social para realizar sus ideas, los adherentes de la Escuela de Francfort anticiparon muchos de los conflictos que iban a atormentar a una generación posterior de intelectuales comprometidos. Principalmente por esta razón, la obra llevada a cabo en los años iniciales de su encuentro excitó la imaginación de los neoizquierdistas de la postguerra en Europa y, más recientemente, en Estados Unidos. Las ediciones piratas de obras agotadas desde hacía mucho tiempo han circulado en el

² A lo largo de todo el texto se usará el nombre alemán del Institut para distinguirlo de cualquier otro Instituto. En el período posterior a 1933 será usado también como sinónimo de «Escuela de Francfort». Debe tenerse presente, sin embargo, que la noción de una escuela específica no se desarrolló hasta después de que el Institut se viera forzado a abandonar Francfort (el término mismo no fue empleado hasta que el Institut regresó a Alemania, en 1950). Como se verá claramente en el capítulo inicial, el Institut de Weimar era demasiado pluralista en su marxismo para permitir al historiador una identificación de su perspectiva teórica con aquella de la Escuela de Francfort tal como emergió en años posteriores.

El fracaso para distinguir suficientemente entre el Institut de Weimar y la Escuela de Francfort ha maleado ciertos estudios sobre su historia. Véase, por ejemplo, PETER GAY, *Weimar Culture: The Outsider as Insider* (Nueva York, 1968), donde el Institut durante los años de Weimar está descrito como «hegeliano de izquierda hasta la médula» (p. 41).

seno de un impaciente movimiento estudiantil alemán, cuyos apetitos se habían visto estimulados por el contacto que tuvieron con el Institut después del retorno de éste a Francfort, en 1950. El clamor para conseguir la reedición de los ensayos publicados en el órgano oficial del Institut, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, condujo en la década de 1960 a la aparición de recopilaciones como *Negations*³, de Herbert Marcuse, y *Kritische Theorie*⁴, de Max Horkheimer, que vinieron a sumarse a las selecciones ya reeditadas de otros miembros del Institut, tales como Theodor W. Adorno, Leo Lowenthal, Walter Benjamin y Franz Neumann⁵. Aunque no tengo la intención de comentar extensamente la historia del Institut después de su retorno a Alemania, debiera señalarse que gran parte de la atención que se le ha prestado últimamente surgió de la reedición del trabajo llevado a cabo en la oscuridad relativa de su primer cuarto de siglo.

No es difícil descubrir por qué no se ha intentado nunca una historia de ese período. La obra de la Escuela de Francfort abarcó tantos campos diversos que un análisis definitivo de cada uno de ellos requeriría un equipo de estudiosos expertos en todo, desde musicología hasta sinología. Requeriría, en suma, una nueva Escuela de Francfort. Por consiguiente, los riesgos que aguardan al historiador individual son obvios. Me asaltaron por cier-

³ HERBERT MARCUSE, *Negations: Essays in Critical Theory*, traducción de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), que contiene muchos de los ensayos reeditados en alemán bajo el título *Kultur und Gesellschaft*, 2 volúmenes (Francfort, 1965).

⁴ MAX HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, ed. por Alfred Schmidt, 2 volúmenes (Francfort, 1968).

⁵ WALTER BENJAMIN, *Schriften*, ed. por Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, 2 volúmenes (Francfort, 1955); THEODOR W. ADORNO, *Prismen*, publicado en castellano con el título *Prismas*, traducción de Manuel Sacristán (Barcelona, 1962); *Versuch über Wagner* (Francfort, 1952); y *Dissonanzen: Musik der verwalteten Welt* (Francfort, 1956); LEO LOWENTHAL, *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957); y *Literature, Popular Culture and Society* (Englewood Cliffs, N. J., 1961); FRANZ NEUMANN, *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. por Herbert Marcuse (Nueva York, 1957). Otras recopilaciones más recientes de la obra realizada por el Institut incluyen ERICH FROMM, *The Crisis of Psychoanalysis* (Nueva York, 1970); OTTO KIRCHHEIMER, *Politics, Law and Social Change*, ed. por Frederic S. Burin y Kurt L. Shell (Nueva York, 1969); y LEO LOWENTHAL, *Erzählkunst und Gesellschaft: Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts* (Neuwied y Berlín, 1971).

to algunas dudas antes de que decidiera embarcarme en el proyecto. No obstante, cuando esa decisión había quedado atrás y comencé a sumergirme en la obra del Institut, descubrí que la especialización de que carecía en disciplinas específicas estaba compensada por la amplitud real de mi enfoque. Puesto que llegué a comprender que en el pensamiento de la Escuela de Francfort había una coherencia esencial que afectaba prácticamente a todo su trabajo en áreas diferentes. Pronto vi que la discusión del carácter sadomasoquista de Erich Fromm y el tratamiento del novelista noruego Knut Hamsun de Leo Lowenthal se iluminaban mutuamente, que la crítica de Stravinsky de Theodor W. Adorno y el repudio de la antropología filosófica de Scheler por parte de Max Horkheimer estaban íntimamente relacionados, que el concepto de sociedad unidimensional de Herbert Marcuse se basaba en el modelo de capitalismo de Estado de Friedrich Pollock, y así sucesivamente. Descubrí también que incluso cuando se desarrollaron conflictos sobre algunos puntos, tales como por ejemplo entre Fromm y Horkheimer o Pollock y Neumann, éstos estaban articulados por un vocabulario común y se proyectaban sobre un trasfondo de supuestos más o menos compartidos. Una visión panorámica del desarrollo del Institut pareció así un ejercicio justificable, a pesar de la superficialidad que podría acarrear en el examen de ciertas cuestiones.

Más aún, el momento escogido para llevar a cabo el proyecto me pareció fundamental. Aunque algunos de los miembros del Institut ya habían muerto —Franz Neumann, Walter Benjamin, Otto Kirchheimer y Henryk Grossmann, para nombrar a los más importantes—, muchos otros vivían todavía, se sentían vigorosos y en ese momento de sus carreras en que parecía probable que surgiera en ellos un interés por el registro histórico. En todos los casos respondieron positivamente a mi expresión inicial de interés en la historia del Institut. Puede apreciarse la magnitud de la ayuda que recibí en la sección de reconocimientos que viene a continuación.

Pese a la ayuda que se me brindó para reconstruir el pasado del Institut, sin embargo, los resultados no podrían describirse como una «historia cortesana». En efecto, las informaciones frecuentemente contradictorias que recibí a propósito de diversos incidentes, y las estimaciones a menudo dispares de la obra de los demás

formuladas por antiguos colegas del Institut, me pusieron a veces en la situación del espectador de la obra japonesa *Rashomon*, sin saber qué versión seleccionar como válida. Mis elecciones finales no complacerán a todos mis informantes, pero espero que se sentirán satisfechos con mis intentos para verificar todos los puntos polémicos que me fue posible. Además, mi estimación personal de las realizaciones del Institut no debiera identificarse con aquellas de sus miembros. No puedo negar que admiro gran parte de su obra; espero que resultará igualmente claro que no me he abstenido de formular críticas cada vez que lo he creído necesario. Permanecer fiel al espíritu crítico de la Escuela de Francfort parece un tributo más importante que aceptar acríticamente todo lo dicho o hecho por sus miembros.

Mi única limitación ha estado dictada por la discreción. Mi acceso a la correspondencia entre Horkheimer y Lowenthal, extremadamente valiosa, estuvo condicionado por una comprensible renuencia de los corresponsales a molestar a gente que podría vivir todavía. Este tipo de control, que por cierto fue raramente ejercitado, fue la única desventaja que surgió de mi propósito de escribir sobre hombres vivos. Es raro para el historiador poder dirigir sus preguntas tan directamente a los objetos de su estudio. Al hacer esto, no sólo he aprendido cosas que los documentos no podrían revelar, sino que también he podido penetrar en las vidas de los miembros del Institut y apreciar en una forma más inmediata el impacto de sus experiencias personales como intelectuales exiliados. Aunque el grueso de mi texto se ocupa de las ideas de la Escuela de Francfort, espero que algunas de esas experiencias y sus relaciones con las ideas resulten visibles. Puesto que, bajo muchos aspectos, tanto para bien como para mal, fueron las experiencias singulares de una generación extraordinaria cuyo momento histórico ahora ya ha pasado, irrevocablemente.

RECONOCIMIENTOS

Uno de los aspectos más remunerativos de escribir *La imaginación dialéctica* fue la oportunidad de encontrar mucha gente que jugó un papel crucial en la historia de la Escuela de Francfort. Entre ellos había tanto críticos como defensores de su registro intelectual e histórico, un registro que ha sido siempre un estímulo para la controversia. He aprendido mucho de ambas partes y me alegro de poder reconocer esta vez mis deudas por escrito. Aprovecho igualmente la oportunidad para agradecer a amigos, maestros y colegas que me ayudaron de distintos modos durante todas las etapas de la preparación del libro.

Entre las antiguas figuras del Institut que amablemente me concedieron entrevistas estaban Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno (poco antes de su muerte en el verano de 1969), Erich Fromm, Karl August Wittfogel, Paul Massing, Ernst Schachtel, Olga Lang, Gerhard Meyer, M. I. Finley y Alice Maier. Horkheimer, Marcuse, Fromm y Wittfogel también hallaron tiempo para comentar secciones del manuscrito después de su conclusión como una disertación doctoral sobre historia para Harvard. Jürgen Habermas, Alfred Schmidt y Albrecht Wellmer, de la más reciente generación de adherentes a la Escuela de Francfort, también se mostraron deseosos de someterse a mis preguntas. Aunque nunca nos encontramos personalmente, Félix J. Weil y yo intercambiamos una extensa y animada correspondencia relativa a muchas facetas del Institut, en cuya

creación él jugó un papel tan importante. Sus comentarios sobre secciones del manuscrito fueron invaluable, aunque nuestras interpretaciones de ciertos puntos siguieron siendo de algún modo antagónicas. Gretel Adorno y Gladys Meyer fueron también corresponsales de gran ayuda.

Hubo tres participantes en la historia del Institut cuya cooperación fue mucho más allá de lo que razonablemente hubiera podido esperar. Friedrich Pollock pasó innumerables horas conmigo en Montagnola (Suiza), en marzo de 1969, reviviendo sus casi cincuenta años de vinculación con el Institut. Después de mi regreso a Cambridge, mantuvimos una animada correspondencia sobre el progreso de mi trabajo. Concienzudamente comentó los capítulos que pude someter a su consideración antes de su muerte en diciembre de 1970. Era tal el orgullo que sentía el profesor Pollock por las realizaciones del Institut que lamento profundamente no haber podido presentarle el manuscrito terminado.

Leo Lowenthal fue uno de los primeros miembros de la Escuela de Francfort con quien pude hablar al comienzo de mi investigación. En Berkeley, en el verano de 1968, sacrificó generosamente su tiempo y sus materiales, explicándome pacientemente aquellas referencias en su valiosa correspondencia con Horkheimer que yo no había podido comprender. En años subsiguientes, su interés en mi trabajo siguió siendo profundo, e igual que Pollock comentó con gran minuciosidad y tacto el primer borrador de mis capítulos. Aunque ocasionalmente nuestras interpretaciones de puntos específicos fueran diferentes, nunca trató de imponer sus opiniones sobre las mías. Desde mi llegada a Berkeley ha continuado dándome ayuda y asesoramiento para la terminación del manuscrito. De todos los beneficios de mi investigación, su amistad es uno de los que valoro más encarecidamente.

Finalmente, Paul Lazarsfeld me ofreció estímulos constantes y sabio asesoramiento a lo largo del curso de mi trabajo. Aunque nunca haya pertenecido al círculo interior del Institut, se interesó en su obra y se vinculó periféricamente a sus asuntos desde mediados de la década del treinta. Los documentos y cartas que había conservado de aquel tiempo fueron generosamente puestos a mi disposición. Más aún, su distancia teórica frente

a la Escuela de Francfort me ayudó a ganar una perspectiva de su obra de la que de otro modo hubiera carecido.

En síntesis, mi deuda con los miembros sobrevivientes del Institut es considerable. Nada simboliza esto más visiblemente que la disposición del profesor Horkheimer para redactar algunas observaciones preliminares, a pesar de estar seriamente enfermo.

También debo un reconocimiento de gratitud a otras personas que contribuyeron a la composición de este libro. Entre mis antiguos maestros, H. Stuart Hughes, que dirigió la disertación, merece una mención especial por sus numerosas atenciones a lo largo de mi trabajo. También debo mucho a Fritz K. Ringer, quien despertó inicialmente mi interés por la historia intelectual alemana, por el cuidado y severidad con que criticó el manuscrito. A mis amigos de Cambridge sólo puedo repetirles en letra impresa lo que espero ya conocen de mi profundo afecto. Paul Breines, Michael Timo Gilmore, Paul Weissman y Lewis Wurgaft hicieron mucho más para ayudarme durante mi carrera de graduado que leer mis capítulos con ojo crítico. También estoy muy agradecido por su asesoramiento a varios amigos nuevos a quienes llegué a conocer a través de un interés común hacia la Escuela de Francfort: Matthias Becker, Edward Breslin, Susan Buck, Sidney Lipshires, Jeremy J. Shapiro, Trent Shrover, Gary Ulmen y Shierry Weber. También me he beneficiado enormemente de la oportunidad de hablar con investigadores mayores interesados en la obra de la Escuela de Francfort, incluidos Everett C. Hughes, George Lichtheim, Adolph Lowe y Kurt H. Wolff.

Mis nuevos colegas de Berkeley me han mostrado, en el corto período que he pasado en su compañía, que todavía puede hallarse una considerable vitalidad en la vieja noción de una comunidad de investigadores. El libro ha mejorado en particular gracias a las observaciones de Fryar Calhoun, Gerard Feldman, Samuel Haber, Martin Malia, Nicholas Riasanovsky, Wolfgang Sauer e Irwin Scheiner. También desearía expresar mi agradecimiento a William Phillips de Little, Brown, cuyo firme entusiasmo y agudo ojo editorial me han sido de gran utilidad. Mis excelentes mecanógrafas, Annette Slocombe,

de Lexington (Massachussetts), y Boyano Ristich y su equipo del Institute of International Studies, de Berkeley, se ocuparon de dejar el manuscrito en condiciones para ser publicado, y Boris Frankel me ayudó con el índice. Finalmente, es un placer particular poder agradecer el apoyo de la Danforth Foundation, financiero y de otras clases, que me sostuvo durante mi carrera de graduado.

Espero que esta lista de reconocimientos no haya parecido indebidamente larga, ya que quiero expresar hasta qué punto *La imaginación dialéctica* se aproximó a un proyecto colectivo. Muchas de las virtudes del texto derivan de ese hecho; los defectos, por el contrario, caen bajo mi propia responsabilidad.

M. J.

LA IMAGINACION DIALECTICA

I

LA CREACION DEL INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG Y SUS PRIMEROS AÑOS EN FRANCFORT

Uno de los cambios de mayor alcance que trajo aparejada la primera guerra mundial, al menos en términos de su impacto sobre los intelectuales, fue el desplazamiento del centro de gravedad socialista hacia el Este. El éxito inesperado de la revolución bolchevique —en contraste con el fracaso dramático de sus imitadores de la Europa central— creó un serio dilema para aquellos que previamente habían ocupado el centro del marxismo europeo, los intelectuales alemanes de izquierda. En rasgos generales, las opciones con que se enfrentaban eran las siguientes: en primer lugar, podrían apoyar a los socialistas moderados y su recién creada República de Weimar, evitando así la revolución y desdeñando el experimento ruso; o en segundo término, podían aceptar el liderazgo de Moscú, unirse al partido comunista alemán, recientemente creado, y trabajar para socavar el compromiso burgués de Weimar. Aunque la guerra y la llegada de los socialistas moderados al poder las hicieran más inmediatas, estas alternativas, de un modo u otro, han estado en el centro de las controversias socialistas durante décadas. Hubo un tercer curso de acción, sin embargo, que surgió casi enteramente como un producto de la crisis radical de los supuestos marxistas, crisis provocada por la guerra y sus consecuencias. Esta última alternativa fue la revisión minuciosa de los fundamentos mismos de la teoría marxista, con el doble propósito de explicar los errores pasados y prepararse para la acción futura. Así comenzó un proceso que inevitable-

mente condujo a las regiones más pobremente iluminadas del pasado filosófico de Marx.

Una de las cuestiones fundamentales que se plantearon en el análisis subsiguiente fue la relación entre teoría y práctica, o más exactamente, lo que luego se volvió un término familiar en el léxico marxista, la *praxis*. Libremente definida, *praxis* fue una palabra empleada para designar un tipo de acción que se crea a sí misma, distinta de la conducta motivada externamente, producida por fuerzas que escapan al control del hombre. Aunque originariamente considerable como lo contrario a la *teoría* contemplativa cuando Aristóteles la empleó por primera vez en su *Metafísica*, en el uso marxista la *praxis* fue vista en relación dialéctica con la *teoría*. En efecto, uno de los rasgos distintivos de la *praxis* como opuesta a la mera acción fue el estar informada por consideraciones teóricas. Se concibió el objetivo de la actividad revolucionaria como la unificación de teoría y *praxis*, que estaría en contraste directo con la situación prevaleciente bajo el capitalismo.

Hasta qué punto resultaba efectivamente problemático ese objetivo, se hizo cada vez más claro en los años de la postguerra, cuando los gobiernos socialistas llegaron por primera vez al poder. El liderazgo soviético vio su tarea más en función de la supervivencia que de la realización de fines socialistas —consideración nada irreal bajo aquellas circunstancias, pero que escasamente podía aplacar a socialistas como Rosa Luxemburg, quien hubiera preferido que la revolución no se produjera a verla traicionada. Aunque desde una perspectiva diferente, el liderazgo socialista de la República de Weimar también entendió que su finalidad más imperativa era la supervivencia del nuevo gobierno antes que la implementación del socialismo. La conciencia sindicalista que, como ha mostrado Carl Schorske¹, penetró en sus filas mucho antes del fin del II Reich, significó el derroche de las oportunidades que podrían haber existido para revolucionar la sociedad alemana. El cisma que dividió el movimiento obrero de Weimar entre un partido comunista (KPD) bolchevizado y un partido socialista (SPD) no revolucionario, ofreció un triste espectáculo para

¹ CARL SCHORSKE, *German Social Democracy, 1905-1917* (Cambridge, Mass., 1955).

quienes todavía mantenían la pureza de la teoría marxista. Algunos intentaron un acercamiento a una u otra de estas facciones. Pero como demostró la historia de Georg Lukács, quien se vio obligado a repudiar su libro más imaginativo, *Historia y conciencia de clase*, poco después de su aparición en 1923, esto a menudo significó sacrificar la integridad intelectual en aras de la solidaridad partidaria.

Cuando las inclinaciones personales condujeron, sin embargo, a un compromiso mayor con la teoría que con el partido, aunque esto significara una suspensión momentánea de la unificación de teoría y *praxis*, los resultados, en términos de innovación teórica, pudieron ser altamente fructíferos. Uno de los argumentos centrales de este libro es que la relativa autonomía de los hombres comprendidos en la denominada Escuela de Francfort del Institut für Sozialforschung, aunque acarreará ciertas desventajas, fue una de las razones primarias para los logros teóricos producidos por su colaboración. Aunque no ejerciera un gran impacto en Weimar, y menos todavía durante el período posterior del exilio, la Escuela de Francfort iba a convertirse en una fuerza importante en la revitalización del marxismo europeo en los años de la posguerra. Además, a través de la repentina popularidad de Herbert Marcuse en los Estados Unidos a fines de la década de 1960, la Teoría Crítica (*Kritische Theorie*) de la Escuela de Francfort ha ejercido también una influencia significativa sobre la Nueva Izquierda de este país.

Desde el mismo comienzo, se concibió la independencia como un prerequisite necesario para la tarea de innovación teórica e investigación social sin restricciones. Felizmente, los medios para asegurar estas condiciones estaban a mano. La idea de un marco institucional en cuyo interior podrían perseguirse estos objetivos fue concebida por Felix J. Weil en 1922². Weil era hijo único de un comerciante en granos alemán, quien había partido de Alemania rumbo a la Argentina hacia 1890 y acumulado una fortuna considerable exportando granos a Europa. Nacido en Buenos Aires en 1898, Felix fue enviado a los nueve años a Francfort para que asis-

² La información biográfica sobre Felix Weil proviene de una serie de cartas que me escribió durante 1970-1971.

tiera al Gimnasio Goethe, y más tarde a la universidad recientemente creada en esa ciudad. Salvo un año importante en Tubinga en 1918-1919, donde por primera vez se vinculó a las causas izquierdistas en la universidad, Weil permaneció en Francfort hasta obtener su doctorado *magna cum laude* en ciencias políticas. Su disertación, sobre los problemas prácticos suscitados por la implementación del socialismo³, se publicó en una serie de monografías editadas por Karl Korsch, que había sido uno de los primeros en despertar su interés por el marxismo. Recurriendo a los fondos considerables que había heredado de su madre, como también a la riqueza de su padre, Weil comenzó a apoyar varias empresas radicales en Alemania.

La primera de éstas fue la *Erste Marxistische Arbeitswoche* (Primera Semana de Trabajo Marxista), que se reunió en el verano de 1922 en Ilmenau, Turingia. «Su propósito —según Weil— fue la esperanza de que las distintas tendencias marxistas, si se les concedía una oportunidad para discutirlo conjuntamente, pudieran arribar a un marxismo 'puro' o 'verdadero'»⁴. Entre los participantes en esta sesión de una semana de duración estaban Georg Lukács, Karl Korsch, Richard Sorge, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Bela Fogarasi, Karl Schmückle, Konstantin Zetkin (el menor de los dos hijos de la famosa líder socialista Klara Zetkin), Hede Gumperz (quien luego se casó con Julian Gumperz, editor de la publicación comunista *Rote Fahne*, más tarde con Gerhart Eisler y finalmente con Paul Massing)⁵, y

³ FELIX WEIL, *Sozialisierung: Versuch einer begrifflichen Grundlegung (Nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne)* (Berlín-Fichtenau, 1921).

⁴ Carta de Weil a Paul Brines del 10 de enero de 1971 que ambas partes me han autorizado a citar. Otro participante en la conferencia, Karl August Wittfogel, está en desacuerdo con la fecha fijada por Weil, y afirma que la EMA tuvo lugar después de la Pascua de Pentecostés en 1923. Weil rechaza esta afirmación señalando el hecho de que por esa fecha el Institut ya se hallaba en funcionamiento.

⁵ Hede Massing se convirtió más tarde en un agente de espionaje al servicio de la Unión Soviética, pero repudió su conexión a fines de la década de 1930. Prestó declaración en el proceso de Alger Hiss en 1948 y escribió un libro sobre sus experiencias titulado *This Deception* (Nueva York, 1951). Aparte de algunos fascinantes recuerdos acerca de lo que significó espiar para los rusos, contiene varios retratos detallados, aunque en ocasio-

varias esposas, incluidas Hedda Korsch, Rose Wittfogel, Christiane Sorge y Kate Weil. Se dedicó gran parte del tiempo a una discusión del manuscrito todavía inédito de Korsch, «Marxismo y Filosofía». «La EMA —escribió Weil^a— fue completamente informal, compuesta sólo por intelectuales», y «no tuvo el más ligero resultado o intención partidistas». Las esperanzas de una *Zweite Marxistische Arbeitswoche* (Segunda Semana de Trabajo Marxista) quedaron en la nada cuando se las sustituyó por una alternativa más ambiciosa.

Con el estímulo de varios amigos de la Universidad de Francfort, la idea de Weil acerca de un instituto más permanente, concebida durante la EMA, se hizo cada vez más clara. Uno de estos amigos, Friedrich Pollock, había participado en las discusiones en Ilmenau. Nacido en 1894 en Friburgo, hijo de un comerciante judío asimilado, antes de prestar servicios durante la guerra, Pollock había sido educado para seguir una carrera comercial. Al terminar ésta, habiendo perdido su interés en los negocios, se convirtió en estudiante de economía y política en las universidades de Munich, Friburgo y Francfort. En 1923 obtuvo un doctorado *summa cum laude* del departamento de economía de Francfort con una tesis sobre la teoría monetaria de Marx. Antes de la guerra, en 1911, Pollock se había hecho amigo de Max Horkheimer, quien más tarde emergería como la figura más importante en la historia del Institut, y quien ahora se sumó a Pollock en su apoyo al plan de Weil para crear un instituto de investigación social.

Horkheimer, nueve meses menor que Pollock, había nacido en Stuttgart en 1895. A instancias de su padre, Moritz, un prominente fabricante judío, también había sido educado para los negocios antes de ingresar al servicio militar. Horkheimer aceptó el consejo de su padre y efectuó prolongadas visitas a Bruselas y Londres, a donde se trasladó en 1913-1914 en compañía de Pollock para aprender inglés y francés. Pero sus intereses nunca se redujeron sólo a aquellos del futuro hombre de nego-

nes idealizados, de diversas figuras del Institut, incluidos Julian Gumperz, Paul Massiny, Richard Sorge. Hede Massing realizó algunas entrevistas para el Institut en 1944-1945, cuando éste se había embarcado en un estudio del antisemitismo en la clase obrera americana.

^a Carta de Weil a Brines del 10 de enero de 1971.

cios. Hay un claro testimonio de esto en la serie de novelas que escribió (pero que dejó sin publicar) durante este periodo de su vida. Después de 1918 buscó una formación intelectual más disciplinada en las tres mismas universidades en donde había cursado estudios Pollock. Trabajó inicialmente en psicología bajo la dirección de un miembro de la Gestalt, Adhemar Gelb, pero pasó a otro terreno cuando a Francfort llegaron noticias de que un proyecto comparable a aquel en que trabajaba había sido recientemente completado en otro lugar. Este nuevo campo fue la filosofía, y su nuevo mentor, Hans Cornelius.

Aunque Cornelius nunca tuvo una conexión directa con el Institut, su influencia sobre Horkheimer y sus amigos fue considerable, como podrá advertirse claramente en la discusión de la Teoría Crítica en el capítulo siguiente. En 1922, Horkheimer recibió su doctorado *summa cum laude* bajo la dirección de Cornelius con una tesis sobre Kant⁷. Fue «habilitado» * tres años más

⁷ Max Horkheimer, «Zur Antinomie der theologischen Urteilskraft» (inédito, 1922).

* Agradezco al Dr. Weil por sus explicaciones sobre este sistema jerárquico académico tal como éste era hacia 1920:

«Un *Privatdozent* era el primer paso en la carrera académica. Corresponde al 'assistant professor' en Estados Unidos. Para llegar a serlo, un candidato, que después de haber obtenido su doctorado habitualmente se desempeñaba como asistente de un profesor titular, del decano del departamento o de un *Seminar* (grupo de estudio), tenía que presentar una nueva tesis habilitante, la *Habitationsschrift*, apadrinada por dos profesores titulares, y luego defenderla en una *Disputation* ante el departamento, formado por todos los profesores titulares. (En la Universidad de Francfort había cinco departamentos semejantes: filosofía, derecho, ciencias sociales y económicas, medicina y ciencias naturales). Si aprobaba, el departamento le concedía su *venia legendi*, la 'autorización para dar clases', que no obstante estaba limitada a un campo particular. El *Privatdozent* no era un funcionario público (*Beamter*) ni recibía un salario, sólo un porcentaje en las tarifas de inscripción para su curso.

El próximo paso en la escala era el *Ausserordentliche Professor*, el profesor asociado. Este era un funcionario público, con estabilidad en su cargo y salario, y recibía también un porcentaje de las tarifas de inscripción. Podía apadrinar *Doktoranden* y participar en los exámenes, pero no tenía voto en las reuniones departamentales, aunque podía hablar en ellas.

El *Ordentliche Professor*, el profesor titular, tenía todos los derechos del *Ausserordentliche* más el voto en las reuniones. Pero a diferencia del *Ausserordentliche* podía dar clases sobre cualquier tema que se le ocurriera, incluso fuera de su campo (por

tarde con otro análisis crítico sobre la obra de Kant y dio su primera lección como *Privatdozent* en mayo de 1925 sobre Kant y Hegel⁸.

La relación de Horkheimer con Pollock fue una de las piedras angulares del Institut y merece comentarse aquí. Puede espigarse una idea de ella en un pasaje de la autobiografía de Ludwig Marcuse. Este Marcuse, sin parentesco con Herbert, era crítico teatral de un periódico de Francfort hacia mediados de la década del veinte cuando Cornelius trajo a sus dos jóvenes protegidos a su despacho. Se trataba de «un hombre atractivo, Max Horkheimer, desbordante de entusiasmo, y su amigo reservado, externamente austero, Fritz Pollock; pero también se veía en él algo de lo que guardaba tras su reserva»⁹. Entre las cualidades de Pollock a que Marcuse podría haber aludido estaba una discreta e incuestionable lealtad a Horkheimer, que marcó una amistad que había de durar unos sesenta años aproximadamente, hasta la muerte de Pollock en el invierno de 1970. Con sólo breves interrupciones, los dos permanecieron en estrecha compañía en el transcurso de toda su vida adulta. Pollock asumió el papel del realista prudente, pragmático, arreglando a menudo los detalles mundanos de sus vidas para permitir a Horkheimer el máximo de su tiempo para sus investigaciones científicas. De niño, Horkhei-

ejemplo, el titular de una cátedra de historia podía dar clases de aerodinámica, si así lo deseaba). Era, por supuesto, un funcionario público con estabilidad en su cargo (y habitualmente un salario elevado), un porcentaje en las tarifas de inscripción (por lo general una garantía mínima) y podría disponer de los servicios de un asistente pagado por la universidad. El juramento de toma de posesión del cargo le confería también la ciudadanía alemana en el caso de que fuera un extranjero, a menos que previamente presentara una renuncia a la misma (así Grünberg escogió continuar siendo austríaco, y mucho después Horkheimer prefirió continuar siendo americano).» (Carta del 8 de junio de 1971.)

⁸ La *Habilitationsschrift* de Horkheimer se tituló *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart, 1925). Puede hallarse una descripción de su primera conferencia en Madlen Lorei y Richard Kirn, *Frankfurt und die goldenen zwanziger Jahre* (Francfort, 1966), p. 97.

⁹ LUDWIG MARCUSE, *Mein zwanzigstes Jahrhundert* (Munich, 1960), p. 114.

mer se halló celosamente protegido, y durante sus años de madurez Pollock frecuentemente sirvió de amortiguador entre él y un mundo áspero. Horkheimer, así lo recuerda un observador¹⁰, fue a menudo caprichoso y temperamental. Pollock, en contraste, fue estable, incluso obsesivo. El carácter complementario de sus personalidades fue una de las razones del éxito del Institut. Que la propia carrera de Pollock como investigador se viera perjudicada en alguna medida era un precio que se mostró deseoso de pagar. En la década del veinte seguramente éste era un resultado difícil de prever.

En efecto, ambos hombres, y probablemente también Weil, podrían haber esperado realizar carreras exitosas en sus campos respectivos. Sin embargo, el ingreso al sistema universitario alemán, excesivamente rígido, hubiera exigido confinar sus amplios intereses a una disciplina. Además, el tipo de investigación radical que deseaban llevar a cabo contaba con pocas simpatías en la jerarquía académica establecida. Incluso Cornelius, no marxista, pero nada convencional, tenía bastante de renegado entre sus colegas. Por consiguiente, la idea de Weil de un instituto para la investigación social dotado independientemente parecía una manera excelente de sortear los canales normales de la vida universitaria. Tópicos tales como la historia del movimiento obrero y los orígenes del antisemitismo, olvidados en el «currículum» habitual de la alta enseñanza alemana, podrían estudiarse con una minuciosidad nunca intentada anteriormente¹¹. Se dirigieron a Hermann Weil, padre de Felix, con el plan, y éste accedió a dar una dotación inicial que suministraría un ingreso anual de 120.000 marcos (el equivalente de unos 30.000 dólares después que la inflación hubo terminado). El valor de estos ingresos fue estimado por Pollock como cuatro veces superior a lo que esta cantidad representaba en 1970. Se necesitaban aproximadamente unos 200 marcos (o 50 dólares) al mes para mantener a un asistente soltero del Institut. En ocasiones la beca inicial fue suplementada por donaciones monetarias adicionales de Weil y otras

¹⁰ Entrevista con Gerhard Meyer, Meredith, N. H., 19 de julio de 1971.

¹¹ Estos proyectos fueron sugeridos a Hermann Weil para contribuir a persuadirlo para que dotara el Institut (entrevista con Friedrich Pollock, Montagnola, Suiza, marzo de 1969).

fuentes. Que yo sepa, sin embargo, no hay evidencia indicativa de que haya habido contribuyentes políticos, aunque los detractores del Institut formularon críticas en este sentido años más tarde. Las donaciones de Hermann Weil, aunque no fueran enormes, permitieron la creación y mantenimiento de una institución cuya independencia financiera demostró ser una gran ventaja a todo lo largo de su historia posterior.

Aunque el objetivo de los fundadores fuera la independencia, tanto financiera como intelectual, creyeron prudente buscar algún tipo de asociación con la Universidad de Francfort, establecida ella misma poco antes, en 1914. La idea original de llamarlo Institut für Marxismus (Instituto para el Marxismo) fue abandonada como demasiado provocativa, y se buscó una alternativa más esópica (no por última vez en la historia de la Escuela de Francfort). La sugerencia del Ministro de Educación para llamarlo Instituto Felix Weil de Investigación Social fue desechada por Weil, quien «quería que el Institut llegara a ser conocido, y quizá famoso, gracias a sus contribuciones al marxismo como una disciplina científica, y no debido al dinero de su fundador»¹². Se decidió llamarlo simplemente Institut für Sozialforschung. Weil rehusó también «habilitarse» y convertirse en un *Privatdozent*, o considerar la posibilidad de un progreso académico ulterior que condujera a la dirección del Institut, porque «numerosas personas hubieran quedado convencidas de que 'compré' la 'venia legendi' o, más tarde, la cátedra»¹³. Poseer una cátedra como profesor universitario pagado por el gobierno fue efectivamente uno de los requisitos para lograr la dirección del Institut, como quedó estipulado en el acuerdo alcanzado con el Ministerio de Educación. Weil propuso como candidato a un economista de la Technische Hochschule de Aachen, Kurt Albert Gerlach. El propio Weil retuvo el control de la Gesellschaft für Sozialforschung (Sociedad de Investigación Social), el cuerpo administrativo y financiero del Institut.

Gerlach compartía con los fundadores del Institut una antipatía estética y política por la sociedad burguesa. Había cultivado la primera a través de conexio-

¹² Carta de Weil al autor, 31 de enero de 1971.

¹³ *Idem*.

nes con el círculo de Stefan George, y la segunda mediante un conocimiento de los fabianos logrado durante varios años de estudio en Inglaterra. Sus inclinaciones políticas eran marcadamente de izquierda. Muchos años más tarde, Pollock lo recordaría como un socialista sin partido¹⁴, mientras que los historiadores F. W. Deakin y G. R. Storry en su estudio sobre Richard Sorge escribieron: «Es probable que, igual que Sorge, por esta época fuera miembro del partido comunista»¹⁵. Cualquiera haya sido la naturaleza exacta de la política de Gerlach, cuando Weil lo propuso fue aceptado como profesor por el departamento de Economía y Ciencias Sociales y por el Ministerio de Educación como primer director del Institut. A comienzos de 1922, Gerlach escribió un «Memorándum sobre la fundación de un Instituto de Investigación Social»¹⁶, en el que realizó los objetivos sinópticos del Institut. Poco después, se anunció que daría una serie de conferencias inaugurales sobre anarquismo, socialismo y marxismo. Pero las conferencias no llegaron a darse, ya que en octubre de 1922 Gerlach murió repentinamente de un ataque de diabetes, a la edad de treinta y seis años. (Dejó su biblioteca, de ocho mil volúmenes, a Weil, quien la pasó al Institut.)

La búsqueda de un sucesor se centró en torno a un hombre mayor que serviría como director interino hasta que alguno de los miembros fundadores más jóvenes tuviera la edad necesaria para conseguir una cátedra en la universidad. La primera posibilidad era Gustav Mayer, el renombrado historiador del socialismo y biógrafo de Engels. Pero las negociaciones fracasaron, como recuerda Mayer, por las demandas formuladas por Weil —a quien más tarde desestimó como un *Edelkommunist* (un comunista aristocrático)—, de control total sobre la vida intelectual del Institut¹⁷. Si esto fue verdad, la insistencia de Weil ciertamente duró muy poco, ya que el siguiente candidato, quien efectivamente obtuvo el puesto, aseguró su propio dominio muy rápidamente.

¹⁴ Entrevista con Pollock, marzo de 1969.

¹⁵ F. W. DEAKIN y G. R. STORRY, *The Case of Richard Sorge* (Londres, 1966), p. 32.

¹⁶ *Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main* (Frankfurt, 1925), p. 13.

¹⁷ GUSTAV MAYER, *Erinnerungen* (Zurich y Viena, 1949), páginas 340-341.

La influencia de Weil sobre cuestiones intelectuales parece en efecto no haber sido nunca demasiado grande.

La elección final para reemplazar a Gerlach recayó sobre Carl Grünberg, a quien se persuadió para que abandonara su puesto de profesor de derecho y ciencias políticas en la Universidad de Viena para venir a Francfort¹⁸. Grünberg había nacido en Focsani, Rumania, en 1861, de padres judíos (más tarde se convirtió al catolicismo para asumir su cátedra en Viena). De 1881 a 1885 estudió jurisprudencia en la capital austríaca, donde a continuación combinó una carrera jurídica con otra académica. En 1909 llegó a ser profesor en Viena y en los años posteriores comenzó a publicar el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Archivo para la Historia del Socialismo y el Movimiento Obrero), popularmente conocido como *Grünbergs Archiv*.

Políticamente Grünberg era un marxista declarado, y ha sido llamado por un observador «el padre del marxismo austríaco»¹⁹. Esta caracterización, sin embargo, ha sido cuestionada por el historiador de ese movimiento, quien ha escrito que esto fue cierto «en la medida en que los representantes del marxismo austríaco eran sus estudiantes de la Universidad de Viena, pero no en el sentido de que el propio Grünberg pueda contarse entre los marxistas austríacos, puesto que su obra tuvo un carácter primariamente histórico y no se consagró a lograr una unidad de teoría y práctica»²⁰. La relativa indiferencia de Grünberg frente a las cuestiones teóricas parece haber persistido después de su llegada a Francfort. Aunque su revista ocasionalmente acogió algún artículo teórico, tales como el importante «Marxismo y Filosofía» de Karl Korsch en 1923 y la crítica de Moses Hess hecha por Lukács tres años más tarde²¹, estuvo

¹⁸ Para datos sobre la vida de Grünberg, véase *Osterreiches Biographisches Lexicon, 1915-1950*, vol. II (Graz-Colonia, 1957-1959).

¹⁹ GUSTAV NENNING, *Carl Grünberg und die Anfänge des Austromarxismus* (Graz, 1968), p. 94.

²⁰ NORBERT LESER, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis* (Viena, Francfort y Zurich, 1968), p. 177.

²¹ Georg Lukács, «Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik», *Archiv für die Geschichte des Sozialismus*

básicamente consagrada a estudios históricos y empíricos habitualmente basados en un marxismo más bien mecanicista y nada dialéctico, en la tradición de Engels y Kautsky. Los intereses teóricos del propio Weil nunca fueron muy diferentes, y Grünberg ciertamente estaba de acuerdo con el objetivo de un instituto interdisciplinario dedicado a una disección radical de la sociedad burguesa. Así el problema del sucesor de Gerlach se resolvió satisfactoriamente en la época en que el Institut estaba listo para comenzar las operaciones. Podría observarse, de paso, que Grünberg fue el primer marxista declarado que obtuvo una cátedra en una universidad alemana.

La creación oficial del Institut tuvo lugar el 3 de febrero de 1923, por un decreto del Ministerio de Educación, que siguió a un acuerdo entre éste y la Gesellschaft für Sozialforschung. Aceptando una invitación del profesor Drevermann del Museo de Ciencias Naturales Senckenberg para utilizar sus salas como residencia temporaria, el Institut comenzó inmediatamente a funcionar, como recuerda Weil, «entre cajas abiertas llenas de libros, sobre escritorios improvisados hechos con pizarras, y bajo los esqueletos de una ballena gigante, un diplodo y un ictiosaurio»²².

La construcción de un edificio para albergar sus operaciones en Victoria-Allee 17, cerca de la esquina de Bockenheimer Landstrasse, en el campus universitario, comenzó en marzo de 1923. Franz Röckle, elegido por Weil como arquitecto, diseñó una estructura de cinco plantas, en forma de cubo, sobria, de estilo *Neue Sachlichkeit* (Nueva Objetividad), que estaba poniéndose entonces de moda en los círculos vanguardistas de Weimar. En años posteriores, la ironía de que el Institut estuviera alojado en un edificio cuya arquitectura reflejaba el espíritu de sobria «objetividad» del cual la Teoría Crítica se había burlado tan a menudo²³ no pasó desapercibido a sus miembros. Sin embargo, su sala de lectura de treinta y seis asientos, sus dieciséis pequeñas habita-

und der Arbeiter Bewegung, XII (1926). (Esta publicación se citará en lo sucesivo con la abreviatura *Grünebergs Archiv*.)

²² Carta de Weil al autor, 8 de junio de 1971.

²³ Véase, por ejemplo, Heinrich Regius, «Die Neue Sachlichkeit», *Dämmerung* (Zurich, 1934), p. 216. Heinrich Regius era un seudónimo de Horkheimer, necesario para hacer posible la distribución del libro en Alemania.

ciones para trabajar, sus cuatro salas para seminarios con un centenar de asientos y su biblioteca con espacio para setenta y cinco mil volúmenes sirvieron bien al joven Institut.

El recién completado edificio del Institut fue inaugurado oficialmente el 22 de junio de 1924. Grünberg pronunció el discurso oficial²⁴. Al comenzar subrayó la necesidad de una academia dedicada a la investigación en oposición a la tendencia entonces corriente en la alta enseñanza alemana hacia la instrucción en menoscabo del saber. Aunque el Institut ofrecería alguna instrucción, trataría de evitar convertirse en una escuela de formación para «mandarines»²⁵ preparados sólo para funcionar al servicio del *statu quo*. Al señalar la tendencia de las universidades alemanas a convertirse en centros de instrucción especializada —institutos para «mandarines»—, Grünberg estaba tocando un problema persistente en la historia alemana. Hacía ya más de un siglo que Wilhelm von Humboldt había intentado trazar una divisoria entre «universidades» dedicadas a la formación práctica y «academias» para promover la investigación pura²⁶. Con los años, sin embargo, la «academia» crítica había sido claramente desplazada por la universidad convencional como modelo para la alta enseñanza alemana. Desde su comienzo el Institut se dedicó a contrarrestar esta tendencia.

Grünberg continuó sus observaciones puntualizando las diferencias administrativas que distinguirían al Institut de otras sociedades de investigación creadas recientemente. Antes que una dirección colegiada, como en el caso del flamante Instituto de Investigación de las Ciencias Sociales de Colonia, dirigido por Christian Eckert, Leopold von Wiese, Max Scheler y Hugo Lindemann, el Institut de Francfort iba a tener un director único con control «dictatorial». Aunque se garantizaba la independencia de sus miembros, se ejercería una verdadera di-

²⁴ Carl Grünberg, «Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924», *Frankfurter Universitäts-Reden XX* (Frankfurt, 1924).

²⁵ Entre paréntesis, podría señalarse que Grünberg emplea el término en una forma exactamente opuesta a Fritz Ringer en *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).

²⁶ WILHELM VON HUMBOLDT, *Schriften*, selección de F. Flemmer (Munich, 1964), p. 307.

rección en la distribución de los recursos del Institut y la orientación de sus energías. En los años siguientes el dominio de Max Horkheimer sobre los asuntos del Institut fue incuestionable. Aunque en gran medida atribuible a la fuerza de su personalidad y el alcance de su intelecto, su poder también estaba enraizado en la estructura del Institut tal como fue originariamente concebido.

Grünberg concluyó su discurso inaugural declarando explícitamente su adhesión personal al marxismo como metodología científica. Así como el liberalismo, el socialismo de Estado y la escuela histórica tenían albergue institucional en otros lugares, del mismo modo el marxismo sería el principio rector del Institut. La concepción del análisis materialista de Grünberg era directa. Era, afirmó, «eminentemente inductiva: sus resultados no reclamaban validez en el tiempo y el espacio», sino que tenían «sólo un significado relativo, históricamente condicionado»²⁷. El verdadero marxismo, prosiguió, no era dogmático; no buscaba leyes eternas. Esta última aserción estaba de acuerdo con la Teoría Crítica tal como ésta se desarrolló más tarde. La epistemología inductiva de Grünberg, sin embargo, no recibió la aprobación de Horkheimer y los otros miembros más jóvenes del grupo. Pero en los primeros años de la historia del Institut, prevaleció el enfoque de Grünberg. El *Archiv* de Grünberg continuó poniendo el énfasis sobre la historia del movimiento obrero a la vez que publicaba algún ocasional texto teórico, tales como el estudio sobre Karl Mannheim²⁸.

El tono de los años de Grünberg, un tono muy distinto al instituido después que Horkheimer lo reemplazó como director, fue captado en una carta enviada por un estudiante del Institut, Oscar H. Swede, al marxista americano Max Eastman en 1927. La relativa ortodoxia del marxismo del Institut resultaba irritante para el joven Swede, quien se quejaba de gastar

²⁷ Grünberg, «Festrede», p. 11.

²⁸ FRIEDRICH POLLOCK, *Sombarts «Widerlegung» des Marxismus* (Leipzig, 1926), un *Beiheft* del *Grünbergs Archiv*; Max Horkheimer, «Ein neuer Ideologie Begriff?», *Grünbergs Archiv* XV (1930).

horas de discusión exasperante en un Instituto marxista con una generación más joven que se adapta a una religión ortodoxa y a la adoración de una literatura iconográfica, para no mencionar las pizarras llenas de garabatos matemáticos con bloques de $1000k + 400w$ de las divisiones de las funciones del capital de Marx. ¡Dios! Las horas que he perdido escuchando el debate de los seminarios y los círculos de estudiantes sobre la dialéctica hegeliana, sin oír una sola voz que señalara que los problemas ya no pueden resolverse (si es que esto alguna vez fue posible) por medio de concepciones «filosóficas» ultraelaboradas. Incluso el director (Grünberg), enfrentado con una audiencia de jóvenes entusiastas convencidos de que la relatividad es un producto ulterior de la ideología burguesa para sustituir el materialismo absoluto de Newton por ideas fluctuantes, que el freudismo y el bergsonismo son ataques insidiosos desde la retaguardia, y que la guerra puede librarse con la espada en una mano y la «Geschichte der Historiko-materialismus» en la otra... tropieza constantemente con las contradicciones inherentes en un M.I.H. (?) marxista y se ve obligado a idear defensas contra la conclusión lógica de que podemos sentarnos con los brazos cruzados y aguardar a que el milenario florezca entre los detritus de la decadencia capitalista. El hecho es que el determinismo económico no puede producir fuerzas creativas ni combativas, y que si para hallar nuevos adeptos tenemos que confiar en los poderes del frío, el hambre y los bajos salarios, nunca habrá comunismo²⁹.

En última instancia, la impaciencia de Swede frente al marxismo unimaginativo de los años de Grünberg iba a ser compartida por los líderes posteriores del Institut, que se incorporarían a la Escuela de Francfort; pero durante la década del veinte se produjeron pocas inno-

²⁹ Carta de Oscar H. Swede a Max Eastman del 1 de octubre de 1927, colección Eastman, Manuscripts Department, Lilly Library, Universidad de Indiana. Debo agradecer a Jack Diggins de la Universidad de California, Irwine, por haberme llamado la atención sobre esta carta.

vaciones teóricas en lo que los estudiantes denominarían el «Café Marx».

→ Sintomáticos de su posición fueron los estrechos vínculos que mantuvo con el Instituto Marx-Engels de Moscú bajo la dirección de David Ryazanov³⁰. Fotocopió manuscritos inéditos de Marx y Engels traídos semanalmente por correo desde el cuartel general del SPD en Berlín y los envió a Moscú, donde fueron incluidos en las obras reunidas, las famosas *MEGA (Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe)*³¹.

Al mismo tiempo, el Institut comenzó a reunir a un grupo de jóvenes asistentes con una variedad de formaciones e intereses. El menos importante en términos del desarrollo posterior del Institut, pero uno de los individuos más fascinantes que se hayan asociado a él en cualquier época, fue Richard «Ike» Sorge. La notable historia de su espionaje en favor de los rusos en el Lejano Oriente antes y durante la segunda guerra mundial es demasiado bien conocido para exigir una recapitulación aquí. Socialista independiente y comunista después de 1918, Sorge fue también un estudiante doctoral de Gerlach en Aachen. Combinó sus actividades académicas con trabajos para el partido, tales como la organización ilegal de los mineros del Ruhr. En 1921 se casó con Christiane, la divorciada esposa de Gerlach, cosa que, sorprendentemente, no le costó la amistad de su profesor. Cuando Gerlach fue a Francfort, al año siguiente, Sorge lo siguió. Después de la muerte repentina del proyectado primer director del Institut, Sorge permaneció con el grupo por corto tiempo, y se le asignó la tarea de organizar la biblioteca. Era un trabajo que le desagradaba, y cuando el partido le ordenó acudir a Moscú, en 1924, su obediencia no se complicó con ninguna renuencia a abandonar Francfort. En cualquier caso, su conexión con el Institut, según Deakin y Storry, «tiene que haber sido nominal y una cobertura»³² para su trabajo partidario. No fue

³⁰ Franz Schiler escribió en 1930 un largo artículo elogioso titulado «Das Marx-Engels Institut in Moskau», *Grünbergs Archiv* XV.

³¹ Este aspecto de la obra del Institut fue proseguida después de la emigración por Hilda Rigaudias-Weiss, quien descubrió un cuestionario de Marx hasta entonces desconocido sobre la condición de los obreros franceses de 1830 a 1848 (*Les Enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*; París, 1936).

³² DEAKIN Y STORRY, *Richard Sorge*, p. 32.

hasta su aparición pública como espía en la década del cuarenta que los otros se enteraron de su notable carrera secreta³³.

Otros asistentes al Institut, sin embargo, estuvieron abiertamente implicados en actividades políticas de izquierda, a pesar de la intención oficial de los miembros fundadores de mantenerlo al margen de afiliaciones partidarias. Karl August Wittfogel, Franz Borkenau y Julian Gumperz fueron todos miembros del partido comunista. El activismo político como tal no fue por tanto una razón suficiente para ser rechazado por el grupo. Podía, no obstante, ser un obstáculo, como en el caso de Karl Korsch, quien había sido ministro de Justicia en el gobierno de coalición de Turingia de 1923 entre el SPD y el KPD, y que continuó siendo una figura prominente de la oposición de izquierda hasta 1926. Wittfogel recuerda el papel de Korsch en el Institut como central durante sus primeros años, pero los otros miembros sobrevivientes han discrepado todos con su versión de los hechos. Korsch participó en algunos seminarios del Institut y escribió reseñas ocasionales para sus publicaciones antes y después de la emigración, pero nunca se le ofreció una oportunidad para que se incorporara plenamente³⁴. Las razones fueron sin duda complejas, pero el énfasis de Korsch sobre la *praxis*, que en años posteriores lo alejó cada vez más de la especulación filosófica, jugó ciertamente un papel. Otro tanto ocurrió con la inestabilidad que los otros observaron en su carácter³⁵.

Periódicamente se ha suscitado la cuestión de la posible afiliación de Horkheimer al KPD. Pero parecería no haber ninguna evidencia segura para apoyar esta suposición, y hay mucho en sus escritos y actitudes que torna su negativa habitual al respecto enteramente plausible. Durante sus días de estudiantes juntos en Munich en 1919, Horkheimer y Pollock fueron testigos no participantes de las efímeras actividades revolucionarias de los literatos bávaros. Aunque ayudaron a esconder víctimas iz-

³³ Entrevista con Pollock en Montagnola, marzo de 1969.

³⁴ Todavía en la historia inédita del Institut de 1944, «Ten Years on Morningside Heights», se menciona a Korsch como «Fellow», pero esto parece no haber significado demasiado. La historia se halla en la colección personal de Lowenthal.

³⁵ Weil lo llamó «un típico solitario, incapaz de trabajar en equipo» (carta al autor, 5 de junio de 1971).

quierdistas del terror blanco que sobrevino a continuación, no se unieron a la revolución, que consideraron prematura e inevitablemente condenada por la ausencia de condiciones objetivas que favorecieran un verdadero cambio social³⁶. Las primeras simpatías políticas de Horkheimer fueron hacia Rosa Luxemburg, especialmente a causa de su crítica del centralismo bolchevique³⁷. Después de su asesinato, en 1920, nunca halló otro líder socialista al cual seguir.

En uno de los raros análisis políticos concretos que Horkheimer escribió durante el período anterior a la emigración, «La Impotencia de la Clase Obrera Alemana», publicado en 1934 en la colección de aforismos y ensayos cortos conocida como *Dämmerung*³⁸ (la palabra alemana significa a la vez alba y crepúsculo), expresó sus razones para mostrarse escéptico en relación a los distintos partidos de los trabajadores. La existencia de una fisura entre una élite obrera empleada e integrada, y las masas de desempleados frustrados y humillados por el capitalismo en su forma actual, habían conducido a una correspondiente dicotomía entre un partido socialdemócrata que carecía de motivación y un partido comunista mutilado por su torpeza teórica. El SPD tenía demasiadas «razones»; los comunistas, que a menudo se apoyaban en la coerción, demasiado pocas. Las perspectivas para reconciliar las dos posiciones, concluía con pesimismo, eran contingencias «en el análisis final del curso de los procesos económicos... En ambos partidos existe una parte de la fuerza de la cual depende el futuro de la humanidad»³⁹. En ningún momento, sin embargo, ya fuera bajo Grünberg o Horkheimer, se alió el Institut con ningún partido o sector específico de la izquierda. En 1931, uno de sus miembros caracterizó su relación con el movimiento obrero en estos términos:

Es una institución universitaria *neutral*, accesible a todos. Su significación radica en el hecho de que

³⁶ Entrevista con Pollock, marzo de 1969.

³⁷ Carta de Matthias Becker al autor, 7 de junio de 1971. Becker es el actual custodio de Horkheimer en los archivos del Institut, conservados en Montagnola y todavía no abiertos al público.

³⁸ H. REGIUS, *Dämmerung*, pp. 122-130.

³⁹ *Idem*, p. 130.

por primera vez ha logrado reunirse todo lo concerniente al movimiento obrero en los países más importantes del mundo. Sobre todo, fuentes (actas de congresos, programas partidarios, estatutos, periódicos y revistas)... Cualquiera que en Europa occidental desee escribir sobre las tendencias del movimiento obrero *debe* venir a nosotros, ya que somos el único punto de reunión al respecto ⁴⁰.

Cuando el Institut aceptó miembros políticamente comprometidos, fue solamente a causa de su trabajo no político. El activista más importante en sus filas fue Karl August Wittfogel ⁴¹. Hijo de un maestro de escuela luterano, Wittfogel nació en un pequeño pueblo de Hannover, Woltersdorf, en 1896. Activo ya en el movimiento juvenil alemán anterior a la guerra, hacia el final de ésta empezó a comprometerse cada vez más en política radical. En noviembre de 1918 se incorporó al partido socialista independiente, y dos años más tarde a su sucesor comunista. A través de todo el período de Weimar consagró gran parte de su considerable energía a tareas partidarias, aunque a menudo tuvo complicaciones con Moscú debido a la heterodoxia de sus posiciones.

Al mismo tiempo que su participación en política comunista se profundizaba, Wittfogel se ingenió para proseguir una vigorosa carrera académica. Estudió en Leipzig, donde cayó bajo la influencia de Karl Lamprecht, en Berlín, y finalmente en Francfort, donde Karl Grünberg aceptó dirigir su disertación. Publicó estudios sobre la ciencia y la sociedad burguesa antes de volverse hacia lo que se convertiría en su preocupación central en años posteriores, la sociedad asiática ⁴². Ya en 1922, Gerlach

⁴⁰ Henryk Grossmann a Paul Mattick, carta incluida en el apéndice a *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik* (Francfort, 1969), de Grossmann, con un epílogo de Mattick, pp. 85-86 (de cursiva en el original).

⁴¹ La información biográfica sobre Wittfogel procede de una entrevista con él en Nueva York el 21 de junio de 1971, y de *Karl August Wittfogel: Toward an Understanding of His Life and Work*, de G. L. ULMEN, biografía de aparición inminente que el autor generosamente me ha permitido consultar antes de su publicación.

⁴² KARL AUGUST WITTFOGEL, *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft* (Berlín, 1922), y *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Viena, 1924); su primer libro sobre China fue *Das erwachende China* (Viena, 1926).

y Weil habían invitado a Wittfogel a unirse al Institut que estaba planeando crear. No fue hasta tres años más tarde, sin embargo, que aceptó la oferta, cuando su esposa, Rose Schlesinger, ya era una de las bibliotecarias del Institut.

Aunque sus nuevos colegas respetamos las contribuciones de Wittfogel al conocimiento de lo que Marx había llamado el modo de producción asiático, parece haber habido poca integración real de su trabajo con el de los demás. En cuestiones teóricas fue considerado un ingenio por Horkheimer y otros miembros más jóvenes del Institut que estaban desafiando la interpretación tradicional de la teoría marxista. El enfoque de Wittfogel era acriticamente positivista, y el desdén era claramente recíproco. Resulta simbólico el hecho de que en 1932 tuviera que reseñar uno de sus propios libros bajo el seudónimo Carl Peterson, ya que ningún otro mostró interés en asumir el encargo. -

Su estudio *Economía y sociedad en China* fue publicado en 1931 bajo los auspicios del Institut, pero por aquella época ya había trasladado su base permanente de operaciones a Berlín. Aquí, entre sus otras numerosas empresas, envió a *Die Linkskurve* una serie de artículos sobre teoría estética que han sido caracterizados como «el primer esfuerzo en Alemania para presentar los fundamentos y principios de una estética marxista»⁴³. Wittfogel, quien ya en la década del veinte había escrito un cierto número de obras representadas por Piscator y otros, desarrolló una estética hegeliana refinada, que anticipó muchas de las posiciones ulteriores de Lukács. El hecho de que parezca no haber ejercido ningún impacto sobre Lowenthal, Adorno o Benjamin, los teóricos de estética más importantes de la Escuela de Francfort, resulta un síntoma adicional de su aislamiento en relación a sus colegas del Institut. Para Horkheimer y sus colegas, Wittfogel era un estudioso de la sociedad china cuyos análisis de lo que él más tarde denominaría «sociedad hidráulica» o «despotismo oriental» resultaban estimulantes, pero poco más. Su activismo les resultó en algún sentido molesto; Wittfogel no fue menos desdeñoso de su neutralidad política.

⁴³ Helga Gallas, *Marxistische Literaturtheorie* (Neuwied y Berlín, 1971), p. 111.

Si Wittfogel no puede ser caracterizado como un miembro del círculo interior del Institut, ni antes ni después de la emigración, puede decirse otro tanto, incluso más enfáticamente, de Franz Borkenau. Nacido en Viena en 1900, Borkenau participó activamente en el partido comunista y el Komintern desde 1921 hasta su desilusión, en 1929. Es difícil establecer de qué modo llegó a fomentar parte del ambiente del Institut, aunque es probable que fuera uno de los protegidos de Grünberg. Su militancia política parece haber sido tan intensa como la de Wittfogel y su actividad erudita en algún sentido forzado. Gastó la mayor parte de su tiempo en el Institut demostrando los cambios ideológicos que acompañaban la ascensión del capitalismo. El resultado fue un volumen de la serie de publicaciones del Institut lanzado con algún retraso en 1934 y titulado *La Transición de la concepción feudal del mundo a la burguesa*⁴⁴. Aunque ahora casi completamente olvidado, se lo ha comparado favorablemente con una obra más reciente de Lucien Goldmann, *El Dios escondido*⁴⁵. La tesis central de Borkenau era que la emergencia de una filosofía mecánica, abstracta, inmejorablemente ejemplificada por la obra de Descartes, estaba íntimamente conectada con la ascensión del trabajo abstracto en el sistema capitalista de fabricación. La conexión no debía considerarse como causal, en una dirección, sino más bien como un refuerzo recíproco. Poco después salió en la *Zeitschrift für Sozialforschung* un artículo criticando la tesis central de Borkenau, único reconocimiento público de su aislamiento respecto a los otros⁴⁶.

El autor del artículo, Henryk Grossmann, aunque figurara en los asuntos del Institut desde 1926 hasta la década del cuarenta, difícilmente podría considerarse como una fuerza importante en su desarrollo intelectual. Más

⁴⁴ FRANZ BORKENAU, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (París, 1934).

⁴⁵ Nueva York, 1964. Véase la comparación en GEORGE LICHTHEIM, *The Concept of Ideology* (Nueva York, 1967), p. 279. Durante nuestra conversación del 16 de febrero de 1969, Lichtheim subrayó la brillantez de Borkenau y afirmó que éste había sido tratado injustamente por el Institut.

⁴⁶ H. GROSSMANN, «Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 2 (1935). Esta revista se citará en lo sucesivo con la abreviatura *ZfS*.

próximo por su edad e inclinaciones intelectuales a Grünberg que a algunos de los miembros más jóvenes, Grossmann había nacido en 1881 en Cracovia, entonces parte de la Galicia austríaca, en una adinerada familia judía de propietarios de minas. Antes de la guerra estudió economía en Cracovia y Viena, en esta última ciudad con Böhm-Bawerk, y entre otras cosas escribió un estudio histórico sobre las políticas comerciales austríacas durante el siglo XVIII⁴⁷. Después de servir como oficial de artillería durante los años iniciales de la guerra, ocupó varios puestos en la administración austríaca en Lublin hasta el colapso del imperio de los Habsburgo en 1918. Al acabar la guerra, Grossmann escogió permanecer en la Polonia recién reconstituida, y se le pidió que supervisara el primer estudio estadístico de su riqueza nacional, y fue designado jefe del primer censo polaco en 1921. Al año siguiente es nombrado profesor de economía en Varsovia, puesto que ocupó hasta que la antipatía del gobierno de Pilsudski hacia su socialismo lo llevó a abandonarlo en 1935. Grünberg, que lo había conocido en la Viena de preguerra, lo invitó entonces a Francfort, donde lo aguardaban un puesto de profesor auxiliar en la universidad y otro como ayudante del propio Grünberg en el Institut.

Hombre de una erudición enorme, con un conocimiento prodigioso de la historia económica, muchos entre quienes lo conocieron⁴⁸ lo recuerdan como la encarnación del académico centroeuropeo: sobrio, meticuloso y caballeresco. No obstante, había absorbido su marxismo en los años en que prevalecían las opiniones materialistas monistas de Engels y Kautsky, permaneció firmemente aferrado a esta interpretación y fue así poco favorable al materialismo dialéctico, neohegeliano, de los miembros más jóvenes del Institut.

No debiera extremarse, sin embargo, la insensibilidad de Grossmann frente a la obra de Horkheimer. El 18 de julio de 1937, por ejemplo, escribió a Paul Mattick que

⁴⁷ GROSSMANN, *Osterreichs Handelspolitik, 1772-1790* (Viena, 1916).

⁴⁸ Entrevistas con Pollock en Montagnola (marzo de 1969), Leo Lowenthal en Berkeley (agosto de 1968) y Alice Maier, la antigua secretaria de la filial neoyorquina del Institut, en Nueva York (mayo de 1969).

En el último número de la *Zeitschrift* apareció un ensayo especialmente afortunado de Horkheimer con una crítica fundamental y aguda del nuevo empirismo (lógico). Sumamente digno de ser leído, porque en diversos círculos socialistas se confunde materialismo marxista con empirismo, ya que se manifiestan simpatías hacia este empirismo como una tendencia supuestamente antimetafísica ⁴⁹.

Al igual que las de Wittfogel y Borkenau, las actitudes políticas de Grossmann se basaban en un entusiasmo relativamente acrítico por la Unión Soviética, pero aunque hubiera sido miembro del partido comunista polaco, parece improbable que haya llegado nunca a formar parte de su contrapartida alemana después de su llegada a Francfort. A diferencia de ellos, no experimentó una desilusión posterior con el comunismo, ni siquiera durante sus aproximadamente diez años de exilio en Estados Unidos, cuando muchos otros con antecedentes similares repudiaron su pasado. La discusión de Grossmann con Borkenau en su artículo de la *Zeitschrift* sobre el libro de Borkenau se centraba en el momento de la transición de la ideología feudal a la burguesa —él la situaba ciento cincuenta años antes que Borkenau— y la importancia de la tecnología para efectuar el cambio —su figura paradigmática era Leonardo antes que Descartes. Sin embargo, Grossmann nunca cuestionó la relación causal fundamental entre subestructura y superestructura. En su artículo de 1935 para la *Zeitschrift* continuó así expresando su fidelidad a las ortodoxias del marxismo tal como las entendía; pero esto no estuvo totalmente exento de variaciones, como lo demostró su énfasis sobre los estímulos tecnológicos para el cambio, en oposición al énfasis de Borkenau sobre las formas capitalistas de producción. Una expresión mucho más importante de su adhesión a los preceptos del marxismo ortodoxo puede hallarse en la serie de conferencias que dio en el Institut en 1926-1927, recogidas en 1929 en *La Ley de la acumulación y el colapso en el sistema capitalista* ⁵⁰, primer volumen de las *Schriften* del Institut.

⁴⁹ Citado en GROSSMANN, *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, p. 113.

⁵⁰ GROSSMANN, *Das Akkumulations— und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems* (Leipzig, 1929).

La cuestión del inevitable colapso interno del capitalismo había sido el centro de la controversia en los círculos socialistas desde que los artículos de Eduard Bernstein en *Die Neue Zeit*, en la década de 1890, habían suscitado objeciones empíricas a la profecía sobre la progresiva pauperización del proletariado. Durante las tres décadas siguientes, Rosa Luxemburg, Heinrich Cunow, Otto Bauer, M. J. Tugan-Baranovski, Rudolf Hilferding y otros lidiaron con el tema desde un punto de vista tanto teórico como empírico. *Der Imperialismus*, de Fritz Sternberg, que modificaba en una dirección más pesimista la tesis de Rosa Luxemburg de que el imperialismo era sólo un factor de dilación en la defunción del capitalismo, fue la última contribución importante anterior a la de Grossmann. *La Ley de la acumulación y el colapso* comienza con un análisis excelente de la literatura previa sobre la cuestión. Luego, siguiendo una exposición de las opiniones del propio Marx espidadas en sus diversos escritos, Grossmann intentó construir un sistema deductivo sobre los modelos matemáticos de Otto Bauer con el fin de probar la corrección de las profecías de Marx. La pauperización que él señaló no fue la del proletariado, sino la de los capitalistas, cuya tendencia a la sobreacumulación produciría una declinación inevitable en el índice de beneficios sobre un cierto período fijo de tiempo. Aunque admitiendo contratendencias tales como el uso más eficiente del capital, Grossmann confiadamente aseguró que ellas podrían mitigar pero no impedir la crisis final del sistema capitalista. No necesitamos detenernos aquí a discutir todas las ramificaciones de su exposición⁵¹, cuyas predicciones obviamente no se han cumplido. Digamos, sin embargo, que las implicaciones esencialmente quietistas de su tesis, similares a las de todas las interpretaciones marxistas que colocan las fuerzas objetivas por encima de la *praxis* revolucionaria subjetiva, no pasaron inadvertidas para algunos de sus contemporáneos⁵².

⁵¹ Para un análisis reciente del libro, véase MARTIN TROTTMAN, *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk Grossmann* (Zurich, 1956). La discusión de Mattick en el epílogo a *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik* contiene una evaluación más favorable.

⁵² Véase, por ejemplo, ALFRED BRAUNTHAL, «Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie», *Die Gesellschaft* VI, 10 (oc-

Pollock, el otro economista importante en el Institut, pronto desafió a Grossmann en otros terrenos. Subrayando la insuficiencia del concepto de trabajo productivo en Marx a causa de su olvido del trabajo no manual, Pollock destacó las industrias de servicio⁵³, que iban cobrando cada vez más importancia en el siglo xx. De quienes trabajaban en estas industrias, así como de quienes producían manufacturas, argüía, podría extraerse una plusvalía que prolongaría la vida del sistema. La posición de Grossmann continuó básicamente inalterable, sin embargo, y él y Pollock permanecieron enfrentados en cuestiones económicas hasta que Grossmann dejó el Institut, después de la segunda guerra mundial. Los *Experimentos de planificación económica en la Unión Soviética (1917-1927)*⁵⁴, segundo volumen de las *Schriften* del Institut, leído cuidadosamente entre líneas suministra evidencia adicional sobre esta disputa.

Pollock fue invitado a la Unión Soviética durante las celebraciones de su décimo aniversario por David Ryazanov, quien había pasado una temporada en Francfort a principios de la década de 1920 y había mantenido la relación enviando algún artículo ocasional para el *Archiv* de Grünberg⁵⁵. Aunque admirado por su labor erudita como director del Instituto Marx-Engels, en la Unión Soviética Ryazanov estaba políticamente considerado como un resabio más bien excéntrico de los días de la socialdemocracia prebolchevique. A pesar de su crítica frecuente a la política del partido⁵⁶, sobrevivió hasta que Stalin lo envió al exilio con los alemanes del Volga unos pocos años después de la visita de Pollock, hecho que ha sido insidiosamente descrito como la única «contri-

tubre de 1929). Mattick ha atacado fuertemente este tipo de crítica en su *Nachwort a Marx, die klassische Nationalökonomie, etcétera.* (p. 127).

⁵³ Para un análisis del olvido en Marx de las industrias de servicios y su acento sobre la producción, véase GEORGE KLINE, «Some Critical Comments on Marx's Philosophy», en *Marx and the Western World*, ed. por Nicholas Lobkowitz (Notre Dame, Ind., 1967). Las observaciones de Pollock nunca se publicaron.

⁵⁴ F. POLLOCK, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917-1927)* (Leipzig, 1929).

⁵⁵ D. B. RYAZANOV, «Siebzig Jahre 'Zur Kritik der politischen Ökonomie'», *Grünbergs Archiv* XV (1930).

⁵⁶ Para una descripción de su conducta disidente en el undécimo congreso del partido en 1922, véase ADAM ULAM, *The Bolsheviks* (Nueva York, 1965), pp. 544-546.

bución» real de Stalin al pensamiento marxista. A través de la amistad de Ryazanov, Pollock pudo hablar durante su viaje con miembros de la declinante oposición dentro del partido bolchevique, además de realizar sus estudios sobre el terreno de la planificación soviética. Así las impresiones que trajo de regreso a Francfort al cabo de varios meses no fueron enteramente favorables. Su libro evitó escrupulosamente todo comentario sobre las consecuencias políticas de la revolución y las colectivizaciones forzadas de la década de 1920. En la cuestión central —la transición de una economía de mercado a otra planificada— Pollock se mostró menos un adepto entusiasta que un analista prudente y distanciado poco deseoso de formular juicios prematuros. Aquí, también, Grossmann y él hallaron causas para la disensión.

Sin embargo, sería un error caracterizar la actitud general de los miembros del Institut en 1927 frente al experimento soviético como más próxima al escepticismo de Pollock que al entusiasmo de Grossmann. Wittfogel permaneció tan determinado como antes en su apoyo, Borkenau no había tomado aún su decisión de repudiar el partido e incluso Horkheimer albergaba la esperanza optimista de que tal vez sería posible realizar el socialismo humanista en la Rusia postleninista. Uno de los aforismos publicados en *Dämmerung* pocos años después expresa los sentimientos de Horkheimer durante este período:

Aquel que es capaz de advertir la injusticia sin sentido del mundo imperialista, que de ningún modo puede explicarse por la impotencia técnica, verá los acontecimientos en Rusia como el intento doloroso, progresivo, de vencer esta injusticia, o se preguntará al menos con corazón palpitante si este intento todavía persiste. Si las apariencias hablan contra él, se aferra a la esperanza de la misma manera en que una víctima del cáncer lo hace a la dudosa noticia de que probablemente se ha encontrado una cura para su enfermedad ⁵⁷.

Hubo acaloradas discusiones secretas sobre los hallazgos de Pollock, pero nunca vieron la luz bajo la

⁵⁷ REGIUS, *Dämmerung*, pp. 152-153.

forma de letra impresa. En realidad, después de la publicación de su libro, en 1929, el Institut mantuvo un silencio oficial casi absoluto sobre los acontecimientos en la URSS, quebrado sólo por algún examen ocasional de literatura reciente de Rudolf Schlesinger, quien había sido uno de los estudiantes de Grünberg en la década del veinte⁵⁸. No fue realmente hasta una década más tarde, después de los procesos de Moscú, que Horkheimer y los demás, con la única excepción de Grossmann, abandonaron completamente su esperanza en la Unión Soviética. Incluso entonces, preocupados por problemas que se discutirán más adelante, nunca centraron la atención de la Teoría Crítica en torno al autoritarismo de izquierda en la Rusia de Stalin. La carencia de datos fue ciertamente una de las razones, pero tampoco debieran ignorarse las dificultades involucradas por un análisis marxista, aunque fuera heterodoxo, de los fracasos del comunismo.

Después de haber dicho todo lo anterior, sin embargo, debiera subrayarse que la Teoría Crítica, tal como fue articulada por ciertos miembros del Institut, contenía críticas implícitas importantes de las justificaciones ideológicas soviéticas para sus acciones. Aunque la mayoría de las figuras de la historia inicial del Institut ya mencionadas —Grünberg, Weil, Sorge, Borkeuau, Wittfogel y Grossmann— no estaba interesada en reexaminar los fundamentos del marxismo, revisión a la cual Horkheimer se mostró cada vez más inclinado, éste no careció totalmente de aliados. Pollock, aunque básicamente interesado en economía, había estudiado filosofía con Cornelius y compartía el rechazo de su amigo del marxismo ortodoxo. Cada vez más atrapado por las cuestiones administrativas del Institut después que Grünberg sufrió un ataque a fines de 1927, Pollock fue, sin embargo, capaz de sumar su voz a la de Horkheimer en los seminarios del Institut. A fines de la década del veinte se le unieron dos intelectuales más jóvenes que iban a tener una influencia creciente en los años sucesivos, Leo Lowenthal y Theodor Wiesengrund-Adorno (que después de

⁵⁸ RUDOLF SCHLESINGER, «Neue Sowjetrussische Literatur zur Sozialforschung», *ZfS* VII, 1 (1938) y VIII, 1 (1939). ~

la emigración pasó a ser conocido solamente por el nombre de su madre, Adorno).

Lowenthal, hijo de un doctor judío nacido en Francfort en 1900, como el resto prestó servicios durante la guerra antes de embarcarse en una carrera académica. Estudió literatura, historia, filosofía y sociología en Francfort, Heidelberg y Giessen, y recibió su doctorado en filosofía en Francfort en 1923 con una tesis sobre Franz von Baader. En la universidad se movió en los mismos círculos de estudiantes radicales que Horkheimer, Pollock y Weil, con quien había trabado amistad en la escuela de enseñanza media. También estuvo vinculado al grupo de intelectuales judíos que rodeaba al carismático rabí Nehemiah A. Nobel⁵⁹, que incluía figuras como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Siegfried y Ernst Simon. Fue como miembro de este último grupo, que dio origen a la famosa *Freies Jüdisches Lehrhaus* (Casa Judía Libre de Enseñanza), en 1920, que Lowenthal entró nuevamente en contacto con un amigo de sus días de estudiante, Erich Fromm, quien más tarde se incorporaría al Institut. El ingreso del propio Lowenthal a los asuntos del Institut se produjo en 1926, aunque intereses externos limitaron su participación. Continuó dando clases en el sistema prusiano de enseñanza media y prestó servicios como consejero artístico del *Volksbühne* (Tablado del Pueblo), una vasta organización liberal e izquierdista. Hacia fines de la década de 1920 escribió artículos sobre cuestiones culturales y estéticas para diversos periódicos, especialmente el del *Volksbühne*, y continuó enviando trabajos sobre filosofía judía de la religión a varias revistas. Además adquirió una experiencia editorial que resultaría muy útil cuando la *Zeitschrift für Sozialforschung* reemplazó al *Grünbergs Archiv* como órgano del Institut.

Fue como sociólogo de la literatura y estudioso de la cultura popular que Lowenthal prestó su mayor contribución al Institut después de convertirse en miembro pleno en 1930 (su título inicialmente fue el de *Hauptassistent* —primer asistente—, compartido sólo por Grossmann. Puede decirse que si en los años iniciales de su

⁵⁹ Para una descripción del rabí Nobel, véase NAHUM GLATZER, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (Nueva York, 1953), *passim*.

historia el Institut se interesó básicamente en el análisis de la subestructura socioeconómica de la sociedad burguesa, en los años posteriores a 1930 su interés primordial radicó en su superestructura cultural. En verdad, como se verá, la fórmula marxista tradicional relativa a la relación entre las dos fue cuestionada por la Teoría Crítica. Aunque haya contribuido al cambio de énfasis, Lowenthal fue menos responsable de este giro teórico que el otro elemento importante sumado al círculo del Institut a fines de la década del veinte, Theodor Wiesengrund-Adorno.

Después de Horkheimer, Adorno, como lo llamaremos en lo sucesivo, llegó a ser el hombre más estrechamente identificado con la suerte del Institut, al cual se incorporó oficialmente en 1938. En el período anterior a la emigración, sin embargo, sus energías, siempre enormes, se dividieron entre varios proyectos diferentes, algunos de los cuales lo mantuvieron alejado de Francfort. Incluso, después de su partida de Europa, cuando el Institut se convirtió en el marco institucional dominante de su obra, Adorno no se confinó en ninguna disciplina particular. Durante los años de enseñanza media había trabado amistad con Siegfried Kracauer, unos catorce años mayor que él⁶⁰. Durante más de un año pasó regularmente las tardes de los sábados con Kracauer estudiando la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, lecciones que recordaría como mucho más valiosas que las que recibió en su educación universitaria formal. El enfoque de Kracauer combinaba un interés en las ideas en sí con una profunda sociología del conocimiento. Su desconfianza de los sistemas cerrados y su énfasis sobre lo particular como opuesto a lo universal causaron una fuerte impresión en su joven amigo. Así ocurrió también con las exploraciones innovadoras de Kracauer sobre fenómenos culturales tales como el cine, que combinaban enfoques filosóficos y sociológicos de un modo que prácticamente carecía de precedentes. En años posteriores, tanto en Alemania como en Estados Unidos después que ambos emigraron, su amistad permaneció firme. Para quien esté familiarizado con el celebrado libro

⁶⁰ Para una descripción de su relación, véase THEODOR W. ADORNO, «Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer», *Noten zur Literatur III* (Francfort, 1965).

*From Caligari to Hitler*⁶¹, la similitud entre su obra y otras de Adorno que se describirán más adelante es sorprendentemente obvia.

Sin embargo, el joven Adorno estaba interesado en algo más que búsquedas intelectuales. Como Horkheimer, combinó una mente filosófica rigurosa con una sensibilidad más estética que científica. Mientras que las inclinaciones artísticas de Horkheimer lo condujeron hacia la literatura y a escribir una serie de novelas no publicadas, Adorno se sintió más profundamente atraído por la música, un reflejo del medio acendradamente musical en que había estado inmerso desde su nacimiento. Adorno, la más joven de las luminarias de la Escuela de Francfort, nació en Francfort en 1903. Su padre era un comerciante en vinos, judío asimilado y afortunado, de quien heredó un gusto por las cosas más delicadas de la vida, pero escaso interés en el comercio. Su madre parece haber ejercido un efecto más profundo sobre sus intereses fundamentales. Hija de una cantante alemana y un oficial del ejército francés (cuya ascendencia corsa y originariamente genovesa explica el nombre italiano Adorno), prosiguió una carrera como cantante de mucho éxito hasta su matrimonio. Su hermana soltera, que vivía con la familia Wiesengrund, fue una concertista de piano de talento considerable que acompañaba a la famosa cantante Adelina Patti. Con su estímulo, el joven «Teddie» empezó con el piano y estudió composición a una edad temprana, bajo la tutela de Bernhard Sekles.

Francfort, sin embargo, ofrecía poco más que una educación musical tradicional, y Adorno estaba ansioso de anegarse en la música más innovadora que salía en aquella época de Viena. En la primavera o verano de 1924 se encontró con Alban Berg en el Festival de Francfort de la Sociedad Universal de Música Alemana y quedó cautivado por tres fragmentos de su ópera todavía no representada, *Wozzeck*⁶². Inmediatamente decidió seguir a Berg a Viena y transformarse en su discípulo. Demorado sólo por sus estudios universitarios en Francfort, llegó a la capital austriaca en enero de 1925. La Viena a la cual se trasladó era menos la ciudad de Otto Bauer

⁶¹ SIEGFRIED KRACAUER, *From Caligari to Hitler* (Princeton, 1947).

⁶² ADORNO, *Alban Berg: Der Meister des kleinsten Ubergangs* (Viena, 1968), p. 20.

y Karl Renner, Rudolf Hilferding y Max Adler (el medio que Grünberg había abandonado para venir a Francfort), que la Viena apolítica, pero culturalmente radical, de Karl Krauss y el círculo de Schönberg. Una vez allí, Adorno persuadió a Berg para que lo cogiera como estudiante de composición dos veces por semana y consiguió que Eduard Steuermann lo instruyera en técnica pianística. Sus propias composiciones parecen haber sido influidas por los experimentos atonales de Schönberg, pero no por su sistema dodecafónico posterior⁶³. Además de su formación, Adorno se arregló para escribir con frecuencia para varias revistas de vanguardia, incluida *Anbruch*, de cuya redacción se hizo cargo en 1928, el año de su regreso a Francfort. Permaneció en la dirección hasta 1931, a pesar de sus renovadas responsabilidades académicas.

Los tres años de Adorno en Viena fueron mucho más que un interludio en su carrera de investigador. Arthur Koestler, quien casualmente estuvo en su misma pensión después de su llegada en 1925, recordó a Adorno como «un joven esotérico, distraído y tímido, con un encanto sutil que yo era demasiado inexperto para discernir»⁶⁴. Para Koestler, igualmente intenso, pero no tan altamente cultivado, Adorno presentaba una figura de condescendencia magistral. Incluso su maestro Berg encontró la intelectualidad intransigente de Adorno un poco desconcertante. Como Adorno admitiría más tarde, «mi propio lastre filosófico para Berg cayó a veces en la categoría de lo que él llamaba una moda...; en aquella época fui ciertamente demasiado serio y esto podía irritar a un artista maduro»⁶⁵. Sus tres años en Viena parecen haber eliminado bastante de su timidez, pero su nueva confianza no significó una disminución importante de su extremada seriedad o de su fidelidad a la más exigente de las formas culturales. En todo caso, su frecuente asistencia a las lecturas de Karl Krauss, ese inflexible mantenedor de niveles culturales, y su participación en las misteriosas discusiones musicales de la

⁶³ RENÉ LEIBOWITZ, «Der Komponist Theodor W. Adorno», en *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, ed. por Max Horkheimer (Francfort, 1963).

⁶⁴ ARTHUR KOESTLER, *Arrow in the Blue* (Nueva York, 1952), página 131.

⁶⁵ ADORNO, *Alban Berg*, p. 37.

vanguardia vienesa sólo reforzaron su predisposición en esa dirección. Nunca, durante el resto de su vida, abandonaría Adorno su elitismo cultural.

También en otro sentido los años vieneses fueron significativos en su desarrollo. Muchos años después Adorno admitiría que uno de los atractivos del círculo de Schönberg había sido su cualidad de ámbito cerrado, su exclusivismo, que le recordaba al círculo de Stefan George en Alemania⁶⁶. Una de sus desilusiones durante sus tres años en Austria fue la disolución de la unidad del círculo, que se produjo cuando la nueva esposa de Schönberg aisló a éste de sus discípulos. De no haber ocurrido esto, al menos puede conjeturárselo, Adorno podría haber elegido no retornar a Francfort. Una vez allí, por supuesto, las mismas cualidades elitistas lo arrastraron a la órbita de Horkheimer y los miembros más jóvenes del Institut.

Adorno conocía a Horkheimer desde 1922, cuando estuvieron juntos en un seminario sobre Husserl dirigido por Hans Cornelius. Ambos estudiaron también con Gelb, el psicólogo de la Gestalt. En 1924, Adorno había escrito su tesis doctoral para Cornelius sobre la fenomenología de Husserl⁶⁷. Cuando regresó de Viena, sin embargo, Cornelius se había retirado y había sido sustituido en la cátedra de filosofía por Paul Tillich⁶⁸, después de un breve intervalo durante el cual el puesto fue ocupado por Max Scheler. Tillich era un amigo íntimo de Horkheimer, Lowenthal y Pollock, y perteneció con ellos a un grupo donde se discutía regularmente y del cual formaron parte también Karl Mannheim, Kurt Riezler, Adolph Löwe y Karl Mennicke. El *Kränzchen*, como se lo llamó —una palabra antigua que significa a la vez una guirnalda pequeña y una reunión íntima—, iba a continuar en Nueva York durante varios años, después que la mayoría de sus miembros fueron forzados a emigrar. Adorno, cuando regresó a Francfort, fue bien recibido por la compañía. Con la ayuda de Tillich se convirtió en *Pri-*

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ ADORNO, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (Francfort, 1924).

⁶⁸ Para una discusión de la relación de Tillich con el Institut y de la interacción de su teología con la Teoría Crítica, véanse los recuerdos de HORKHEIMER y ADORNO en *Werk und Wirken Paul Tillichs: Ein Gedenkbuch* (Stuttgart, 1967).

vatdozent en 1931, escribiendo como *Habilitationsschrift* un estudio sobre la estética de Kierkegaard⁶⁹.

Por esta época el Institut había sufrido cambios significativos. La salud de Grünberg, después de su ataque en 1927, no había mejorado apreciablemente, y en 1929, a los sesenta y nueve años, decidió renunciar como director. Viviría hasta 1940, pero sin ninguna función ulterior en los asuntos del Institut. Los tres miembros originales del grupo eran ahora bastante mayores como para ser designados catedráticos en la universidad, el requisito para la dirección estipulado en el reglamento del Institut.

Pollock, quien había prestado servicios como jefe interino del Institut antes de la llegada de Grünberg y después de su enfermedad, aceptó continuar a cargo de los asuntos administrativos. Weil, como se observó antes, había seguido siendo un *Privatgelehrter* (investigador privado), sin ser «habilitado» como *Privatdozent* o «berufen» como profesor⁷⁰. Aunque siguió dirigiendo las cuestiones financieras del Institut y ocasionalmente publicó algún artículo en el *Grünbergs Archiv*⁷¹, sus intereses se orientaron en otra dirección. En 1929 dejó el Institut para trasladarse a Berlín, donde trabajó con dos editoriales, la izquierdista Malik Verlag y la más científica Soziologische Verlagsanstalt, y también colaboró con el radical Teatro Piscator. En 1930 se embarcó en Alemania rumbo a la Argentina para atender los negocios de la familia, de los cuales, como mayor de los dos hijos de Hermann Weil, se había hecho cargo después de la muerte de su padre en 1927, responsabilidad que asumió muy a regañadientes. En cualquier caso, a partir de 1923, Weil ya no había estado en el centro del trabajo creativo del Institut, sintiéndose, como era el caso, más atraído por las cuestiones prácticas que por las teóricas. En años posteriores esporádicamente retornaría al Institut y fielmente contribuiría a resolver sus problemas financieros, pero nunca fue realmente un candidato a la dirección, ni se propuso serlo.

⁶⁹ ADORNO, *Kierkegaard, Konstruktion des Aesthetischen* (Tubinga, 1933; ed. revisada, Francfort, 1966).

⁷⁰ Para una explicación de estos términos, véase nota al pie de pp. 30-31.

⁷¹ F. WEIL, «Rosa Luxemburg über die Russische Revolution», *Grünbergs Archiv* XIII (1928), y «Die Arbeiterbewegung in Argentinien», *idem* XI (1925).

Horkheimer era, por tanto, la elección clara para suceder a Grünber. Aunque no había sido una presencia dominante en el Institut durante sus años iniciales, su estrella había ascendido durante la dirección interina de su amigo Pollock. En 1929, con el apoyo de Tillich y otros miembros del departamento de filosofía, se estableció una nueva cátedra de «filosofía social» para Horkheimer, la primera de su clase en una universidad alemana. Weil había convencido al Ministerio de Educación para que transformara la cátedra de Grünberg en una cátedra de ciencias políticas, dotada por su padre para el nuevo fin. Como parte del convenio, prometió contribuir para la creación de otra cátedra de economía que vendría a ocupar desde Kiel Adolph Löwe, un amigo de Horkheimer desde la infancia. *Los orígenes de la filosofía burguesa de la Historia*⁷², un estudio de Maquiavelo, Hobbes, Vico y otros primitivos filósofos burgueses de la historia, sirvió como credencial erudita de Horkheimer para su nueva posición. Con la llegada de Horkheimer, que entonces tenía sólo treinta y cinco años, a su dirección, en julio de 1930, el Institut für Sozialforschung entró en su período de mayor productividad, más impresionante todavía si se lo considera en el contexto de la emigración y la desorientación cultural que pronto sobrevinieron.

En enero de 1931, Horkheimer se instaló oficialmente en su nuevo puesto. En las ceremonias de apertura, habló sobre «Las condiciones actuales de la filosofía social y la tarea de un instituto de investigación social»⁷³. Las diferencias entre su enfoque y el de su predecesor se pusieron inmediatamente de manifiesto. En vez de meramente titularse un buen marxista, Horkheimer se volvió hacia la historia de la filosofía social para poner su situación actual en perspectiva. Comenzando por el apoyo de la teoría social en el individuo, que había caracterizado inicialmente al idealismo alemán, rastreó su evolución a través del sacrificio hege-

⁷² HORKHEIMER, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930).

⁷³ «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», *Frankfurter Universitätsreden*, XXVII (Frankfurt, 1931).

liano del individuo al Estado y el colapso subsiguiente de la fe en la totalidad objetiva, expresado por Schopenhauer. Se volvió luego hacia teóricos sociales más recientes, como los neokantianos de Marburgo y los abogados del totalismo social como Othmar Spann, todos los cuales, arguyó, habían intentado superar el sentimiento de pérdida que acompañó al colapso de la síntesis clásica. Scheler, Hartmann y Heidegger, agregó, compartían este anhelo de retornar al alivio de las unidades significativas. La filosofía social, como Horkheimer la veía, no sería una simple *Wissenschaft* (ciencia) en busca de una verdad inmutable. Debía ser más bien entendida como una teoría materialista enriquecida y suplementada por el trabajo empírico, del mismo modo que la filosofía natural estaba dialécticamente relacionada a disciplinas científicas individuales. El Institut, en consecuencia, continuaría diversificando sus esfuerzos sin perder de vista sus objetivos interdisciplinarios, sintéticos. Con esta finalidad, Horkheimer apoyó el mantenimiento de la unipersonal «dictadura del director» de Grünberg.

En la conclusión de sus observaciones, Horkheimer delineó la primera tarea del Institut bajo su dirección: un estudio de las actitudes de los obreros y empleados frente a una diversidad de cuestiones en Alemania y el resto de la Europa desarrollada. Sus métodos incluirían el empleo de estadísticas públicas y cuestionarios respaldados por una interpretación económica, psicológica y sociológica de los datos. Como ayuda para recoger los materiales, anunció, el Institut había aceptado el ofrecimiento de Albert Thomas, el director de la Organización Internacional del Trabajo, para establecer una filial del Institut en Ginebra. Esta fue la primera de una serie de filiales establecidas fuera de Alemania en años sucesivos. La decisión de aceptar el ofrecimiento de Thomas estuvo influida por algo más que el deseo de recoger datos, ya que la ominosa situación política en Alemania indicaba que el exilio podría ser una necesidad en el futuro. Se asignó así a Pollock la tarea de establecer una oficina permanente en Ginebra; Kurt Mandelbaum, su asistente, se marchó con él. Una vez que la oficina quedó firmemente establecida, en 1931, la parte principal de la dotación del Institut fue silen-

ciosamente transferida a una compañía en un país neutral, Holanda.

Otros cambios siguieron a la designación de Horkheimer como director. El *Grünbergs Archiv* dejó de aparecer, veinte años y quince volúmenes después de su aparición inicial en 1910. El *Archiv* había servido como vehículo para una diversidad de puntos de vista diferentes tanto dentro como fuera del Institut, reflejando todavía el arraigo de Grünberg en el mundo del marxismo austríaco. Se experimentó la urgente necesidad de una publicación que fuera más exclusivamente la voz del Institut. Horkheimer, cuya inclinación a la concisión se expresó en el gran número de aforismos que escribió durante este período, sentía antipatía por los tomos voluminosos tan característicos de la erudición alemana. Aunque en 1931 apareció un tercer volumen de la serie de publicaciones del Institut, *Economía y sociedad en China*⁷⁴, de Wittfogel, el énfasis se desplazó ahora hacia el ensayo. Fue a través de los ensayos que aparecieron en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, algunos casi monográficos por su extensión, que el Institut presentaría la mayor parte de su trabajo al mundo en el curso de la década siguiente. Exhaustivamente evaluados y criticados por otros miembros del Institut antes de aparecer, muchos artículos fueron casi tanto producciones colectivas como obras individuales. La *Zeitschrift*, en palabras de Leo Lowenthal, fue «menos un foro para distintos puntos de vista que una plataforma para las convicciones del Institut»⁷⁵, aun cuando otros autores continuaran enviando artículos ocasionales. Las decisiones editoriales quedaron finalmente en manos de Horkheimer, aunque Lowenthal, apoyándose en sus años de experiencia en la materia, sirvió como jefe de redacción y fue enteramente responsable de la extensa sección de reseñas. Una de las primeras tareas de Lowenthal fue realizar un viaje por avión para ver a Leopold von Wiese, el decano de los sociólogos alemanes, para asegurarle que la *Zeitschrift* no competiría con sus propios *Kölner*

⁷⁴ K. A. WITTFOGEL, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (Leipzig, 1931). Para una evaluación reciente de la obra de Wittfogel, véase IRVING FETSCHER, «Asien in Lichte des Marxismus: Zu Karl Wittfogels Forschungen über die orientalischen Despotie», *Merkur*, XX, 3 (marzo de 1966).

⁷⁵ Entrevista con Lowenthal, agosto de 1968.

Viertelsjahrshefte für Soziologie (Cuadernos Trimestrales de Sociología de Colonia).

Como explicó Horkheimer en el prefacio del primer número ⁷⁶, la *Sozialforschung* no era idéntica al tipo de sociología practicada por Von Wiese y otros académicos alemanes más tradicionales. Siguiendo a Gerlach y Grünberg, Horkheimer subrayó la naturaleza interdisciplinaria, sinóptica, del trabajo del Institut. Subrayó particularmente la función de la psicología social para superar la división entre individuo y sociedad. En el primer artículo, a continuación, «Observaciones sobre ciencia y crisis» ⁷⁷, desarrolló la conexión entre la fragmentación actual del conocimiento y las condiciones sociales que ayudaron a producirla. Una estructura global a la vez cosmopolita y arcaica, arguyó, había promovido un estado confuso de conocimiento. Sólo mediante la superación del apoyo fetichista del conocimiento científico en la conciencia pura, y mediante el reconocimiento de las circunstancias históricas concretas que condicionaban todo pensamiento, podría superarse la crisis actual. La ciencia no debía ignorar su propia función social, puesto que sólo haciéndose consciente de su función en la crítica situación presente podría sumar su contribución a las fuerzas que provocarían los cambios necesarios.

Las contribuciones al primer número de la *Zeitschrift* reflejaban la diversidad de la *Sozialforschung*. Grossmann escribió una vez más sobre Marx y el problema del colapso del capitalismo ⁷⁸. Pollock discutió la depresión y las posibilidades de una economía planificada dentro de un marco capitalista ⁷⁹. Lowenthal delineó las tareas de una sociología de la literatura, y Adorno hizo otro tanto, en el primero de dos artículos, en relación a la música ⁸⁰. Los dos ensayos restantes trataron

⁷⁶ HORKHEIMER, «Vorwort», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

⁷⁷ HORKHEIMER, «Bemerkungen über Wissenschaft und Krise», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

⁷⁸ GROSSMANN, «Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisisproblem», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

⁷⁹ POLLOCK, «Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

⁸⁰ LEO LOWENTHAL, «Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur», y ADORNO, «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

sobre la dimensión psicológica de la investigación social: uno del propio Horkheimer sobre «Historia y psicología»⁸¹, y el segundo de un nuevo miembro del Institut, Erich Fromm⁸². (En el capítulo tercero hay un análisis detenido de la integración de psicoanálisis y marxismo hegelianizado llevada a cabo por el Institut.) Lowenthal, quien era amigo de Fromm desde 1916, lo introdujo como uno de los tres psicoanalistas incorporados al círculo del Institut al comenzar la década del treinta. Los otros dos fueron Karl Landauer, el director del Instituto Psicoanalítico de Francfort, que estaba asociado con el Institut, y Heinrich Meng. Las contribuciones de Landauer a la *Zeitschrift* se limitaron a la sección de reseñas. (En el primer número se halló muy bien acompañado; entre los restantes comentaristas estaban Alexandre Koyré, Kurt Lewin, Karl Korsch y Wilhelm Reich.) Meng, aunque más interesado en higiene mental que en psicología social, ayudó a organizar seminarios y envió reseñas sobre temas relacionados con los intereses del Institut.

Con la entrada del psicoanálisis en el Institut quedó claramente clausurada la era de Grünberg. En 1932, la publicación de una *Festschrift*⁸³, compilada con motivo del septuagésimo aniversario de Grünberg, dio evidencia adicional de la transición. Pollock, Horkheimer, Wittfogel y Grossmann, todos enviaron artículos, pero la mayoría de los trabajos estaban firmados por amigos más antiguos de los días vieneses de Grünberg, tales como Max Beer y Max Adler. El cambio simbolizado de este modo recibió nuevos ímpetus con la aceptación a fines de 1932 de un nuevo miembro, Herbert Marcuse, quien llegaría a convertirse en uno de los principales arquitectos de la Teoría Crítica.

Marcuse había nacido en Berlín en 1898, en una familia de judíos asimilados, como la mayoría de los demás. Después de completar su servicio militar durante la guerra, se mezcló fugazmente en política en un Consejo de Soldados de Berlín. En 1919 abandonó

⁸¹ HORKHEIMER, «Geschichte und Psychologie», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

⁸² ERICH FROMM, «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

⁸³ *Festschrift für Carl Grünberg: Zum 70. geburtstag* (Leipzig, 1932).

el partido socialdemócrata, al cual se había unido dos años antes, para protestar contra su traición al proletariado. Después del fracaso subsiguiente de la revolución alemana, dejó la política completamente para estudiar filosofía en Berlín y Friburgo, donde recibió su doctorado con una disertación sobre el *Künstlerroman* (novelas en las que los artistas desempeñaron papeles claves). Durante los próximos seis años ensayó la venta de libros y las actividades editoriales en Berlín. En 1929 regresó a Friburgo, donde estudió con Husserl y Heidegger, quienes ejercieron ambos un impacto considerable sobre su pensamiento. Durante este período Marcuse publicó por primera vez varios artículos sobre *Philosophische Hefte* de Maximilian Beck y *Die Gesellschaft* de Rudolf Hilferding. Su primer libro, *La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de la historicidad*⁸⁴, apareció en 1932, mostrando las huellas de su mentor Heidegger, para quien lo había preparado como *Habilitationschrift*. Antes de que Heidegger pudiera tomar a Marcuse como asistente, sin embargo, sus relaciones se volvieron tensas: las diferencias políticas entre el estudiante con inclinaciones marxistas y el profesor cada vez más derechista fueron sin duda una de las causas. Sin perspectivas de trabajo en Friburgo, Marcuse abandonó esa ciudad en 1932. El *Kurator* de la Universidad de Francfort, Kurt Riezler, a quien Husserl había pedido que intercediera por Marcuse, lo recomendó a Horkheimer.

En el segundo número de la *Zeitschrift* Adorno reseñó *La Ontología de Hegel* y halló su alejamiento de Heidegger promisorio. Marcuse, escribió, estaba alejándose de «El Significado del Ser» hacia la amplitud del ser-en-el-mundo (*Seienden*), de la ontología fundamental hacia la filosofía de la historia, de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) hacia la historia»⁸⁵. Aunque Adorno sentía que pasaría un tiempo antes de que Marcuse pudiera despojarse totalmente de su servidumbre a Heidegger, la posibilidad de una integración afortunada de su aproximación a la filosofía con la del Institut le pareció favorable. Horkheimer estuvo de acuerdo, y así en 1933

⁸⁴ HERBERT MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Francfort, 1932).

⁸⁵ ADORNO, reseña de *Hegels Ontologie*, *ZfS*, I, 3 (1932), p. 410.

Marcuse se sumó a quienes en el Institut estaban comprometidos con una comprensión más bien dialéctica que mecanicista del marxismo. Fue inmediatamente asignado a la oficina de Ginebra.

Con la ascensión de los nazis al poder, el 30 de enero de 1933, el futuro de una organización declaradamente marxista, donde trabajaban casi exclusivamente hombres de ascendencia judía —al menos según los criterios nazis— tenía que ser obviamente sombrío. Horkheimer había pasado la mayor parte de 1932 en Ginebra, donde cayó enfermo con difteria. Poco antes de la llegada de Hitler al poder regresó a Francfort, trasladándose con su esposa de su casa en el suburbio de Kronberg a un hotel cerca de la estación ferroviaria de Francfort. Durante febrero, el último mes del semestre invernal, suspendió sus lecciones de lógica para hablar sobre la cuestión de la libertad, que en verdad se estaba haciendo cada vez más cuestionable a medida que pasaban los días. En marzo se deslizó por la frontera a Suiza, justo cuando el Institut era cerrado por «tendencias hostiles al Estado». La mayor parte de la biblioteca del Institut en el edificio de la Victoria-Allee, entonces más de sesenta mil volúmenes, fue confiscada por el gobierno; la transferencia de la dotación del Institut dos años antes impidió una confiscación similar de los recursos financieros. El 13 de abril Horkheimer tuvo el honor de figurar entre los primeros miembros de la facultad formalmente destituidos en Francfort, junto con Paul Tillich, Karl Mannheim y Hugo Sinzheimer⁸⁶.

En esa época ya todo el personal oficial del Institut había abandonado Francfort. La única excepción fue Wittfogel, quien regresó a Alemania desde Suiza y fue arrojado en marzo a un campo de concentración a causa de sus actividades políticas. Su segunda esposa, Olga Lang (originariamente Olga Joffé), que llegaría más tarde a convertirse en una experta en cuestiones chinas y en asistente del Institut, trabajó para lograr su libera-

⁸⁶ Para una lista de los profesores «purgados» de las universidades alemanas, véase *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969), p. 234.

ción, como lo hicieron sus amigos R. H. Tawney en Inglaterra y Karl Haushofer en Alemania. La libertad de Wittfogel fue concedida finalmente en noviembre de 1933, y se le permitió emigrar a Inglaterra. Poco después, se reunió con el resto en Estados Unidos. Adorno, cuya actitud política era menos polémica que la de Wittfogel, conservó su residencia en Alemania, aunque pasó la mayor parte de los cuatro años siguientes en Inglaterra estudiando en el Merton College, en Oxford. Grossmann halló refugio en París durante tres años, y fue luego a Inglaterra, donde pasó de modo más bien desdichado el año 1937, antes de trasladarse finalmente a Estados Unidos. Lowenthal permaneció en Francfort sólo hasta el 2 de marzo, cuando siguió a Marcuse, Horkheimer y otras figuras del Institut a Ginebra. Fue el último en partir antes de que el Institut fuera clausurado. Pollock estaba efectivamente ya en el exilio cuando los nazis tomaron el poder, aunque ignorante de que éste iba a durar casi dos décadas y a extenderse por dos continentes.

En febrero de 1933, la filial de Ginebra, dirigida por un consejo de veintiún miembros⁸⁷, se convirtió en el centro administrativo del Institut. En reconocimiento de su carácter europeo, asumió el nombre de Société Internationale de Recherches Sociales (Sociedad Internacional de Investigaciones Sociales), con Horkheimer y Pollock como «presidentes»; en años posteriores serían designados como sus sucesores Lowenthal, Fromm y Sternheim⁸⁸. La «Escuela de Francfort» era ahora no sólo suiza, sino también francesa e inglesa, ya que ofrecimientos de ayuda de amigos en París y Londres condujeron a la fundación de pequeñas filiales en esas ciudades en 1933. Celestin Bouglé, un antiguo estudiante de Durkheim y director del Centre de Documentation de la Ecole Supérieure desde 1920, sugirió a Horkheimer que podría encontrarse espacio para el Institut en sus

⁸⁷ Charles Beard, Celestin Bouglé, Alexander Farquharson, Henryk Grossmann, Paul Guggenheim, Maurice Halbwachs, Jean de la Harpe, Max Horkheimer, Karl Landauer, Lewis L. Lorwin, Robert S. Lynd, Robert M. MacIver, Sidney Webb (Lord Passfield), Jean Piaget, Friedrich Pollock (presidente del consejo), Raymond de Saussure, Georges Scelle, Ernst Schachtel, Andries Sternheim, R. H. Tawney y Paul Tillich.

⁸⁸ Carta de Horkheimer a Lowenthal, 17 de abril de 1934.

oficinas en la Rue d'Ulm. Aunque políticamente proudhoniano (estaba afiliado al partido socialista radical), y así poco favorable a la orientación marxista del trabajo del Institut, Bouglé se mostró dispuesto a omitir la política en consideración a los aprietos del Institut. Maurice Halbwachs, otro prominente discípulo de Durkheim en la Universidad de París, y George Scelle, quien enseñaba Derecho en París cuando no estaba en La Haya como abogado francés en la Corte Internacional, se unió a Bouglé como copatrocinador del movimiento. Vino el apoyo ulterior de Henri Bergson, quien había quedado impresionado por la labor del Institut. Hubo en Londres una propuesta similar de Alexander Farquharson, director de la *Sociological Review*, quien pudo suministrarles algunas habitaciones en Le Play House. Sidney Webb, R. H. Tawney, Morris Ginsberg y Harold Laski sumaron sus voces a la de Farquharson, y se estableció una pequeña oficina hasta que la falta de fondos obligó a cerrarla en 1936.

Entretanto, el editor de Leipzig de la *Zeitschrift*, C. L. Hirschfeld, informó a Horkheimer que no podía arriesgarse a continuar publicándola. Bouglé sugirió como sustituto a la Librairie Felix Alcan, de París. La sugerencia fue aceptada, y comenzó una conexión que duraría hasta 1940, cuando los nazis una vez más estuvieron en condiciones de intimidar a un editor de la *Zeitschrift*.

Con el primer número de la *Zeitschrift* aparecido en París, en septiembre de 1933, quedó definitivamente cerrado el período alemán inicial del Institut. En la breve década transcurrida desde su fundación había aglutinado a un grupo de intelectuales jóvenes con talentos diversos deseosos de coordinarlos y ponerlos al servicio de la investigación social tal como el Institut la concebía. Los primeros años en Francfort estuvieron dominados por las opiniones de Grünberg, ya descritas, pero bajo su dirección el Institut ganó una solidaridad estructural y un apoyo en la vida intelectual de Weimar. Aunque concentrado en la investigación, ayudó a formar estudiosos del calibre de Paul Baran⁸⁹, quien en 1930

⁸⁹ Según Paul Sweezy, «no cabe duda de que la evolución intelectual de Paul estuvo profunda y permanentemente influida por sus experiencias y asociaciones en Francfort» («Paul Alexander Baran: A Personal Memoir», *Monthly Review*, XVI, 11 [mar-

trabajó en un proyectado segundo volumen del estudio de Pollock sobre la economía soviética. Hans Gerth, Gladys Meyer y Josef Dünner fueron otros de los estudiantes durante los años anteriores a la emigración que más tarde habían de causar un impacto sobre las ciencias sociales americanas. (Dünner, vale la pena señalar de pasada, escribió en 1937 un *roman à clef* titulado *If I Forget Thee...*, en el que varias figuras del Institut aparecen bajo seudónimo)⁹⁰. Además, todos los miembros del Institut participaron activamente en las discusiones sobre el futuro del socialismo, que atrajeron a luminarias de Francfort tales como Henrik de Man y Paul Tillich. La independencia conferida por la generosidad de Hermann Weil permitió al Institut permanecer al margen de obligaciones académicas o políticas, incluso después de su muerte, en 1927. También garantizó la preservación de su identidad en el exilio, en una época en que otros investigadores refugiados se vieron en la necesidad de volver a establecerse en un mundo extraño sin respaldo financiero. Una contribución adicional de 100.000 dólares, hecha por Felix Weil cuando se reincorporó al Institut en Nueva York en 1935, ayudó a mantener la seguridad financiera durante la década del treinta.

La sensación de destino compartido y propósito común que impresiona al observador como una de las características principales del Institut —especialmente después que Horkheimer se convirtió en su director— se transfirió a los nuevos hogares del Institut en parte gracias a su buena fortuna financiera. La intención de los miembros fundadores había sido crear una comunidad de investigadores cuya solidaridad serviría como una anticipación microcósmica de la sociedad fraternal del futuro. La *Zeitschrift*, como se ha mencionado anteriormente, ayudó a cimentar el sentido de identidad del grupo; y la experiencia común del exilio forzado y el reagrupamiento en el extranjero contribuyeron considerablemente a fortalecer este sentimiento. Dentro del mismo Institut, un grupo más pequeño integrado por

zo de 1965], p. 32). La amistad de Baran con miembros del Institut continuó después de su llegada a Estados Unidos en 1939. Su muerte imprevista en 1964 se produjo en la casa de Leo Lowenthal en San Francisco.

⁹⁰ JOSEF DÜNNER, *If I Forget Thee...* (Washington, D. C., 1937).

Pollock, Lowenthal, Adorno, Marcuse y Fromm, se había reunido en torno a Horkheimer. Es en realidad su trabajo, enraizado en la tradición central de la filosofía europea, abierto a las técnicas empíricas contemporáneas y dirigido a cuestiones sociales actuales lo que formó el núcleo de las realizaciones del Institut.

Si uno busca un hilo común que atravesase las biografías individuales del círculo interior, el primero en venir inmediatamente a la mente es su nacimiento en familias judías de clase media o alta clase media (en el caso de Adorno, sólo uno de los padres era judío). Aunque éste no es el lugar para iniciar un análisis exhaustivo del judío radical en la República de Weimar, deberían formularse unas pocas observaciones. Como se señaló antes, uno de los argumentos empleados por Felix Weil y Pollock para persuadir a Hermann Weil de que dotara al Institut había sido la necesidad de estudiar el antisemitismo en Alemania. Sin embargo, no fue hasta 1940 que esta tarea comenzó realmente. Si uno tuviera que caracterizar la actitud general del Institut frente a la «cuestión judía», tendría que verla como similar a la expresada por otro judío radical casi un siglo antes, Karl Marx. En ambos casos el tema religioso o étnico estaba claramente subordinado a lo social. En *Dämmerung*, Horkheimer atacó a los judíos capitalistas que estaban contra el antisemitismo simplemente porque planteaba una amenaza económica. «La disposición a sacrificar vida y propiedad por una creencia —escribió—, queda atrás, junto con las bases materiales del ghetto. Con el judío burgués, la jerarquía de los dioses ya no es ni judía ni cristiana, sino burguesa... El revolucionario judío, como el 'ario', arriesga su propia vida por la libertad de la humanidad»⁹¹. Hay una evidencia ulterior de esta falta de énfasis en lo estrictamente judío como opuesto a la opresión social en su indiferencia frente al sionismo como solución al problema de los judíos⁹².

⁹¹ HORKHEIMER (Regius), *Dämmerung*, p. 80.

⁹² No fue hasta después de la guerra que Horkheimer arribó a la melancólica conclusión de que el sionismo había sido el único medio para que los judíos consiguieran salir de Europa.

En realidad, los miembros del Institut se sentían ansiosos de negar toda significación a sus raíces étnicas, posición que en la mayoría de los casos no ha sufrido la erosión del tiempo. Weil, por ejemplo, en su extensa correspondencia con el autor de este libro, ha negado arduosamente toda insinuación de que el judaísmo —definido religiosa, étnica o culturalmente— hubiera ejercido una influencia cualquiera sobre la selección de los miembros del Institut o el desarrollo de sus ideas. También ha insistido en que la asimilación de los judíos en Weimar había ido tan lejos que «la discriminación contra judíos se había limitado a un 'nivel de club social'»⁹³, con el resultado de que el desinterés del Institut hacia la «cuestión judía» estaba justificado por su desaparición práctica. Que el Institut fuera fundado un año después de que el ministro de Asuntos Exteriores de Alemania, Walter Rathenau, hubiera sido asesinado principalmente a causa de sus raíces étnicas, parece no haber tenido impacto alguno sobre los judíos «asimilados» conectados con el Institut. Wittfogel, uno de sus miembros gentiles, ha corroborado esta ceguera general, afirmando que él fue una de las pocas excepciones que reconocieron la precariedad de la posición de los judíos, incluso de los más asimilados⁹⁴. Lo que sorprende al observador corriente es la intensidad con que muchos de los miembros del Institut negaron, y en algunos casos todavía niegan, toda significación a su identidad judía. Los judíos alemanes asimilados, se ha observado con frecuencia, quedaron sorprendidos por la facilidad con que la sociedad alemana aceptó las medidas antisemitas de los nazis. El autoengaño en este sentido persistió en algunos casos hasta el momento de la guerra. Incluso un realista tan obstinado como Franz Neumann pudo escribir en *Behemoth* que «el pueblo alemán es el menos antisemita de todos»⁹⁵. Su evaluación de la situación pa-

Véase su «Über die deutschen Juden», en su *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Francfort, 1967), p. 309.

⁹³ Carta de Weil al autor, 1 de junio de 1969.

⁹⁴ Conversación con Wittfogel en Nueva York, 21 de junio de 1971.

⁹⁵ FRANZ NEUMANN, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944* (Nueva York, ed. revisada, 1944), p. 121.

rece haber sido compartida por casi todos sus colegas del Institut.

Frente a este vehemente rechazo de la significación del judaísmo en sus formaciones, pueden buscarse sólo formas indirectas en las que éste podría haber desempeñado una función. Ciertamente, el impacto abierto del judaísmo como un sistema de creencias parece haber sido insignificante. Las dos posibles excepciones a esto fueron Leo Lowenthal y Erich Fromm, quienes participaron activamente en el grupo vinculado a la Lehrhaus de Francfort. Lowenthal fue uno de los que contribuyeron a la *Festschrift* dedicado al rabino Nobel en 1921, escribiendo sobre lo demoníaco en la religión⁹⁶. Continuó colaborando en publicaciones del tipo de *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt* hasta 1930, aunque por aquella época su período verdaderamente religioso ya hubiera quedado atrás. Pero sería extremadamente difícil de todos modos hallar ecos del interés de Lowenthal en el judaísmo en el trabajo que hizo para el Institut. Fromm, por otro lado, ha sido caracterizado a menudo como si en su obra expresara versiones secularizadas de temas judíos, incluso después de haber dejado la ortodoxia, a mediados de la década del veinte⁹⁷. Se han establecido frecuentes comparaciones entre su obra y la de otros miembros del grupo de la Lehrhaus, particularmente Martin Buber. Se advertirán estas similitudes más claramente en el capítulo tercero. Sólo Lowenthal y Fromm (junto con Walter Benjamin, quien escribiría para la *Zeitschrift* en años posteriores) evidenciaron algún interés real en los temas teológicos judíos. Para el resto, el judaísmo era un libro cerrado.

Si el contenido intelectual manifiesto del judaísmo no cumplió ningún papel en el pensamiento de la mayoría de los miembros del Institut, es necesario recurrir a explicaciones culturales o sociológicas más amplias. En su estudio reciente sobre los literatos predominantemente judíos y de izquierda que escribieron para el periódico berlinés *Die Weltbühne*, Istvan Deak ha tenido

⁹⁶ L. LOWENTHAL, «Das Dämonische», en *Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum fünfzigsten Geburtstag* (Francfort, 1921).

⁹⁷ Véase, por ejemplo, EDGAR FRIEDENBERG, «Neo-Freudianism and Erich Fromm», *Commentary* XXXIV, 4 (octubre de 1962), o MAURICE S. FRIEDMAN, *Martin Buber, the Life of Dialogue* (Nueva York, 1960), pp. 184-185.

que plantearse interrogantes similares a los suscitados por el estudio de la Escuela de Francfort. Correctamente ha notado que el elevado porcentaje de judíos en la izquierda de Weimar —el círculo de *Die Weltbühne* era mucho mayor que el del Institut, pero todavía se mantenía la misma correlación— no fue mera coincidencia. Se debía, escribió, «a una evolución específica: su reconocimiento del hecho de que las carreras científicas, artísticas o comerciales no ayudan a resolver el problema judío, y que si la Alemania de Weimar quería acabar con el antisemitismo alemán, tendría que sufrir una transformación terrible»⁹⁸. Sin embargo, los miembros de la Escuela de Francfort niegan haber efectuado nunca ese reconocimiento. «Todos nosotros —ha escrito Pollock— hasta los últimos años anteriores a Hitler carecimos de sentimientos de inseguridad originados en nuestra ascendencia étnica. A menos que estuviéramos dispuestos a pasar por el bautismo, ciertas posiciones en los negocios y servicios públicos nos estaban vedadas, por eso nunca nos molestó. Y bajo la República de Weimar muchas de estas barreras habían sido eliminadas»⁹⁹. Así, resulta difícil atribuir su radicalismo a una conciencia clara del socialismo como única solución para un sentimiento de opresión étnica profundamente experimentado.

Y, sin embargo, pese a todas sus afirmaciones de asimilación total y sobre la falta de discriminación en Weimar, no puede evitarse la sensación de que protestaban demasiado. Si Weimar era en efecto un medio en el cual el antisemitismo estaba desapareciendo, lo cual parece dudoso, debe recordarse que todos los miembros del Institut crecieron antes de la primera guerra mundial, en una Alemania muy diferente. Incluso los judíos más asimilados en la Alemania guillermiana tienen que haberse sentido de algún modo separados de sus congéneres gentiles, y haber alcanzado la madurez en esta atmósfera seguramente tiene que haber dejado su huella. La sensación de representación que tiene que haber experimentado el judío deseoso de olvidar sus orígenes sólo pudo haber dejado un residuo de amargura, que podría

⁹⁸ ISTVAN DEAK, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals* (Berkeley y Los Angeles, 1968), p. 29.

⁹⁹ Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

fácilmente alimentar una crítica radical de la sociedad en su conjunto. Esto no significa que el programa del Institut tenga que ser solamente, o ni siquiera predominantemente, atribuido a las raíces étnicas de sus miembros, sino meramente argüir que ignorarlos por completo sería perder de vista uno de los factores que contribuyeron a conformarlo.

Una vez en Estados Unidos, podría anotarse entre paréntesis, los miembros del Institut se tornaron más sensibles a la cuestión judía. Pollock, por ejemplo, pidió a Adorno que eliminara el Wiesengrund de su apellido, porque había demasiados nombres judíos en la nómina del Institut¹⁰⁰. Paul Massing, uno de los pocos gentiles en su interior, ha dicho que no ser judío fue un factor trivial, pero no obstante significativo para mantenerlo separado de sus colegas¹⁰¹. Paradójicamente la asimilación fue más difícil en Estados Unidos que en la Alemania prenatal, o así al menos lo sintieron muchos de sus miembros.

Aparte de la explicación sociológica del efecto de sus orígenes, hay también una cultural. Jürgen Habermas ha afirmado recientemente que existe una sorprendente semejanza entre ciertos rasgos en la tradición cultural judía y otros de la del idealismo alemán, cuyas raíces han sido detectadas a menudo en el pietismo protestante¹⁰². Una similitud importante, especialmente crucial para comprender la Teoría Crítica, radica en la vieja idea cabalística de que la única forma de aproximarse a Dios reside antes en el lenguaje que en las imágenes. La distancia entre el hebreo, el lenguaje sagrado y el habla profana de la diáspora causó un impacto sobre los judíos que desconfiaban del universo corriente del

¹⁰⁰ Entrevista con Pollock, marzo de 1969. Muchos años más tarde, Adorno defendió indirectamente su cambio de nombre en un memorándum que escribió para el proyecto del Institut sobre el antisemitismo en la clase obrera. «La idea de que los judíos debieran mostrarse más orgullosos conservando sus nombres no es sino una transparente racionalización del deseo de que salgan a la luz a fin de que pueda reconocérselos y perseguírseles más fácilmente» (3 de noviembre de 1944, memorándum en poder de Paul Lazarsfeld).

¹⁰¹ Entrevista con Paul Massing en Nueva York, 25 de noviembre de 1970.

¹⁰² JÜRGEN HABERMAS, «Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen», *Philosophisch-politische Profile* (Frankfort, 1971). (En preparación en Taurus Ediciones.)

discurso. Esto, ha argüido Habermas, presenta un paralelo con la crítica idealista de la realidad empírica, que alcanzó su apogeo en la dialéctica hegeliana. Aunque no pueda trazarse una línea muy exacta desde los antecedentes judíos de la Escuela de Francfort hasta su teoría dialéctica, quizá existió alguna predisposición. Podría decirse otro tanto de su rápida aceptación del psicoanálisis, que resultó especialmente simpático a los intelectuales judíos asimilados. (Esto no quiere decir, por supuesto, que el freudismo fuera una «psicología judía», como la denominaron los nazis, sino meramente sugerir una posible filiación.)

Debe mencionarse otro factor importante. Dentro de la propia comunidad judía alemana, a menudo hubo disputas entre padres e hijos sobre el contenido del judaísmo y el futuro del pueblo judío. A veces esto se resolvió de maneras peculiares. En su ensayo sobre Walter Benjamin, cuyo conflicto con su padre fue particularmente agudo, Hannah Arendt ha escrito: «Por lo común estos conflictos se resolvieron con la afirmación de los hijos acerca de su propia genialidad, o en el caso de numerosos comunistas de hogares acaudalados, de estar consagrados al bienestar de la humanidad —en cualquier caso, a una aspiración a cosas más elevadas que hacer dinero—, y los padres estaban más que deseosos de conceder que esto era una excusa válida para no ganarse la vida por sí mismos»¹⁰³. Como en tantos otros casos, el propio Benjamin fue una excepción a la regla, ya que sus padres rehusaron mantenerlo, a diferencia de los de los demás. Hermann Weil puede haber sido un afortunado comerciante en granos argentino más interesado en los beneficios que en la revolución, pero se mostró dispuesto a apoyar el radicalismo de su hijo con considerable generosidad. Tampoco las relaciones de Horkheimer con su padre parecen haber sufrido permanentemente después de la fricción inicial producida por su decisión de no seguir a su padre en las actividades industriales¹⁰⁴. El único período real de distanciamiento

¹⁰³ HANNAH ARENDT, Introducción a *Illuminations* de Walter Benjamin, trad. de Harry Zohn (Nueva York, 1968), p. 29.

¹⁰⁴ Adolph Lowe, un amigo de la infancia de Stuttgart, recuerda que Horkheimer y Adorno, cuando se hallaban en Inglaterra, enviaron a sus padres un ultimátum: o se les permitía retornar a Alemania para comenzar sus estudios o emigrarían.

entre ellos sobrevino cuando Horkheimer se enamoró de la secretaria de su padre, una gentil ocho años mayor que él. Se casaron en marzo de 1926, por la misma época en que comenzó a enseñar en la universidad. Como ha recordado Pollock, «las fricciones entre Horkheimer y sus padres fueron completamente temporarias... Después de unos pocos años de distanciamiento, hubo una reconciliación completa y Maidon Horkheimer fue aceptada con la cordialidad más sincera»¹⁰⁵. Aparentemente para sus padres fue mucho más difícil aceptar la idea de que Horkheimer iba a casarse con una gentil que la de que estaba convirtiéndose en un revolucionario.

En efecto, podría decirse que el firme tono ético de la Teoría Crítica fue un producto de la incorporación de los valores que probablemente debían heredarse en un hogar judío firmemente cohesionado. En todo caso, hay poco que sugiera que los miembros del Institut llevaron el rechazo de la mentalidad comercial de sus padres hasta la rebelión personal abierta. A pesar de las fervientes expresiones de solidaridad con el proletariado que aparecieron en toda su obra anterior a la emigración, ningún miembro del Institut adoptó nunca el estilo de vida de la clase obrera.

En ninguna parte están sus sentimientos revolucionarios tan claramente articulados como en la obra de «Heinrich Regius», el nombre que Horkheimer tomó de un filósofo natural del siglo XVII para firmar los aforismos que publicó en Zurich durante el primer año del exilio. Sin embargo, es en uno de los fragmentos de *Dämmerung*, «Una fábula sobre la consistencia», donde implícitamente justifica la combinación de convicciones radicales y un nivel de vida burgués. En la fábula, dos poetas pobres son invitados a aceptar un estipendio considerable de un rey tiránico que aprecia su obra. Uno se muestra perturbado por la corrupción del dinero.

Los padres de ambos parecen haber cedido sin demasiada resistencia (conversación con Lowe en Nueva York, 28 de diciembre de 1971).

¹⁰⁵ Carta de Pollock al autor, 16 de julio de 1970. Aunque nunca fuera una intelectual como la esposa de Adorno, Gretel, la señora de Horkheimer fue una fuente constante de apoyo hasta su muerte, en el otoño de 1969. Cuando los vi juntos, en marzo de aquel año, en el momento de su cuadragésimo tercero y último aniversario, quedé impresionado por la cordialidad y el afecto con que se trataban.

«Eres inconsistente —responde el otro—. Si piensas así, debes continuar hambriento. Quien se siente unido al pobre, debe vivir como ellos»¹⁰⁶. Estando de acuerdo, el primer poeta rechaza el ofrecimiento del rey y empieza a pasar hambre. Poco después, el otro se convierte en el poeta de la corte. Horkheimer concluye su «cuento de hadas» advirtiendo: «Ambos extrajeron las consecuencias, y ambas consecuencias favorecían al tirano. La prescripción moral general de la consistencia parece tener una condición: es más favorable a los tiranos que a los poetas pobres»¹⁰⁷. Y de este modo, los miembros del Institut parecen haber sido inflexibles en su hostilidad hacia el sistema capitalista, pero nunca abandonaron su estilo de vida de la *haute bourgeoisie*. Sería fácil denominar a esta conducta como propia de elitistas o «mandarines» —para dar a la palabra de Grünberg una significación ligeramente diferente—, como han hecho algunos detractores del grupo. Pero parece improbable que el rejuvenecimiento de la teoría marxista al que tanto contribuyeron hubiera resultado materialmente favorecido por una decisión de llevar gorros de paño.

No obstante, es al menos defendible la opinión de que la Teoría Crítica se hubiera enriquecido si los miembros del Institut se hubieran mezclado más íntimamente en política práctica. El ejemplo de Lukács seguramente sugiere que había peligros latentes en adherirse demasiado estrechamente a una facción u otra. Pero en el otro extremo de la escala está el caso del marxista italiano Antonio Gramsci, cuya experiencia política anterior a su encarcelamiento por Mussolini en 1926 sirvió siempre para dar a su teorizar una cualidad concreta de que a veces careció la obra de la Escuela de Frankfurt. En un sentido, podría decirse que el período de exilio del Institut comenzó antes de su expulsión real por parte de los nazis. Después del fracaso de la revolución alemana, sus miembros, al menos los nucleados en torno a Horkheimer, quedaron distanciados de todas las facciones políticas de la izquierda. El SPD fue tratado con el desprecio que merecía por su cobarde capitulación ante el *statu quo* —en efecto, podría conjeturarse que la traición del SPD a la clase obrera influyó

¹⁰⁶ REGIUS (Horkheimer), *Dämierung*, p. 165.

¹⁰⁷ *Idem*.

en la desconfianza posterior de la Escuela de Francfort frente a todas las soluciones «moderadas». El KPD fue igualmente anatemizado a causa de su transparente dependencia de Moscú y de su bancarrota teórica. Y las tentativas patéticas de intelectuales izquierdistas tales como Kurt Hiller y Carl von Ossietzky para superar las diferencias entre los dos partidos, u ofrecer una alternativa viable, fueron rechazadas como las ilusiones que luego demostraron ser. El resultado fue que la Escuela de Francfort escogió la pureza de la teoría frente a la afiliación que hubiera exigido una tentativa concreta de realizarla. Que esto acarree tanto ventajas como desventajas se verá en los capítulos siguientes.

La prudente transferencia de la dotación del Institut a Holanda en 1931 permitió la continuación de su trabajo sin muchas interrupciones. El primer año en Ginebra fue un período de reajuste, pero no estancamiento. El proyecto sobre las actitudes de los empleados y obreros no fue restringido seriamente. Andries Sternheim, un socialista holandés que tenía vinculaciones con el movimiento obrero, fue recomendado por alguien a Horkheimer en la oficina de Albert Thomas como un miembro posible. Fue admitido en Ginebra como asistente, y después de la partida de Pollock hacia los Estados Unidos, se convirtió en director de la filial. Aunque de gran ayuda en la recolección de materiales para el proyecto, contribuyó poco al trabajo teórico del Institut, aparte de unas pocas aportaciones al estudio de ocio en la sociedad moderna ¹⁰⁸.

Obstaculizada ocasionalmente por los problemas de ajuste a un nuevo editor, la *Zeitschrift* continuó apareciendo regularmente. A la nómina de colaboradores anteriores se sumaron nuevos nombres. George Rusche escribió sobre la relación entre el mercado de trabajo y el castigo del delito, anticipando un libro que publicaría años más tarde con la ayuda de Otto Kirchheimer bajo los auspicios del Institut. Kurt Mandelbaum (a me-

¹⁰⁸ ANDRIES STERNHEIM, «Zum Problem der Freizeitgestaltung», *ZfS* I, 3 (1932). También contribuyó con una monografía sobre la economía y la familia al proyecto colectivo del Institut, los *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936), y escribió regularmente para la sección de reseñas de la *Zeitschrift*.

nudo bajo los nombres de Kurt o Erich Baumann) y Gerhard Meyer sumaron sus artículos sobre economía a los escritos por Pollock y Grossmann. Llegaron colaboraciones periódicas de la filial de París, que había atraído asistentes tan competentes como Raymond Aron y Georges Friedmann. Paul Ludwig Landsberg, un filósofo en quien el Institut había puesto grandes esperanzas que se frustraron más tarde con su asesinato a manos de los nazis, escribió sobre ideología racial y pseudociencia¹⁰⁹. Julian Gumperz se ocupó de temas americanos en una serie de artículos¹¹⁰. El «Internacional» del nombre nuevo del Institut resultaba así claramente evidente en las páginas de la *Zeitschrift*.

Pronto cobró una significación mayor, mientras el Institut empezaba a buscar una nueva residencia en otro lugar. Aunque apreciaron su utilidad, Horkheimer y los otros nunca consideraron la filial de Ginebra como un centro permanente de los asuntos del Institut. En mayo de 1933, Grossmann había expresado una ansiedad que todos compartían cuando escribió a Paul Mattick, a Estados Unidos, que «el fascismo también realiza grandes progresos en Suiza y también allí nuevos peligros amenazan a nuestro Institut»¹¹¹. Pollock hizo un viaje a Londres en febrero de 1934 para evaluar la posibilidad de establecer el Institut en Inglaterra; pero intensas negociaciones con Sir William Beveridge, director de la London School of Economics, y con Farquharson y sus colegas del Institute of Sociology lo convencieron de su improbabilidad. Se ha observado con frecuencia que en Inglaterra las oportunidades para investigadores refugiados que comenzaron a huir de Alemania en 1933 fueron bastante limitadas¹¹². De entre los asociados con el Institut, sólo Borkenau eligió hacer de Londres su residencia permanente en el exilio. Pudo obtener un puesto para enseñar política internacional en la sección de educación para adultos de la University of London. Pocos

¹⁰⁹ PAUL LUDWIG LANDSBERG, «Rassenideologie und Rassenwissenschaft», *ZfS* II, 3 (1933).

¹¹⁰ JULIAN GUMPERZ, «Zur Soziologie des amerikanischen Parteiensystems», *ZfS* I, 3 (1932), y «Recent Social Trends in the U.S.A.», *ZfS* II, 2 (1933).

¹¹¹ GROSSMANN, *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, p. 97.

¹¹² Véase FRANZ NEUMANN y otros, *The Cultural Migration* (Filadelfia, 1953).

años más tarde halló tiempo para realizar una visita a España durante la guerra civil, la cual confirmó su ya fuerte antipatía hacia los comunistas y produjo uno de los estudios clásicos sobre la guerra, *The Spanish Cockpit*¹¹³. En aquella época sus conexiones con el Institut, salvo por un último ensayo en los *Studien über Autorität und Familie* (*Estudios sobre la autoridad y la familia*) en 1936¹¹⁴, ya estaban rotas.

En París, donde el mundo académico era aún más impenetrable que en Inglaterra, las perspectivas parecían igualmente limitadas. Paul Honigsheim, quien había huido de Alemania y se había convertido en cabeza de la filial del Institut en París, ha descrito la frialdad con que normalmente se recibía a los refugiados en Francia:

El intelectual francés típico, que quería seguridad y un futuro previsible para sí y para su familia, encontró su forma de vida amenazada por esos condenados intelectuales alemanes que no gastaban su tiempo tomando *apéritifs* con sus amigos y que trabajaban el doble de duro que los franceses. Ellos trabajaban por amor a Dios o, si no eran creyentes religiosos, por amor al trabajo, lo cual para un investigador alemán es prácticamente lo mismo. Por consiguiente, en contraste con la actitud de simpatía en los Estados Unidos, los franceses no aceptaron con agrado la designación de investigadores alemanes en su medio. Así, se necesitaba coraje para trabajar abiertamente en favor de los refugiados alemanes¹¹⁵.

Bouglé, Halbwachs y sus colegas, subraya Honigsheim, mostraron ese coraje, pero se trataba de una pequeña minoría; como resultado, Francia fue desestimada como posible nueva residencia para la sede central del Institut.

A pesar de la imagen marxista del Institut, el pensa-

¹¹³ Londres, 1937.

¹¹⁴ Este fue firmado con el seudónimo Fritz Jungmann y se tituló «Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung», en *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936).

¹¹⁵ PAUL HONIGSHEIM, «Reminiscences of the Durkheim School», *Emile Durkheim, 1858-1917*, ed. por Kurt H. Wolff (Columbus, Ohio, 1960), pp. 313-314.

miento de emigrar hacia el Este, hacia la Rusia de Stalin, nunca fue considerado seriamente, ni siquiera por Wittfogel o Grossmann, quien realizó un breve viaje sin éxito a Moscú a mediados de la década del treinta. La única posibilidad seria que restaba eran los Estados Unidos. Se envió allí a Julian Gumperz en 1933 para explorar la situación. Gumperz había sido estudiante de Pollock desde 1929 y en una época miembro del partido comunista, aunque más tarde renunció a todo, se convirtió en corredor de bolsa y en la década del cuarenta escribió un libro anticomunista¹¹⁶. Había nacido en Estados Unidos y hablaba el inglés correctamente. Regresó de su viaje con un informe favorable, asegurando a Horkheimer y los otros que la dotación del Institut, que todavía producía unos 30.000 dólares al año, sería suficiente para garantizar la supervivencia en un país todavía atacado en la depresión económica.

A través de los años, el Institut había establecido diversos contactos con figuras prominentes en el mundo académico americano, tales como Charles Beard, Robert MacIver, Wesley Mitchell, Reinhold Niebuhr y Robert Lynd, todos los cuales se hallaban en Columbia University. Así cuando Horkheimer hizo su primer viaje a Estados Unidos, en mayo de 1934, pudo abrirse camino hasta el patriarcal presidente de Columbia, Nicholas Murray Butler. Para gran sorpresa suya, Butler le ofreció la asociación del Institut a la universidad y un local en uno de sus edificios, en 429 West 117th Street. Horkheimer, temiendo haber interpretado mal a Butler a causa de su limitado dominio del inglés, le escribió una carta de cuatro páginas pidiéndole confirmar y clarificar su ofrecimiento. La respuesta de Butler fue un lacónico «¡Usted me ha comprendido perfectamente!»¹¹⁷. Y así el Instituto Internacional de Investigaciones Sociales, que tan revolucionario y marxista había parecido en la Frankfurt de 1920, vino a instalarse en el centro del mundo capitalista, en la ciudad de Nueva York. Marcuse vino en julio, Lowenthal en agosto, Pollock en septiembre y Wittfogel poco después. Fromm se hallaba en Estados Unidos desde 1932, cuando vino en respuesta a una

¹¹⁶ J. GUMPERZ, *Pattern for World Revolution*, con Robert Rindl, bajo el seudónimo común «Ypsilon» (Chicago y Nueva York, 1947).

¹¹⁷ Entrevista con Horkheimer en Montagnola, marzo de 1969.

invitación para enseñar del Chicago Institute of Psychoanalysis. Estos hombres fueron de los primeros en llegar de esa ola de intelectuales refugiados de la Europa central que tanto enriqueció la vida cultural americana en las décadas posteriores¹¹⁸.

La transición no se cumplió sin dificultades. No obstante, en comparación con los miembros de la «universidad en el exilio» de Alvin Johnson en la New School for Social Research, quienes tenían pocos o ningún recurso para facilitar su nuevo asentamiento, los miembros del Institut fueron afortunados. En efecto, las tensiones que se desarrollaron entre los dos grupos de refugiados, aunque motivadas parcialmente por diferencias ideológicas¹¹⁹, estaban también claramente exacerbadas por el contraste de sus situaciones financieras. Debiera añadirse, sin embargo, que en años posteriores el Institut mantuvo un fuerte sentido de responsabilidad hacia los refugiados con menos recursos. Si los miembros del Institut tuvieron problemas, éstos fueron de idioma y ajuste cultural, normales entre inmigrantes, pero no financieros. El ajuste intelectual más difícil, como veremos más adelante, consistió en coordinar las investigaciones sociales fundadas filosóficamente practicadas por el Institut con el riguroso prejuicio antiespeculativo de las ciencias sociales americanas. El uso de técnicas empíricas americanas que sus miembros aprendieron en el exilio fue una importante lección que trajeron de regreso a Alemania después de la guerra, pero estas habilidades no habían sido adquiridas sin considerables vacilaciones.

En general, el Institut no se sentía especialmente ansioso por olvidar su pasado y volverse plenamente americano. Esta renuencia puede medirse por la decisión de continuar usando a Félix Alcan como editor incluso después de dejar Europa. Al resistir las invitaciones de sus

¹¹⁸ Véase FLEMING y BAILYN, *The Intellectual Migration: LAURA FERMI, Illustrious Immigrants* (Chicago, 1968); *The Legacy of the German Refugee Intellectuals* (Salgamundi, 10/11 [otoño de 1969-invierno de 1970]); y HELGE PROSS, *Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten, 1933-1941* (Berlín, 1955).

¹¹⁹ El bien conocido clasicista M. I. Finley, traductor y asistente editorial del Institut en la década de 1930, ha subrayado la antipatía de la New School hacia el marxismo del Institut (entrevista en Berkeley, 31 de enero de 1972).

nuevos colegas americanos para publicar en Estados Unidos, el Institut sintió que podría retener más fácilmente el alemán como el idioma de la *Zeitschrift*. Aunque ocasionalmente aparecieron artículos en inglés y francés y resúmenes en estos idiomas a continuación de cada ensayo en alemán, la publicación siguió siendo esencialmente alemana hasta la guerra. Era en efecto la única revista de su clase publicada en el idioma que Hitler estaba ocupado en degradar. En tal sentido, la *Zeitschrift* fue vista por Horkheimer y los otros como una contribución vital a la preservación de la tradición humanista de la cultura alemana, amenazada de extirpación. En verdad, uno de los elementos claves en la imagen que el Institut tenía de sí mismo era esta sensación de ser la última avanzada de una cultura declinante. Profundamente conscientes de la relación entre lenguaje y pensamiento, sus miembros estaban así convencidos de que sólo al continuar escribiendo en su lengua materna podrían resistir la identificación del nazismo con todo lo alemán. Aunque la mayor parte del mundo de lengua alemana no tenía forma de obtener ejemplares, el Institut estaba deseoso de sacrificar una audiencia inmediata por otra futura, que se materializaría efectivamente después de la derrota de Hitler. El único subproducto lamentable de esta decisión fue el aislamiento parcial de la comunidad académica americana que esto acarreo inevitablemente. Aunque el Institut comenzó a dar conferencias en la Extension Division de Columbia en 1936, y gradualmente desarrolló una serie de seminarios sobre diversos tópicos¹²⁰, continuó siempre básicamente centrado en torno a la teoría y la investigación. Unido una vez más en la seguridad de su nuevo hogar en Morningside Heights —del círculo interior sólo Adorno permaneció en el extranjero durante varios años más— el Institut fue así capaz de retomar sin muchas dificultades el trabajo que había comenzado en Europa.

Aunque aplacados por el triunfo del fascismo en Alemania, Horkheimer y los otros eran todavía de algún modo optimistas acerca del futuro. «El ocaso del capita-

¹²⁰ Para una nómina completa de los seminarios y conferencias públicas organizadas por el Institut de 1936 a 1938, véase *International Institute of Social Research: A Report on Its History, Aims and Activities, 1933-1938* (Nueva York, 1938), páginas 35-36.

lismo —escribió 'Heinrich Regius' en 1934— no iniciará necesariamente la noche en la humanidad, que por cierto parece amenazarnos hoy»¹²¹. Una intensificación de sus exploraciones de la crisis del capitalismo, al colapso del liberalismo tradicional, la creciente amenaza autoritaria y otros tópicos relacionados parecían la mejor contribución que ellos podían hacer para derrotar a los alemanes. Como siempre, su trabajo estaba apoyado en una filosofía social cuya articulación, durante la década del treinta, fue la ocupación esencial de Horkheimer, Marcuse y, en menor medida, Adorno. Fue aquí donde su reformulación del marxismo tradicional llegó a ser fundamental. Así debemos ahora considerar la génesis y el desarrollo de la Teoría Crítica.

¹²¹ HORKHEIMER (Regius), *Dämmerung*, p. 8.

II

LA GENESIS DE LA TEORIA CRITICA

Considerada desde las alturas de la razón, toda vida parece una enfermedad maligna y el mundo un manicomio.

GOETHE

Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad.

NIETZSCHE

En el corazón mismo de la Teoría Crítica había una aversión a los sistemas filosóficos cerrados. Presentarla de ese modo distorsionaría por consiguiente su cualidad inconclusa, investigadora, abierta. No fue accidental que Horkheimer escogiera articular sus ideas en ensayos y aforismos antes que en los tomos voluminosos tan característicos de la filosofía alemana. Aunque Adorno y Marcuse fueron menos reacios a hablar a través de libros completos, también resistieron la tentación de convertir esos libros en exposiciones filosóficas sistemáticas y positivas. La Teoría Crítica, como su nombre indica, se expresó en cambio a través de una serie de críticas de otros pensadores y tradiciones filosóficas. Su desarrollo se produjo así a través del diálogo, su génesis fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos sociales. Sólo confrontándola en sus propios términos, como un tábano de otros sistemas, puede comprendérsela plenamente. Lo que este capítulo intentará, en consecuencia, es presentar la Teoría Crítica tal como fue concebida inicialmente en la década del treinta, a través de una interacción contrapunteada con otras escuelas de pensamiento y con una realidad social cambiante.

Rastrear los orígenes de la Teoría Crítica hasta su verdadera fuente exigiría un análisis exhaustivo del fermento intelectual de la década de 1840, quizá la década más importante en la historia intelectual alemana del

siglo XIX¹. Fue entonces cuando los sucesores de Hegel aplicaron por primera vez sus enfoques filosóficos a los fenómenos políticos y sociales de Alemania, que estaba entrando en un proceso de rápida modernización. Los denominados hegelianos de izquierda fueron naturalmente eclipsados muy pronto por el de más talento entre ellos, Karl Marx. Y a su debido tiempo, el matiz filosófico de su pensamiento, compartido por el joven Marx, sería reemplazado por un enfoque de la realidad social más «científico», a veces positivista, postulado por marxistas y no marxistas a la vez². A fines del siglo XIX, la teoría social en general había dejado de ser «crítica» y «negativa» en el sentido que se explicará a continuación.

La recuperación de las raíces hegelianas del pensamiento de Marx por parte de los propios marxistas se demoró hasta después de la primera guerra mundial por razones expuestas por primera vez por Karl Korsch en las páginas del *Grünbergs Archiv* en 1923³. Sólo entonces se formularon serios interrogantes metodológicos y epistemológicos sobre la teoría marxista de la sociedad, la cual, a pesar de (o quizá a causa de) sus pretensiones científicas, había degenerado en un tipo de metafísica no distinta de aquella que el propio Marx se había propuesto dismantelar. Irónicamente, una reconsideración de la deuda de Marx hacia Hegel, el más metafísico de los pensadores, sirvió para socavar la clase diferente de metafísica que había introducido el «marxismo vulgar» por la puerta de atrás del científicismo. El énfasis de Hegel sobre la conciencia como constitutiva del mundo desafia-

¹ Para discusiones sobre los hegelianos de izquierda, véase GEORGE LICHTHEIM, *The Origins of Socialism* (Nueva York, 1969), y *Marxism: An Historical and Critical Study* (Nueva York y Londres, 1961); SHLOMO AVINERI, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968); y KARL LÖWITH, *From Hegel to Nietzsche* (Nueva York, 1964).

² Para un entendimiento de la transición de una teoría social negativa a otra positiva, véase HERBERT MARCUSE, *Reason and Revolution*, ed. revisada (Nueva York, 1960), y JÜRGEN HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971). (En preparación en Taurus Ediciones.)

³ En su *Marxismus und Philosophie* (Francfort, 1966), cuyo ensayo del mismo título fue originalmente publicado en el *Grünbergs Archiv* en 1923, KORSCH discutía la conexión entre la política reformista de la Segunda Internacional y el materialismo no dialéctico, mecanicista, que ella equiparaba con el marxismo.

ba el materialismo pasivo de los teóricos de la Segunda Internacional. Aquí pensadores no marxistas como Croce y Dilthey habían preparado el camino, al reavivar el interés filosófico hacia Hegel antes de la guerra. Durante el mismo período, el énfasis de Sorel sobre la espontaneidad y la subjetividad también jugó un papel al socavar el materialismo mecanicista de los adherentes ortodoxos a la Segunda Internacional⁴. Dentro del campo marxista, *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács, y *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch, fueron los estímulos que más influyeron a principios de la década de 1920 para recobrar la dimensión filosófica del marxismo⁵. Mucho de lo afirmado por ellos se corroboró una década más tarde, con las revelaciones producidas por la circulación de los manuscritos de París de Marx, tanto tiempo olvidados. Cuando, por una u otra razón, sus esfuerzos vacilaron, la tarea de revigorizar la teoría marxista fue asumida básicamente por los jóvenes pensadores del *Institut für Sozialforschung*.

En un cierto nivel, por consiguiente, puede decirse que la Escuela de Francfort estaba retornando a las preocupaciones de los hegelianos de izquierda de 1840. A semejanza de aquella primera generación de teóricos críticos, sus miembros estaban interesados en la integración de filosofía y análisis social. Se preocuparon igualmente por el método dialéctico instrumentado por Hegel y trataron, como sus predecesores, de orientarlo en una dirección materialista. Y finalmente, como muchos de los hegelianos de izquierda, estaban particularmente interesados en explorar las posibilidades de transformar el orden social por medio de una *praxis humana*.

Sin embargo, el siglo intermedio había traído cambios enormes, que transformaron ampliamente las condiciones de su teorizar. Mientras que los hegelianos de iz-

⁴ Para una discusión de Dilthey, Croce y Sorel, véase H. STUART HUGHES, *Consciousness and Society* (Nueva York, 1958), pp. 161-229. Lukács fue muy influido por las actitudes sorrelianas de Ervin Szabo, el maestro espiritual de la oposición de izquierda de los socialdemócratas húngaros. Véase el prólogo de Lukács de 1967 a *History and Class Consciousness*, trad. de Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., 1971), p. X.

⁵ Para una discusión de su impacto, véase FURIO CERUTTI, «Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus», en *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, ed. por Oskar Negt (Francfort, 1970).

quierda fueron los sucesores inmediatos de los idealistas alemanes clásicos, la Escuela de Francfort estaba separada de Kant y Hegel por Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl y muchos otros, para no mencionar la sistematización del propio marxismo. Como resultado, la Teoría Crítica tuvo que afirmarse frente a un cierto número de competidores que habían desalojado a Hegel del terreno. Y por supuesto, no pudo evitar ser influida por algunas de sus ideas. Pero todavía más importante, cambios vitales en las condiciones políticas, económicas y sociales entre los dos períodos tuvieron repercusiones inequívocas sobre la renacida Teoría Crítica. En verdad, según sus propias premisas esto era inevitable. Los hegelianos de izquierda escribieron en una Alemania que justo comenzaba a sentir los efectos de la modernización capitalista. En la época de la Escuela de Francfort, el capitalismo occidental, con Alemania como uno de sus representantes más destacados, había entrado en una etapa cualitativamente nueva, dominada por monopolios en expansión y una creciente intervención gubernamental en la economía. Los únicos ejemplos reales de socialismo disponibles para los hegelianos de izquierda habían sido unas pocas comunidades utopistas aisladas. La Escuela de Francfort, por otra parte, tenía a la vista, para examinarla, la ambigua experiencia de la Unión Soviética. Finalmente, y quizá era lo más fundamental, los primeros teóricos críticos habían vivido en una época cuando una nueva fuerza «negativa» (vale decir, revolucionaria) estaba agitándose en la sociedad, una fuerza que podía considerarse como el agente que realizaría su filosofía. En la década de 1930, sin embargo, las señales de la integración del proletariado a la sociedad eran cada vez más visibles; esto fue especialmente evidente para los miembros del Institut después de su emigración a Estados Unidos. Así, de la primera generación de teóricos críticos en la década de 1840 podría decirse que la suya era una crítica «inmanente» de la sociedad basada en la existencia de un «sujeto» histórico real. Hacia la época de su renacimiento en el siglo xx, la Teoría Crítica se veía cada vez más forzada hacia una posición de trascendencia por el debilitamiento de la clase obrera revolucionaria.

En la década de 1920, no obstante, las señales todavía no eran claras. El mismo Lukács recalcó la función de

la clase obrera como «sujeto-objeto» de la historia antes de decidir que era realmente el partido quien representaba los verdaderos intereses de los trabajadores. Como indicaba el pasaje de *Dämmerung* citado en el capítulo primero, Horkheimer creía que el proletariado alemán, aunque muy dividido, no estaba totalmente moribundo. Los miembros más jóvenes del Institut podían compartir la convicción de su dirección más adulta y ortodoxa en el sentido de que el socialismo todavía podía ser una posibilidad real en los países avanzados de Europa occidental. Esto se reflejaba claramente en el persistente tono exhortatorio de la mayor parte de la obra del Institut en el período anterior a la emigración.

Después del establecimiento del Institut en Columbia University, sin embargo, este tono sufrió un cambio sutil en una dirección pesimista. Los artículos de la *Zeitschrift* evitaron escrupulosamente emplear palabras como «marxismo» o «comunismo», sustituyéndolas por expresiones como «materialismo dialéctico» o «la teoría materialista de la sociedad». La cautela editorial impidió el énfasis sobre las implicaciones revolucionarias de su pensamiento. En la bibliografía americana del Institut⁶ el título del libro de Grossmann se redujo a *The Law of Accumulation in Capitalist Society*, sin ninguna referencia a la «ley del colapso», que había aparecido en el original. Estos cambios sin duda se debieron parcialmente a la delicada situación en que se hallaban los miembros del Institut en Columbia. Fueron también un reflejo de su aversión fundamental al tipo de marxismo que el Institut equiparable con la ortodoxia del campo soviético. Pero además expresaban una pérdida progresiva de esa confianza básica que los marxistas habían sentido tradicionalmente en el potencial revolucionario del proletariado.

En su intento de alcanzar una nueva perspectiva que pudiera tornar la nueva situación inteligible, en un marco que fuera todavía fundamentalmente marxista, los miembros de la Escuela de Francfort tuvieron la fortuna de haberse formado filosóficamente fuera de la tradición marxista. Igual que otros contribuyentes de este siglo a la revitalización del marxismo —Lukács, Gramsci, Bloch,

⁶ *International Institute of Social Research: Report on Its History and Activities, 1933-1938* (Nueva York, 1938), p. 28.

Sartre, Merleau-Ponty— en una etapa inicial de sus carreras fueron influidos por filosofías más subjetivistas, incluso idealistas. Horkheimer, que fijó el tono de toda la obra del Institut, antes de quedar fascinado por Hegel y Marx se había interesado por Schopenhauer y Kant. Sus manifestaciones de interés por Schopenhauer en la década de 1960⁷, al contrario de lo que se ha supuesto a menudo, marcaron así un retorno a una simpatía inicial, antes que una apostasía de un marxismo hegelianizado de toda la vida. En efecto, el primer libro de filosofía que Horkheimer leyó realmente fue *Aforismos sobre la Sabiduría de la Vida*⁸, de Schopenhauer, libro que recibió de Pollock cuando estaban estudiando francés juntos en Bruselas antes de la guerra. En su época estudiantil tanto él como Lowenthal fueron miembros de la Schopenhauer Gesellschaft en Francfort. En aquella época Horkheimer también estuvo muy interesado en Kant; su primer trabajo publicado fue un análisis de la *Crítica de la Razón Pura* escrito para su *Habilitation* bajo Hans Cornelius en 1925⁹.

Si Horkheimer tuvo un verdadero mentor, este fue Hans Cornelius. Como Pollock, que estudió también con Cornelius, lo recuerda, su «influencia sobre Horkheimer difícilmente podría ser sobreestimada»¹⁰. Esto parece verdad más desde un punto de vista personal que teórico. Aunque difícil de clasificar, la perspectiva filosófica de Cornelius era antidogmática, opuesta al idealismo kantiano, e insistía sobre la importancia de la experiencia. Sus escritos iniciales mostraban la influencia de Avenarius y Mach, pero en su obra posterior se distanció de su empiriocriticismo para aproximarse a una especie de fenomenología¹¹. Cuando Horkheimer se convirtió en

⁷ Véase, por ejemplo, MAX HORKHEIMER, «Schopenhauer Today», en *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. por Kurt H. Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 1967).

⁸ Conversación con Horkheimer en Montagnola, marzo de 1969.

⁹ HORKHEIMER, *Kant Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart, 1925).

¹⁰ Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

¹¹ HANS CORNELIUS, «Leben und Lehre», en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, ed. por Raymund Schmidt, Vol. II (Leipzig, 1923), p. 6.

estudiante suyo, Cornelius se hallaba en el apogeo de su carrera, era un «maestro apasionado... en muchos aspectos lo opuesto a la imagen corriente de un profesor universitario alemán, y (estaba) en firme oposición a la mayoría de sus colegas»¹².

Aunque parece que el joven Horkheimer absorbió la actitud crítica de su maestro, en él quedó poco de la sustancia de la filosofía de Cornelius, especialmente después de que sus lecturas de Hegel y Marx despertaran su interés. Lo que parece haber causado un impacto fueron las preocupaciones culturales humanistas de Cornelius. Nacido en Munich en 1863 en una familia de compositores, pintores y actores, Cornelius cultivó intereses estéticos durante toda su vida. Con talento para la escultura y la pintura, hizo frecuentes viajes a Italia, donde se transformó en experto en arte renacentista y clásico. En 1908 publicó un estudio sobre *Las leyes elementales del arte pictórico*¹³, y durante la guerra dirigió escuelas de arte en Munich.

Horkheimer también se sintió atraído por cierto por las tendencias políticas progresistas de Cornelius. Este era un internacionalista declarado y se había opuesto al esfuerzo bélico alemán. Aunque no era marxista, los miembros más conservadores de la facultad de Francfort lo consideraban un radical confeso. Lo que indudablemente ejerció también un impacto sobre Horkheimer fue su pesimismo cultural, que combinaba con una política progresista. Como recuerda Pollock, «Cornelius nunca vaciló en confesar abiertamente sus convicciones y su desesperación por el estado de la civilización actual»¹⁴. En el esbozo autobiográfico que escribió en 1923 puede hallarse una muestra del tono apocalíptico que adoptó, tono que naturalmente fue compartido por muchos en los días iniciales de Weimar:

Los hombres han perdido la habilidad para reconocer lo divino en sí mismos y en las cosas: la naturaleza y el arte, la familia y el estado, sólo tienen interés para ellos como sensaciones. En consecuencia, sus vidas fluyen insignificadamente, y

¹² Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

¹³ CORNELIUS, *Die Elementargesetze der bildenden Kunst* (Leipzig, 1908).

¹⁴ Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

su cultura compartida está interiormente vacía y sufrirá un colapso porque merece sufrir un colapso. Sin embargo, la nueva religión que la humanidad necesita emergerá inicialmente de las ruinas de esta cultura¹⁵.

El joven Horkheimer se sentía menos dispuesto a abrazar una prognosis tan spengleriana, pero oportunamente la evaluación de la situación hecha por Cornelius pasaría a ser también la suya. En la década de 1920, no obstante, todavía se hallaba entusiasmado por el potencial revolucionario de la clase obrera. Correlativamente, su análisis de la *Crítica de la Razón Pura* mostró poca evidencia de resignación o desesperación; demostró en cambio su convicción de que la *praxis* podría superar las contradicciones del orden social, al mismo tiempo que conduciría a una revolución cultural. De Kant, sin embargo, tomó ciertas convicciones que ya nunca abandonaría.

La lectura de Kant ayudó a Horkheimer a desarrollar su sensibilidad frente a la importancia de la individualidad, como un valor que nunca debiera ahogarse enteramente bajo las demandas de la totalidad. Robusteció también su apreciación de los elementos activos en el conocimiento, lo cual impidió su aceptación de la teoría de la percepción como una copia postulada por marxistas más ortodoxos. Lo que no hizo, sin embargo, fue convencerlo de la inevitabilidad de esos dualismos —fenómenos y nómenos, razón pura y práctica, por ejemplo— que Kant había planteado como insuperables. Al concluir su estudio, Horkheimer señaló claramente que aunque esos antagonismos no hubieran sido superados todavía, no veía razón necesaria por la cual esto no pudiera ocurrir. La dualidad fundamental de Kant entre voluntad y conocimiento, razón pura y práctica, podía y debía reconciliarse¹⁶. Al razonar de este modo, Horkheimer demostraba la influencia de la crítica de Kant hecha por Hegel sobre la suya propia. Como Hegel, veía

¹⁵ CORNELIUS, «Leben und Lehre», p. 19.

¹⁶ *Idem*, p. 65. Un hecho interesante es que cuando Horkheimer escribió sobre Kant en 1962 («Kant Philosophie und die Aufklärung», en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* [Frankfurt, 1967], p. 210), elogió a Kant por los elementos críticos, antiarmonicos, en su filosofía.

el saber cognoscitivo y los imperativos normativos, el «es» y el «debiera», como últimamente inseparables.

A causa de éstas y otras semejanzas con Hegel sobre cuestiones tales como la naturaleza de la razón, la importancia de la dialéctica y la existencia de una lógica sustantiva, resulta tentador caracterizar a la Teoría Crítica como no más que un marxismo hegelianizado¹⁷. Y, sin embargo, en varios aspectos fundamentales Horkheimer siempre se mantuvo a distancia de Hegel. El más básico fue su rechazo de las intenciones metafísicas de Hegel y su reivindicación de la verdad absoluta. «No sé», escribió en *Dämmerung*, «hasta qué punto tienen razón los metafísicos; quizá en algún lugar existe un fragmento o sistema metafísico particularmente compulsivo. Pero sé que los metafísicos habitualmente sólo se sienten afectados en grado ínfimo por el sufrimiento de los hombres»¹⁸. Más aún, un sistema que admitía cada opinión contradictoria como parte de la «verdad total» tenía inevitablemente implicaciones quietistas¹⁹. Un sistema omnicomprensivo como el de Hegel podía muy bien servir como una teodicea justificativa del statu quo. En efecto, en la medida en que el marxismo se había osificado en un sistema que aseguraba poseer la clave de la verdad, también había sucumbido víctima de la misma enfermedad. El verdadero objeto del marxismo, argüía Horkheimer²⁰, no era la revelación de verdades inmutables, sino impulsar el cambio social.

En otro lugar, Horkheimer bosquejó sus restantes objeciones a la metafísica de Hegel²¹. Su crítica más poderosa estuvo quizá reservada para el principio fundamental en el pensamiento de Hegel: la suposición de que

¹⁷ Así ha sido interpretada en un artículo anónimo aparecido en el *Times Literary Supplement*, «From Historicism to Marxist Humanism» (5 de junio de 1969), p. 598. El artículo es de George Lichtheim. Para una discusión de la importancia de Hegel para la Teoría Crítica, véase Friedrich W. Schmidt, «Hegel in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule», in *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*.

¹⁸ HORKHEIMER (Heinrich Regius), *Dämmerung* (Zurich, 1934), p. 86.

¹⁹ HORKHEIMER, «Zum Problem der Wahrheit», *ZfS* IV, 3 (1935), p. 333.

²⁰ HORKHEIMER, «Ein neuer Ideologiebegriff?», *Grünbergs Archiv* XV, 1 (1930), p. 34.

²¹ HORKHEIMER, «Hegel und die Metaphysik», en *Festschrift für Carl Grünberg: Zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).

todo conocimiento es autoconocimiento del sujeto infinito —en otras palabras, que existe una identidad entre sujeto y objeto, mente y materia, basada en la primacía final del sujeto absoluto. «El espíritu», escribió Horkheimer, «no puede reconocerse ni en la naturaleza ni en la historia, porque aun si el espíritu no fuera una abstracción cuestionable, no sería idéntico a la realidad»²². En efecto, no hay «pensamiento» como tal, sino sólo el pensamiento específico de hombres concretos arraigados en sus condiciones socioeconómicas. Ni hay tampoco un «ser» como tal, sino más bien una «multiplicidad de seres en el mundo»²³.

Al repudiar la teoría de identidad, Horkheimer también implícitamente estaba criticando su reaparición en *Historia y conciencia de clase*, de Lukács. Para Lukács, el proletariado funcionaba a la vez como el sujeto y el objeto de la historia, realizando así el objetivo clásico del idealismo alemán de unir la libertad como una realidad objetiva y como algo producido por el propio hombre. En años posteriores el propio Lukács iba a detectar la premisa metafísica subyacente en su suposición acerca de un sujeto-objeto idéntico en la historia: «El proletariado visto como el sujeto-objeto idéntico de la historia real de la humanidad es una consumación no materialista que supera a las construcciones del idealismo. Es más bien un intento de superar hegelianamente a Hegel, se trata de un edificio temerariamente erigido sobre cualquier posible realidad y así intenta objetivamente sobrepasar al propio Maestro»²⁴. Estas palabras fueron escritas en 1967 para una nueva edición de una obra cuyos argumentos Lukács había considerado adecuado repudiar hacía largo tiempo. Sus razones para llevar a cabo esta auto crítica habían dado lugar a considerable especulación y a una no menos considerable cantidad de censuras. Sin embargo, al señalar el núcleo metafísico en el centro de su argumento, no hacía más que repetir lo que Horkheimer había dicho sobre la teoría de identidad casi cuatro décadas antes.

Para Horkheimer, todos los absolutos, todas las teorías de identidad eran sospechosas. Incluso el ideal de

²² *Idem*, p. 197.

²³ *Idem*, p. 192.

²⁴ G. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. xxiii.

justicia absoluta contenido en la religión, afirmaría más tarde ²⁵, tiene una cualidad quimérica. La imagen de una justicia completa «no puede realizarse nunca en la historia, porque aun cuando una sociedad mejor reemplace el desorden actual y se desarrolle, la miseria pasada no se tornaría positiva y el sufrimiento de la naturaleza circundante no sería trascendido» ²⁶. Como resultado, la filosofía, tal como él la comprendía, expresa siempre una inevitable nota de tristeza, pero sin sucumbir a la resignación.

Pero aunque Horkheimer atacó la teoría de identidad de Hegel, sintió que la crítica decimonónica de una naturaleza similar había ido demasiado lejos. Al rechazar las afirmaciones ontológicas hechas por Hegel en su filosofía del Espíritu Absoluto, los positivistas habían despojado al intelecto de todo derecho a juzgar lo real como falso o verdadero ²⁷. Su visible prejuicio empírico condujo a la apoteosis de los hechos en una forma igualmente unilateral. Desde el principio, Horkheimer consistentemente rechazó la disyuntiva entre sistematización metafísica o empirismo antinómico. Abogó, en cambio, por la posibilidad de una ciencia social dialéctica que evitaría una teoría de identidad y, sin embargo, preservaría el derecho del observador a ir más allá de los datos de su experiencia. Fue en gran medida esta resistencia a sucumbir a las tentaciones de cualquiera de estas alternativas lo que dio a la Teoría Crítica su eficacia.

La hostilidad de Horkheimer hacia la metafísica fue en parte una reacción ante la esclerosis del marxismo producida por su transformación en un cuerpo de ver-

²⁵ HORKHEIMER, «Gedanke zur Religion», *Kritische Theorie*, ed. por Alfred Schmidt (Frankfurt, 1968), 2 volúmenes, originalmente «Nachbemerkung», *ZfS*, vol. IV, 1 (1935).

²⁶ *Idem*, p. 375. Véase también HORKHEIMER (Regius), *Dämmerung*, p. 55.

²⁷ A lo largo de toda su historia la Escuela de Frankfurt empleó el término «positivismo» en una forma amplia, para que incluyera a todas esas corrientes filosóficas nominalistas, fenomenalistas (es decir, antiesencialistas), empíricas y estrechamente ligadas al denominado método científico. Muchos de sus oponentes, al verse agrupados bajo este rótulo, rechazaron la aplicabilidad del término. Por ejemplo, Karl Popper.

dades heredadas. Pero más allá de esto, reflejaba la influencia de sus lecturas de filosofía no marxista y no hegeliana. El escepticismo extremo de Schopenhauer sobre la posibilidad de reconciliar la razón con el mundo ciertamente tuvo su efecto. Más importante todavía fue el impacto de tres pensadores de fines del siglo XIX, Nietzsche, Dilthey y Bergson, todos los cuales habían subrayado la relación del pensamiento con la vida humana.

Para Horkheimer²⁷, la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) que ellos ayudaron a crear había expresado una protesta legítima contra la rigidez creciente de un racionalismo abstracto y la uniformación concomitante de la existencia individual que caracterizaba a la vida bajo el capitalismo avanzado. Había levantado un dedo acusador contra el abismo entre las promesas de la ideología burguesa y la realidad de la vida cotidiana en la sociedad burguesa. El desarrollo de la filosofía de la vida, argüía, correspondía a un cambio fundamental en el capitalismo mismo. La optimista creencia anterior de ciertos idealistas clásicos en la unidad de razón y realidad había correspondido a la aceptación del empresario individual de la armonía entre sus propias actividades y el funcionamiento de la economía en su conjunto. La erosión de esa convicción correspondía al crecimiento del capitalismo monopolista a fines del siglo XIX, en el cual el rol del individuo se hallaba más vencido por la totalidad que en armonía con ella²⁸. La *Lebensphilosophie* fue básicamente un grito de protesta contra este cambio. A causa de este elemento crítico, Horkheimer tuvo la precaución de distinguir el «irracionalismo»²⁹ de los filósofos de la vida de aquél de sus vulgarizadores en el siglo XX.

En la década de 1930, afirmaba, los ataques contra la razón estaban destinados a reconciliar a los hombres con la irracionalidad del orden prevaleciente³⁰. La denominada visión trágica de la vida era en realidad una justificación velada para la aceptación de una miseria

²⁷ HORKHEIMER, «Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie», *ZfS* III, 1 (1934), p. 9.

²⁸ HORKHEIMER, «Materialismus und Metaphysik», *ZfS* II, 1 (1933), pp. 3/4.

²⁹ «Zum Rationalismusstreit», p. 36.

³⁰ *Idem*.

innecesaria. *Leben* y *Dienst* (servicio) habían llegado a ser sinónimos. Lo que una vez fue crítico ahora se había convertido en ideológico. Esto también era verdad en relación al ataque contra la ciencia, que en manos de la primera generación de *Lebensphilosophen* había sido un correctivo justificado a las pretensiones de cientifismo, pero que hacia 1930 había degenerado en un indiscriminado ataque contra la validez del pensamiento científico como tal. «El rechazo filosófico de la ciencia», escribió en 1937, «en la vida privada es un consuelo, en la sociedad una mentira»³¹.

Al ver el irracionalismo de la década de 1930 básicamente como una ideología de la pasividad³², Horkheimer descuidó sus aspectos dinámicos y destructivos, que los nazis fueron capaces de explotar. Este fue un punto débil en su análisis. Pero en otro sentido él enriqueció la discusión de su desarrollo histórico. Al distinguir entre diferentes tipos de irracionalismo, Horkheimer rompió con la tradición de hostilidad hacia la *Lebensphilosophie* mantenida por casi todos los pensadores marxistas, incluido el Lukács posterior³³. Además de aprobar su impulso antisistemático, Horkheimer tributó un limitado elogio al énfasis sobre lo individual en la obra de Dilthey y Nietzsche. Como ellos, creía en la importancia de la psicología individual para llegar a comprender la historia³⁴. Aunque su obra en este área fuera menos sutil que el psicoanálisis que esperaba poder integrar con la Teoría Crítica, la consideró mucho más útil que el utilitarismo insolvente que informaba al liberalismo y al marxismo ortodoxo.

Lo que quedó claro, sin embargo, en la discusión de Horkheimer sobre la metodología de Dilthey³⁵ fue su re-

³¹ HORKHEIMER, «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», *ZfS* VI, 1 (1937), p. 9.

³² KARL MANNHEIM había formulado la misma observación en su ensayo «Conservative Thought», en *From Karl Mannheim*, ed. por Kurt H. Wolff (Nueva York, 1971), pp. 213f. Pero esto fue escrito en 1925, mucho antes de la toma del poder por los nazis.

³³ Véase LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, en *Werke*, vol. IX (Neuwied, 1961). Aquí Lukács repudiaba sus propios orígenes en Dilthey, Simmel y otros, especialmente como éstos se habían manifestado en *Historia y conciencia de clase*.

³⁴ HORKHEIMER, «Geschichte und Psychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932), *passim*.

³⁵ HORKHEIMER, «The Relations between Psychology and

chazo de una aproximación puramente psicológica a la explicación histórica. La noción de Dilthey de una *Versiehende Geisteswissenschaft* (una ciencia social basada en sus propios métodos de comprensión y verificación, antes que en aquellos de las ciencias naturales) contenía ciertamente un reconocimiento de la significación de las estructuras históricas que Horkheimer podía compartir. Lo que rechazó fue la suposición de que este significado podía ser aprehendido intuitivamente por el historiador al repetir el proceso en su propia mente. Por debajo de esta noción, argüía, había una creencia de tipo hegeliano en la identidad de sujeto y objeto. Los datos de la vida interior no bastaban para reflejar la estructura significativa del pasado, porque el pasado no siempre había sido hecho conscientemente por los hombres. En verdad, generalmente se lo hacía «tras las espadas y contra las voluntades» de los individuos, como había señalado Marx. Que éste no fuera siempre el caso era otro asunto. En efecto, Vico fue uno de los primeros héroes intelectuales de Horkheimer³⁶, y fue Vico el primero en afirmar que los hombres podían comprender mejor la historia que la naturaleza, ya que los hombres hacían la historia, mientras que a la naturaleza la hacía Dios. Esto, sin embargo, era un objetivo, no una realidad. En todo caso, anotó Horkheimer pesimistamente, en la vida moderna había una tendencia a alejarse de la determinación consciente de los acontecimientos históricos, y no a la inversa. La historia, en consecuencia, no podía simplemente ser «comprendida», como afirmaba que Dilthey había supuesto, sino que en cambio debía ser «explicada». Horkheimer, sin embargo, conservó alguna esperanza en la consecución de las condiciones sociales que harían viable la visión metodológica de Dilthey.

La admiración de Horkheimer hacia Nietzsche era igualmente contradictoria. En 1935 afirmó que Nietzsche era un genuino filósofo burgués, como demostraban su énfasis excesivo sobre el individualismo y su ceguera frente a las cuestiones sociales³⁷. No obstante, Horkhei-

Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey», *Studies in Philosophy and Social Science* VIII, 3 (1939), *passim*. (En lo sucesivo, esta publicación se citará con la abreviatura SPSS.)

³⁶ Para una discusión de Vico, véase HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930).

³⁷ «Zum Problem der Wahrheit», p. 361.

mer estaba dispuesto a defender a Nietzsche contra quienes trataban de reconciliarlo con los irracionistas de la década de 1930. En una extensa reseña del estudio de Karl Jaspers sobre Nietzsche³⁸ fustigó al autor por tratar de «domesticar» a Nietzsche para un consumo religioso y *völkisch* (nacionalista populista). Lo que más valoró en la obra de Nietzsche fue su cualidad crítica inflexible. Sobre la cuestión del conocimiento positivo, por ejemplo, aplaudió la observación de Nietzsche de que una «gran verdad quiere ser criticada, no idolatrada»³⁹.

Horkheimer también quedó impresionado por la crítica que Nietzsche hizo de la cualidad masoquista de la moralidad occidental tradicional. Había sido el primero en observar, comentó Horkheimer aprobatoriamente⁴⁰, cómo la miseria podía transformarse en una norma social, como en el caso del ascetismo, y cómo esa norma había permeado la cultura occidental a través de la «moralidad esclava» de la ética cristiana⁴¹. Cuando llegó a los aspectos más cuestionables del pensamiento de Nietzsche, Horkheimer tendió a mitigar sus insuficiencias. Desestimó la ingenua glorificación del «superhombre» considerándola como el precio del aislamiento. Disculpó la hostilidad de Nietzsche frente al objetivo de una sociedad sin clases sobre la base de que sus únicos campeones en tiempos de Nietzsche eran los socialdemócratas, cuya mentalidad era tan pedestre y vulgar como Nietzsche había afirmado. En efecto, arguyó Horkheimer, Nietzsche se había mostrado perceptivo al negarse a dotar de una aureola romántica a las clases trabajadoras, quienes ya en esa época comenzaban a ser apartadas de su rol revolucionario por la cultura de masas en desarrollo. Donde Nietzsche había fracasado, sin embargo, era en su convicción ahistórica de que la demo-

³⁸ HORKHEIMER, «Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche'», *ZfS* VI, 2 (1937).

³⁹ «Zum Problem der Wahrheit», p. 357.

⁴⁰ «Zum Rationalismustreit», p. 44.

⁴¹ Theodor Adorno formuló una observación similar en una reseña de la biografía de Wagner escrita por Ernest Newman (*Kenyon Review*, vol. IX, 1 [invierno de 1947]). El negativismo de Nietzsche, escribió, «expresaba lo humano en un mundo en el cual la humanidad se había convertido en una impostura». Lo que lo separaba de Wagner era su «demostración única del carácter represivo de la cultura occidental» (p. 161).

cratización inevitablemente significaría un desleimiento de la verdadera cultura. También se mostró deficiente al equivocarse la naturaleza histórica del trabajo, al cual absolutizó como inmutable a fin de poder justificar sus conclusiones elitistas. En suma, Horkheimer aseguró que Nietzsche, quien había hecho tanto para revelar las raíces históricas de la moralidad burguesa, había finalmente sucumbido víctima del pensamiento ahistórico.

Hacia Henri Bergson, tercer gran exponente de la *Lebensphilosophie* y uno de los verdaderos propulsores del Institut en París, Horkheimer se mostró algo más crítico⁴². Aunque reconociendo los argumentos eficaces en la crítica que Bergson había formulado al racionalismo abstracto, cuestionó los anhelos metafísicos que detectó en su raíz. Desechó como una ideología la fe de Bergson en la intuición como medio para descubrir la fuerza vital universal. «La intuición», escribió, «de la cual Bergson espera derivar la salvación tanto en la historia como en el conocimiento, tiene un objeto unificado: vida, energía, duración, desarrollo creativo. En realidad, sin embargo, la humanidad está dividida, y una intuición que busca penetrar a través de las contradicciones pierde de vista lo históricamente decisivo»⁴³. La hostilidad de Horkheimer al uso no mediado de la intuición como medio para alcanzar un nivel oculto de la realidad, podría agregarse, también se hizo extensiva a esfuerzos similares de fenomenólogos como Scheler y Husserl.

En un artículo dedicado primordialmente a la metafísica del tiempo de Bergson, que el propio Bergson llamó «una seria profundización de mis trabajos» y «filosóficamente muy penetrante»⁴⁴, Horkheimer apoyó la distinción de Bergson entre el tiempo «experimentado» y el tiempo abstracto de los científicos naturales. Pero, agregó rápidamente como salvedad, Bergson se había equivocado al tratar de escribir una metafísica de la temporalidad. Al proceder así había sido conducido hacia una idea del tiempo como *durée* (duración), que era casi tan abstracta y vacía como aquella de las ciencias natu-

⁴² Véase HORKHEIMER, «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», *ZfS* III, 3 (1934), y su reseña de *Les deux sources de la morale et de la religion* de Bergson en *ZfS* II, 2 (1933).

⁴³ Reseña de *Les deux sources*, p. 106.

⁴⁴ Citado en HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, vol. I, p. 175, de una carta a Celestin Bouglé (24 de enero de 1935).

rales. Ver la realidad como un flujo ininterrumpido significaba ignorar la realidad de sufrir, envejecer y morir. Era absolutizar el presente y así inconscientemente repetir los errores de los positivistas. La verdadera experiencia, afirmaba Horkheimer, resistía una homogeneización semejante. La tarea del historiador consistía en preservar la memoria del sufrimiento y promover la exigencia de un cambio histórico cualitativo.

En todos los escritos de Horkheimer sobre los *Lebensphilosophen* se repiten tres objeciones fundamentales. Examinando éstas en detalle, podemos comprender mejor los fundamentos de la Teoría Crítica. Primero, aunque los filósofos de la vida habían estado en lo cierto al tratar de rescatar al individuo de las amenazas de la sociedad moderna, habían ido demasiado lejos en su énfasis sobre la subjetividad y la interioridad. Al hacer esto, habían minimizado la importancia de la acción en el mundo histórico. Segundo, con alguna excepción ocasional, tal como la crítica nietzscheana del ascetismo, tendían a olvidar la dimensión material de la realidad. Tercero, y quizá lo más importante, al criticar la degeneración del racionalismo burgués en sus aspectos formales y abstractos, a veces exageraban sus ataques y parecían estar rechazando la razón en sí misma. Esto, en última instancia, condujo al directo e insensato irracionalismo de sus vulgarizadores del siglo xx.

Como era de prever, el interés de Horkheimer en la cuestión del individualismo burgués lo condujo de regreso a una consideración de Kant y los orígenes de la *Innerlichkeit* (interioridad)⁴⁵. Entre los elementos dualistas en la filosofía de Kant, observó⁴⁶, estaba la división entre deber e interés. La moralidad individual, descubierta por la razón práctica, estaba interiorizada y divorciada de la ética pública. Aquí la *Sittlichkeit* (ética) de Hegel, con su énfasis sobre la necesidad de reconciliar la oposición público-privado, resultaba superior a la *Moralität* (moralidad) de Kant. A pesar de esto, la concep-

⁴⁵ Sin embargo, no ignoró sus orígenes en la Reforma. Véase, por ejemplo, su discusión de Lutero en HORKHEIMER, «Montaigne und die Funktion der Skepsis», *ZfS* VII, 1 (1938), pp. 10-13.

⁴⁶ HORKHEIMER, «Materialismus und Moral», *ZfS*, II, 2 (1933), página 165.

ción de Kant estaba más próxima a una reflexión correcta de las condiciones al iniciarse el siglo XIX; puesto que suponer que en esa época podía existir una armonía entre moralidad personal y ética pública, o entre interés personal y un código moral universal, significaba ignorar la irracionalidad real del orden externo. Donde Kant se había equivocado, sin embargo, fue al considerar estas contradicciones como inmutables. Al absolutizar la distinción entre el individuo y la sociedad, había convertido lo que era sólo históricamente válido en una condición natural, afirmado así inconscientemente el *statu quo*. Este fue también un fracaso de los *Lebensphilosophen*. En años posteriores, sin embargo, Horkheimer y los otros miembros de la Escuela de Francfort llegaron a creer que el peligro real no estaba en quienes ponían énfasis excesivo sobre la subjetividad y la individualidad, sino más bien en quienes trataban de eliminarlas completamente bajo la bandera de un falso totalismo. Este temor llegaría tan lejos que, en una frase de *Minima Moralia* citada con frecuencia, Adorno pudo escribir que «el todo es lo no verdadero»⁴⁷. Pero en la década de 1930 Horkheimer y sus colegas estaban todavía preocupados por el énfasis excesivo sobre la individualidad que habían detectado en pensadores burgueses, desde Kant hasta los filósofos de la vida.

Horkheimer cuestionó también el imperativo moral postulado por Kant. Aunque de acuerdo con que en efecto existía un impulso moral aparte del interés personal egoísta, afirmó que su expresión había cambiado desde la época de Kant. Mientras que a comienzos del siglo XIX se había manifestado como deber, ahora aparecía como piedad o como preocupación política. La piedad, decía Horkheimer, era producida por el reconocimiento de que el hombre había dejado de ser un sujeto libre y se hallaba en cambio reducido a objeto de fuerzas que escapaban a su control⁴⁸. Kant no había experimentado esto por sí mismo, ya que su tiempo brindaba una mayor libertad individual, al menos para el empresario. La acción política como forma de la moralidad fue menospreciada también por Kant, quien subrayó exagerada-

⁴⁷ ADORNO, *Minima Moralia* (Francfort, 1951), p. 80. (En preparación en Taurus Ediciones.)

⁴⁸ «Materialismus und Moral», pp. 183-184.

mente la importancia de la conciencia individual y tendió a reificar el *status quo*. En el siglo xx, sin embargo, lo político se había convertido en el ámbito propio de la acción moral, ya que, por primera vez en la historia, «los medios de la humanidad se habían desarrollado lo suficiente para presentar la realización (de la justicia) como una tarea histórica inmediata. La lucha para su consecución caracteriza nuestra época de transición»⁴⁹. Ni los pensadores burgueses primitivos, como Kant, ni los posteriores, como los *Lebensphilosophen*, habían sido capaces de apreciar la necesidad de una *praxis* política para realizar sus visiones morales.

La segunda objeción importante de Horkheimer a Nietzsche, Dilthey y Bergson era, como se anotó más arriba, que en realidad todos ellos fueron secretamente idealistas. En contraste, Horkheimer propuso una teoría materialista de la sociedad, pero que se distinguía muy claramente del supuesto materialismo del marxismo ortodoxo. En uno de sus más importantes ensayos para la *Zeitschrift*, «Materialismo y Metafísica»⁵⁰, se dispuso a rescatar al materialismo de quienes lo veían simplemente como un antónimo de espiritualismo y una negación de la existencia no material. El verdadero materialismo, arguyó, no significaba un nuevo tipo de metafísica monista basada en la primacía ontológica de la materia. Aquí los materialistas mecanicistas decimonónicos como Vogt y Haeckel se habían equivocado, como ocurrió con los marxistas que hicieron un fetiche del mundo material supuestamente «objetivo». Igualmente errónea era la suposición de la primacía eterna de la subestructura económica de la sociedad. Tanto subestructura como superestructura interactuaban todo el tiempo, aunque era verdad que bajo el capitalismo la base económica tenía un rol crucial en este proceso. Lo que era necesario comprender, sin embargo, era que esta condición era sólo histórica y cambiaría con el tiempo. En efecto, una de las características de la sociedad del siglo xx era que la política estaba comenzando a alcanzar una autonomía más allá de todo lo que Marx había previsto. Tanto la práctica fascista como la leninista demostraba el cambio.

⁴⁹ *Idem*, p. 186.

⁵⁰ HORKHEIMER, «Materialismus und Metaphysik», *ZfS* II, 1 (1933).

A Horkheimer también le disgustaba la tendencia de los marxistas vulgares a elevar el materialismo a una teoría del conocimiento, que proclamaba una certidumbre absoluta en la forma en que el idealismo había hecho en el pasado. En efecto, afirmar que una epistemología materialista podía explicar exhaustivamente la realidad significaba estimular la urgencia para dominar el mundo que tan vívidamente había desplegado el idealismo fichteano. Esto estaba apoyado por el hecho de que el materialismo monista ya desde Hobbes había conducido a una actitud manipulativa, dominante frente a la naturaleza⁵¹. El tema de la dominación de la naturaleza por el hombre, podría añadirse entre paréntesis, iba a convertirse en una preocupación central de la Escuela de Frankfurt en años subsiguientes.

A pesar de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento absoluto, Horkheimer sostenía que el materialismo no debía sucumbir en una resignación relativista. En efecto, la epistemología materialista monista del marxismo vulgar había sido demasiado pasiva. Recordando la crítica de Marx a Feuerbach de casi un siglo antes⁵², Horkheimer realzó el elemento activo en el conocimiento, cosa que ya había sido correctamente afirmada por el idealismo. Los objetos de percepción, afirmó, son el producto de las acciones humanas, aunque la relación tienda a ser enmascarada por la reificación. En verdad, la naturaleza misma tiene un elemento histórico, en el sentido dual de que el hombre la concibe de modo distinto en momentos distintos y que activamente trabaja para cambiarla. El verdadero materialismo, aseguraba Horkheimer, es así dialéctico, involucra un proceso dinámico de interacción entre sujeto y objeto. Aquí Horkheimer retornaba una vez más a las raíces hegelianas del marxismo, que habían sido oscurecidas en el siglo anterior: Como Marx, por una diferencia de muchos autodenominados marxistas, se rehusó a hacer de la dialéctica un fetiche, como un proceso objetivo fuera del control del hombre. No la vio como una construcción metodológica impuesta como un tipo ideal weberiano, ni como un modelo científico social, sobre una realidad

⁵¹ *Idem*, p. 14.

⁵² KARL MARX, «Theses on Feuerbach», *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. por Lewis S. Feuer (Nueva York, 1959), p. 243.

múltiple, caótica. La dialéctica indagaba el «campo de fuerza», para usar una expresión de Adorno⁵³, entre conciencia y ser, sujeto y objeto. No pretendía, y en realidad no habría podido, descubrir principios ontológicos fundamentales. Rechazaba los extremos de nominalismo y realismo y permanecía deseosa de operar en un perpetuo estado de juicio en suspenso.

De aquí la importancia crucial de la mediación (*Vermittlung*) para una teoría correcta de la sociedad. Ninguna faceta de la realidad social podría ser comprendida por el observador como final o completa en sí misma. No había «hechos» sociales, como creyeron los positivistas, que fueran el sustrato de una teoría social. Había, en cambio, una interacción constante de lo particular y lo universal, del «momento»^{*} y la totalidad. Como Lukács había escrito en *Historia y conciencia de clase*:

Dejar la realidad empírica detrás puede sólo significar que los objetos del mundo empírico van a ser comprendidos como objetos de una totalidad, es decir, como los aspectos de una situación total englobada en el proceso de cambio histórico. Así, la categoría de mediación es una palanca para superar la mera inmediatez del mundo empírico, y como tal no es algo (subjetivo) impuesto sobre los objetos desde el exterior, no es un juicio de valor o un «debiera» opuesto a su «es». *Es más bien la manifestación de su auténtica estructura objetiva*⁵⁴.

Más aún, la relación entre la totalidad y sus momentos era recíproca. Los marxistas vulgares se habían equivocado al buscar una derivación reduccionista de fenómenos culturales, superestructurales, a partir de su base socioeconómica, subestructural. La cultura, afirmaban Horkheimer y sus colegas, nunca fue epifenoménica, aunque tampoco fuera nunca plenamente autónoma. Su

⁵³ ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956), p. 82.

^{*} *Das Moment* en alemán significa una fase o aspecto de un proceso dialéctico acumulativo. No debe confundirse con *Der Moment*, que significa un momento en el tiempo en el sentido castellano.

⁵⁴ LUKÁCS, *History and Class Consciousness*, p. 162 (de cursiva en el original).

relación con la subestructura material de la sociedad era multidimensional. Todos los fenómenos culturales deben verse como mediados a través de la totalidad social, no meramente como el reflejo de los intereses de clase. Esto significaba que también ellos expresaban las contradicciones del conjunto, incluidas aquellas fuerzas que negaran el *statu quo*. Nada, o al menos casi nada, era puramente ideológico⁵⁵.

Podría agregarse que al razonar de este modo Horkheimer estaba más cerca de Marx que los marxistas improvisados que aseguraban estar en la ortodoxia. Al discutir el estado burgués, por ejemplo, Marx no lo había interpretado solamente como el «comité ejecutivo de la clase gobernante», sino también como un esbozo, aunque distorsionado, de la reconciliación de las contradicciones sociales que iba a traer aparejada el triunfo del proletariado⁵⁶. Engels, igualmente, al discutir el realismo en la literatura, había mostrado una consideración de los elementos progresivos en escritores ostensiblemente reaccionarios como Balzac, a causa de su habilidad para retratar la totalidad concreta con todas sus contradicciones. El amplio trabajo del Institut sobre cuestiones culturales y estéticas estuvo apoyado en el mismo supuesto.

Al realzar la totalidad, Horkheimer correlativamente criticó a otros teóricos sociales por concentrarse sobre una faceta de la realidad con exclusión de las otras. Esto condujo a una de las falacias metodológicas más frecuentemente atacadas por la Escuela de Frankfurt: la fetichización. Los marxistas más ortodoxos en el Institut, tales como el economista Grossmann, fueron siempre criticados por su énfasis excesivo sobre la subestructura material de la sociedad. La composición del Institut, con su diversificación deliberada de campos, reflejaba la importancia que la Teoría Crítica confirmó a la totalidad de las mediaciones dialécticas, que debían ser capturadas en el proceso de analizar la sociedad.

⁵⁵ Para un ejemplo de esta consideración en la obra del Institut, véase ADORNO, «El ataque de Veblen a la cultura», *Prismas*, trad. de Manuel Sacristán (Barcelona, 1962), donde discute el concepto de «consumo conspicuo» (pp. 88-89).

⁵⁶ Para una discusión de la actitud de Marx frente al Estado desde este punto de vista, véase AVINERI, *Social and Political Thought of Marx*, pp. 202f.

El énfasis de Horkheimer sobre la dialéctica también se extendió a su comprensión de la lógica. Aunque rechazando las extravagantes reivindicaciones ontológicas hechas por Hegel para sus categorías lógicas, estuvo de acuerdo con la necesidad de una lógica sustantiva, antes que una meramente formal. En *Dämmerung*, Horkheimer escribió: «La lógica no es independiente del contenido. Frente a la realidad de que lo que no es caro para la parte favorecida de la humanidad permanece inaleanzable para los otros, la lógica no partidista debiera ser tan neutral como un libro de leyes que fuera el mismo para todos»⁵⁷. El formalismo, característico de la ley burguesa (el ideal del *Rechtsstaat*, que significaba universalidad jurídica sin relacionar la ley a sus orígenes políticos), la moralidad burguesa (el imperativo categórico) y la lógica burguesa habían sido progresistas alguna vez, pero ahora servían sólo para perpetuar el statu quo. La verdadera lógica, al igual que el verdadero racionalismo, debía ir más allá de la forma para incluir también elementos sustantivos.

Sin embargo, la dificultad radicaba precisamente en decir cuáles eran estos elementos. En la noción de materialismo de Horkheimer el agnosticismo también se hacía extensivo a sus opiniones sobre la posibilidad de una antropología filosófica. Desestimó los esfuerzos de su anterior colega en Francfort, Max Scheler, para descubrir una naturaleza humana constante como nada más que una búsqueda desesperada de significación absoluta en un mundo relativista⁵⁸. El anhelo de los fenomenólogos por la seguridad de las esencias eternas era una fuente de engaño, punto que Adorno y Marcuse iban a repetir en sus críticas respectivas de Husserl y Scheler⁵⁹.

Correlativamente, la Teoría Crítica negó la necesidad, o siquiera la posibilidad, de formular una descripción definitiva del «hombre socialista». Esta antipatía por la especulación antropológica ha sido atribuida por algunos comentaristas a la influencia residual del socialismo cien-

⁵⁷ *Dämmerung*, p. 18.

⁵⁸ HORKHEIMER, «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», *ZfS* IV, 1 (1935), p. 5.

⁵⁹ ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; MARCUSE, «The Concept of Essence», *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968) (originalmente en *ZfS* V, 1 [1936]).

tífico⁶⁰. Si se comprende «científico» solamente como el antónimo de socialismo «utópico», esto es verdad. Pero a la vista de la hostilidad de la Escuela de Francfort frente a la reducción de la filosofía a la ciencia, la explicación parece sólo parcial. Otro posible factor, que el propio Horkheimer iba a destacar años más tarde⁶¹, fue la influencia subterránea de un tema religioso en el materialismo de la Escuela de Francfort. Sería un error, en efecto, tratar a sus miembros como ateos dogmáticos. En casi todas las discusiones de Horkheimer sobre religión, éste tomó una posición dialéctica⁶². En *Dämmerung*, para citar un ejemplo, escribió que la religión no debiera ser comprendida solamente como una falsa conciencia, porque ayudaba a preservar una esperanza de justicia futura, la cual era negada por el ateísmo burgués⁶³. Así puede darse algún crédito a su más reciente afirmación, en el sentido de que la prohibición judía tradicional de nombrar o describir a Dios y el Paraíso se reprodujo en la negativa de la Teoría Crítica a dar sustancia a su visión utópica. Como ha observado Jürgen Habermas, la renuencia de la filosofía idealista alemana a encarnar sus nociones de utopía fue muy similar al énfasis cabalístico sobre las palabras antes que sobre las imágenes⁶⁴. La decisión de Adorno de escoger la música, el menos representativo de los modos estéticos, como instrumento primario por medio del cual explorar la cultura burguesa y buscar signos de su negación, indica el continuado poder de esta prohibición. De las figuras mayores conectadas con el Institut, sólo Marcuse intentó articular una antropología positiva en un momento dado de su carrera⁶⁵. Es difícil establecer con certeza si el tabú

⁶⁰ Anónimo, «From Historicism to Marxist Humanism», página 598.

⁶¹ Véase entrevista con Horkheimer en *Der Spiegel* (5 de enero de 1970), titulada «Auf das Andere Hoffen».

⁶² Véase, por ejemplo, «Montaigne und die Funktion der Skepsis», pp. 21, 45, y «Zum Problem der Wahrheit», p. 363.

⁶³ *Dämmerung*, p. 116.

⁶⁴ JÜRGEN HABERMAS, «Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen», *Philosophisch-politische Profile* (Francfort, 1971), página 41. Horkheimer formuló una observación similar en «Über die deutschen Juden», *Zur Kritik der instrumentellen* página 311.

⁶⁵ Véase H. MARCUSE, *An Essay on Liberation* (Boston, 1969), página 6f.

judío fue verdaderamente causal o meramente una racionalización *post facto*. En cualquiera de los casos, la Teoría Crítica consistentemente resistió la tentación de describir «el reino de la libertad» desde la ventajosa situación del «reino de la necesidad».

Y, sin embargo, incluso en la obra de Horkheimer aparecía una suerte de antropología negativa, una presencia implícita pero todavía poderosa. Aunque enraizada en alguna medida en Freud, sus orígenes primarios pueden hallarse en la obra de Marx. Al discutir el intento de Feuerbach de construir un cuadro explícito de la naturaleza humana, Marx había atacado sus premisas antihistóricas, abstractas, atemporales. La única constante, argüía, era la habilidad del hombre para crearse de nuevo. La «antropogénesis», para usar el término de un comentarista posterior⁶⁶, era la única naturaleza humana aceptada por Marx. Aquí, Horkheimer estaba de acuerdo; la sociedad óptima era aquella en la que el hombre estaba libre para actuar como un sujeto antes que para ser actuado como un predicado contingente.

Cuando en los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx pareció ir más lejos al definir las categorías de la auto-producción humana, Horkheimer se retrajo. La posición central del trabajo en la obra de Marx y su énfasis concomitante sobre el problema del trabajo alienado en la sociedad capitalista jugaron un rol relativamente menor en los escritos de Horkheimer. En *Dämmerung* escribió: «Hacer del trabajo una categoría trascendente de la actividad humana es una ideología ascética... Los socialistas, a causa de su adhesión a este concepto general, se convierten a sí mismos en portadores de propaganda capitalista»⁶⁷.

Otro tanto ocurrió en los casos de Walter Benjamin y Theodor Adorno. Para Benjamin, el énfasis marxista vulgar sobre el trabajo «reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo... El trabajo, tal y como ahora se le entiende,

⁶⁶ AVINERI, *Social and Political Thought of Marx*, p. 85.

⁶⁷ *Dämmerung*, p. 181.

desemboca en la explotación de la naturaleza, que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista demuestran un sentido sorprendentemente sano las fantasías que tanta materia han dado para ridiculizar a un Fourier»⁶⁸. Adorno, cuando habló con él en Francfort en marzo de 1969, dijo que Marx quería convertir el mundo en su totalidad en un gigantesco taller.

El antagonismo de Horkheimer hacia la fetichización del trabajo expresaba otra dimensión de su materialismo: la exigencia de una felicidad sensual, humana. En uno de sus más vigorosos ensayos, «El Egoísmo y el Movimiento para la Emancipación»⁶⁹, discutió la hostilidad a la gratificación personal inherente en la cultura burguesa. A pesar del utilitarismo de un Bentham o un Mandeville, la ideología característica de la era burguesa inicial era kantiana⁷⁰. Al no ver ninguna unidad entre el interés individual y la moralidad pública, Kant había planteado una distinción inevitable entre la felicidad y el deber. Aunque él atribuyera un cierto peso a ambos, hacia la época en que el capitalismo había avanzado lo suficiente, la precedencia del deber a la totalidad por sobre la gratificación personal había crecido de tal modo que la última estaba casi completamente olvidada. Para compensar por la represión de la genuina felicidad individual, se habían ideado diversiones de masas para aliviar el descontento⁷¹. Gran parte de la obra posterior del Institut sobre la «industria cultural» se abocó a mostrar la eficacia de estos paliativos.

Pero incluso movimientos presuntamente revolucionarios, alegaba Horkheimer, habían perpetuado la hostilidad burguesa característica hacia la felicidad⁷². Los romanos del siglo XIV bajo Cola di Rienzi y los florentinos de la época de Savonarola fueron dos claros ejem-

⁶⁸ WALTER BENJAMIN, *Discursos Interrumpidos I* (Madrid, Taurus, 1973), p. 185.

⁶⁹ HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», *ZfS* V, 2 (1936).

⁷⁰ Marcuse iba a formular la misma observación en su artículo «The Affirmative Character of Culture», *Negations*, p. 119 (originalmente *ZfS* VI, 1 [1937]).

⁷¹ HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», p. 171. Marcuse iba más tarde a ampliar esta idea en términos psicoanalíticos con su concepto de «desublimación represiva».

⁷² *Idem*, pp. 174-215, *passim*.

plos de movimientos revolucionarios que terminaron por oponerse a la felicidad individual en nombre de algún bien superior. Más sorprendentemente todavía, la Revolución Francesa, y especialmente el Terror, ilustraron este tema. Robespierre, como Rienzi y Savonarola, confundió el amor al pueblo con su represión implacable. La igualdad traída por la revolución, anotó Horkheimer, fue la nivelación negativa producida por la guillotina, una igualdad de degradación antes que de dignidad. En el siglo xx había aparecido un fenómeno similar con el fascismo. El Führer o el Duce expresaban en forma extrema la típica combinación burguesa de sentimentalidad romántica y crueldad total. La ideología del deber y el servicio a la totalidad al precio de la felicidad individual alcanzó su expresión final en la retórica fascista. Las pretensiones revolucionarias de los fascistas no fueron más que un fraude destinado a perpetuar la dominación de las clases gobernantes.

En contraste con la ética burguesa de la abnegación, Horkheimer mantuvo la dignidad del egoísmo. Durante la Ilustración, Helvetius y Sade habían expresado una protesta, aunque distorsionada, contra el ascetismo en nombre de una moralidad más elevada. Más enérgicamente todavía, Nietzsche había expuesto la conexión entre autonegación y resentimiento implícita en la mayor parte de la cultura occidental. Donde Horkheimer difería de ellos era en su énfasis sobre el componente social en la felicidad humana. Su individuo egoísta, a diferencia del de los utilitaristas o incluso del de Nietzsche, siempre alcanzaba su mayor gratificación a través de una interacción comunal. En efecto, Horkheimer desafió constantemente la reificación del individuo y de la sociedad como polos opuestos, así como negó la mutua exclusividad de sujeto y objeto en la filosofía.

El énfasis del Institut sobre la felicidad personal como un elemento integral en su materialismo fue desarrollado más tarde por Marcuse en un artículo que escribió para la *Zeitschrift* en 1938: «Sobre el Hedonismo»⁷³. En contraste con Hegel, quien «luchó contra el eudemonismo en nombre del progreso histórico»⁷⁴, Mar-

⁷³ MARCUSE, «On Hedonism», *Negations* (originalmente «Zur Kritik des Hedonismus», *ZfS*, 1 [1938]).

⁷⁴ *Idem*, p. 160.

cuse defendía las filosofías hedonistas por preservar un «momento» de verdad en su énfasis sobre la felicidad. Donde éstas se equivocaban tradicionalmente, sin embargo, era en su aceptación ingenua del individuo competitivo como el modelo de desarrollo personal más elevado. «El aspecto apologético del hedonismo», escribió Marcuse, puede hallarse «en la concepción abstracta del hedonismo sobre el aspecto subjetivo de la felicidad, en su incapacidad para distinguir entre intereses y necesidades falsos o verdaderos y placeres falsos o verdaderos»⁷⁵. Al sostener la noción de placeres inferiores y superiores, Marcuse estaba más próximo al tipo epicúreo de hedonismo que al cirenaico, sobre ambos de los cuales trataba por extenso en el ensayo. (También se hallaba en compañía de un aliado improbable, John Stuart Mill, quien había hecho una distinción similar en su *Utilitarianism*.) Como él explicaba, «el placer en la humillación de otro como la propia humillación bajo una voluntad más fuerte, el placer en los múltiples sustitutos de la sexualidad, en los sacrificios sin sentido, en el heroísmo de guerra, son placeres falsos, porque los impulsos y necesidades que se realizan en ellos hacen a los hombres menos libres, más ciegos y más miserables de lo que tendrían que ser»⁷⁶.

Pero, como era de suponer, Marcuse denunciaba la creencia ahistórica de que las formas más altas de felicidad podían alcanzarse bajo las condiciones presentes. En efecto, argüía, la restricción de la felicidad por parte del hedonismo al consumo y el ocio, con exclusión del trabajo productivo, expresaba un juicio válido en una sociedad en la que el trabajo permanecía alienado. Lo no válido, sin embargo, era la suposición de que esta sociedad era eterna. El modo en que se produciría el cambio histórico era por supuesto difícil de predecir, porque «parece que los individuos educados para integrarse en los procesos liberales antagónicos no pueden ser jueces de su propia felicidad»⁷⁷. La conciencia era, por consiguiente, incapaz de cambiar por sí misma; el impetu tenía que llegar desde el exterior:

⁷⁵ *Idem*, p. 168.

⁷⁶ *Idem*, p. 190.

⁷⁷ «The Concept of Essence», p. 191.

En la medida en que la falta de libertad está ya presente en las necesidades y no sólo en su gratificación, ellas deben ser las primeras en liberarse no a través de un acto de educación o de la renovación moral del hombre, sino a través de un proceso político y económico que comprenda la disponibilidad de los medios de producción por parte de la comunidad, la reorientación del proceso productivo hacia las necesidades y carencias de toda la sociedad, el acortamiento de la jornada laboral y la participación activa de los individuos en la administración del conjunto ⁷⁸.

Aquí Marcuse parecía aproximarse peligrosamente al énfasis sobre el desarrollo social objetivo, mantenido por los marxistas más ortodoxos, pero que el Institut había atacado al realzar el elemento subjetivo en la *praxis*. En efecto, haciendo una rápida digresión, el problema clave acerca del modo en que podría producirse el cambio en una sociedad que controlaba la conciencia de sus miembros continuó siendo un elemento de perturbación en gran parte de toda la obra posterior de Marcuse, especialmente *One-Dimensional Man* ⁷⁹.

Cualesquiera fueran los medios para lograr la verdadera felicidad, ella sólo podría alcanzarse cuando la libertad también fuera universalmente conquistada. «La realidad de la felicidad», escribió Marcuse, «es la realidad de la libertad como la autodeterminación de la humanidad liberada en su lucha común con la naturaleza». Y como libertad era sinónimo de realización de la racionalidad, «en su forma completa ambas, felicidad y razón, coinciden» ⁸⁰. Marcuse aquí estaba abogando por esa convergencia de intereses generales y particulares habitualmente conocida como «libertad positiva» ⁸¹. La felicidad individual era uno de los momentos en la totalidad de la libertad positiva; la razón era el otro.

⁷⁸ *Idem*, p. 193.

⁷⁹ (Boston, 1964).

⁸⁰ *Idem*, p. 199.

⁸¹ Para una discusión de la «libertad positiva», véase FRANZ NEUMANN, «The Concept of Political Freedom», *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. por Herbert Marcuse (Nueva York, 1957), e ISAIAH BERLIN, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).

El énfasis de la Escuela de Francfort sobre la razón fue una de las características más salientes de su obra⁸². Esta es la más clara demostración de su deuda hacia Hegel. La tercera objeción importante de Horkheimer a los *Lebensphilosophen*, como se recordará, era que su exagerada reacción frente al deterioro de la racionalidad había conducido al rechazo de la razón como tal. Como repetiría Horkheimer una y otra vez a lo largo de su carrera, la racionalidad estaba en la raíz de cualquier teoría social progresista. Lo que él entendía por razón, sin embargo, nunca fue fácil de comprender para una audiencia no educada en las tradiciones de la filosofía alemana clásica. Implícitamente, Horkheimer se refería con frecuencia a la distinción de los idealistas entre *Verstand* (entendimiento) y *Vernunft* (razón). Por *Verstand* Kant y Hegel habían entendido una facultad inferior de la mente, que estructuraba el mundo fenoménico de acuerdo con el sentido común. Para el entendimiento, el mundo consistía en entidades finitas idénticas sólo a sí mismas y totalmente opuestas a todas las otras cosas. No llegaba así a penetrar la inmediatez para captar las relaciones dialécticas debajo de la superficie. *Vernunft*, por el otro lado, significaba una facultad que iba más allá de las meras apariencias, hasta esta realidad más profunda. Aunque Kant se apartaba de Hegel al rechazar la posibilidad de reconciliar el mundo de los fenómenos con la esfera nouménica, trascendente, de las «cosas-en-sí», compartía la creencia de Hegel en la superioridad de la *Vernunft* sobre el *Verstand*. De todos los miembros del Institut, quizá fue Marcuse el más apegado a la noción clásica de razón. En 1937 intentó definirla y orientarla en un sentido materialista del siguiente modo:

La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, la única por medio de la cual éste se ha amarrado al destino humano. La filosofía quiere descubrir los fundamentos más generales y ulteriores del Ser. Bajo el nombre de razón concibió la idea de un Ser auténtico en el cual todas las antítesis importantes (de sujeto y objeto, esen-

⁸² Véase, por ejemplo, *Eclipse of Reason*, de HORKHEIMER (Nueva York, 1947).

cia y apariencia, pensamiento y ser) se reconciliarían. Conectada con esta idea estaba la convicción de que lo que existe no es ya e inmediatamente racional, sino que más bien debe comparecer ante la razón... Como el mundo estaba ligado por el pensamiento racional y, en verdad, ontológicamente dependía de él, todo lo que contradecía a la razón o no era racional fue planteado como algo que había que superar. (Se estableció la razón como un tribunal crítico ⁸³.

Aquí Marcuse parecía estar abogando por una teoría de identidad, lo cual contrastaba agudamente con el énfasis general de la Escuela de Francfort sobre la no identidad. En efecto, en los escritos de Marcuse la aversión a la identidad era mucho más débil que en los de Horkheimer o Adorno ⁸⁴. No obstante, también en su obra la santidad de la razón y la reconciliación que ella implicaba siempre aparecieron como un ideal utópico. Después de todo, puede prohibirse a los judíos que nombren o describan a Dios, pero ellos no niegan su existencia. En todos los escritos del Institut la norma fue una sociedad hecha racional, en el sentido en que la filosofía alemana había definido tradicionalmente ese término. La razón, como indica el pasaje anterior, era el «tribunal crítico» sobre el cual se asentaba básicamente la Teoría Científica. La irracionalidad de la sociedad actual era constantemente desafiada por la posibilidad «negativa» de una alternativa verdaderamente racional.

Si Horkheimer se mostró renuente a afirmar la identidad completa de sujeto y objeto, se sintió más seguro al rechazar su estricta oposición dualista, legada por Descartes al pensamiento moderno ⁸⁵. Implícita en el legado cartesiano, arguyó, estaba la reducción de la razón a su dimensión subjetiva. Este fue el primer paso

⁸³ MARCUSE, «Philosophy and Critical Theory», *Negations*, páginas 135-136 (originalmente *ZfS* VI, 3 [1937]). Puede hallarse una ampliación de la distinción entre los dos tipos de razón en su *Reason and Revolution*, pp. 44-46.

⁸⁴ Para una discusión de la importancia de la teoría de identidad en la obra de Marcuse, véase mi artículo «The Metapolitics of Utopianism», *Dissent* XVII, 4 (julio-agosto de 1970).

⁸⁵ «Zum Rationalismustreit», p. 1; «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», p. 6.

para apartar la racionalidad del mundo y conducirla a la interioridad contemplativa. Condujo a una separación eterna de esencia y apariencia, que promovió la aceptación acrítica del *statu quo*⁸⁶. Como resultado, la racionalidad progresivamente vino a identificarse con el sentido común del *Verstand*, en vez de hacerlo con la *Vernunft*, más ambiciosamente sintética. En efecto, los ataques de los irracionistas de fines del siglo XIX contra la razón habían apuntado básicamente a su reducción al *Verständ* divisiva, formal y analítica. Esta era una crítica que Horkheimer podía compartir, aunque él no rechazó la racionalidad analítica totalmente. «Sin precisión y orden de conceptos, sin *Verstand* —escribió—, no hay pensamiento, no hay dialéctica»⁸⁷. Incluso la lógica dialéctica de Hegel, adoptada por la Teoría Crítica, no negaba simplemente la lógica formal. El *aufheben* hegeliano significaba tanto preservación como trascendencia y cancelación. Lo que Horkheimer rechazaba era la completa identificación de la razón y la lógica con el poder limitado del *Verstand*.

A lo largo de su historia, el Institut llevó a cabo una animosa defensa de la razón en dos frentes. Además del ataque de los irracionistas, que en el siglo XX había degenerado en franca necedad oscurantista, otra amenaza, quizá más seria, surgía desde un ámbito diferente. Con el colapso de la síntesis hegeliana en la segunda mitad del siglo XIX, junto con el creciente dominio de la ciencia natural sobre las vidas de los hombres se había desarrollado un nuevo énfasis sobre la ciencia social derivada empíricamente. El positivismo negaba la validez de la idea tradicional de razón como *Vernunft*, a la cual desestimaba como metafísica huera. En la época de la Escuela de Francfort los proponentes más importantes de este punto de vista eran los positivistas lógicos del Círculo de Viena, que se vieron obligados a emigrar a Estados Unidos más o menos al mismo tiempo⁸⁸. En Estados Unidos su impacto fue

⁸⁶ «Zum Problem der Wahrheit», p. 354.

⁸⁷ *Idem*, p. 357.

⁸⁸ Para un análisis de la emigración del Círculo de Viena a Estados Unidos, véase HERBERT FEIGL, «The Wiener Kreis in America», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).

mucho mayor que el del Institut a causa de la congruencia de sus ideas con las tradiciones básicas de la filosofía americana. En años posteriores Horkheimer se esforzó para establecer las semejanzas entre escuelas nativas como el pragmatismo y el positivismo lógico⁸⁹.

Su primera censura contra el positivismo lógico apareció en 1937 en la *Zeitschrift*⁹⁰. Una vez más puso de manifiesto su sensibilidad ante las funciones cambiantes de una escuela de pensamiento en diferentes contextos históricos. Originalmente, argüía, el empirismo, como lo practicaban Locke y Hume, contenía un elemento dinámico, incluso crítico, en su insistencia sobre la percepción del individuo como fuente del conocimiento. Los empiristas de la Ilustración habían usado sus observaciones para socavar el orden social prevaleciente. El positivismo lógico contemporáneo, por otra parte, había perdido esta cualidad subversiva, a causa de su creencia de que el conocimiento, aunque inicialmente derivado de la percepción, estaba realmente vinculado con los juicios sobre esa percepción contenidos en las denominadas «frases de protocolo»⁹¹. Al restringir la realidad a lo que podía expresarse por medio de tales frases, lo indecible quedaba excluido del dominio del filósofo. Pero, más fundamental todavía, el énfasis empírico general sobre la percepción ignoraba el elemento activo en todo conocimiento. El positivismo, bajo cualquiera de sus formas, significaba en última instancia la abdicación de la reflexión⁹². El resultado era la absolutización de los «hechos» y la reificación del orden existente⁹³.

Además de este disgusto por el fetichismo de los hechos, Horkheimer también objetó la dependencia de los positivistas lógicos en relación a la lógica formal y la exclusión de una alternativa sustantiva. Ver a la lógica como análoga a las matemáticas, sostenía, significaba reducirla a una serie de tautologías sin significación real en el mundo histórico. Creer que todo ver-

⁸⁹ Véase *Eclipse of Reason, passim*.

⁹⁰ «Der neue Angriff auf die Metaphysik», *ZfS* VI, 1 (1937).

⁹¹ *Idem*, p. 13.

⁹² Para una ampliación de esta observación en un pensador de la segunda generación de la Escuela de Francfort, véase HABERMAS, *Knowledge and Human Interests, passim*.

⁹³ «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», p. 27.

dadero conocimiento aspiraba a la condición de una conceptualización matemática, científica, era caer en una metafísica tan perniciosa como aquella que los positivistas habían decidido refutar⁹⁴.

Quizá lo peor de todo, en opinión de Horkheimer, era la pretensión de los positivistas de haber diferenciado los hechos de los valores. Aquí detectó un alejamiento del uso original del empirismo por parte de la Ilustración como un arma partidaria contra las mistificaciones de la superstición y la tradición. Una sociedad, arguyó⁹⁵, podría estar ella misma «poseída» y así producir «hechos» que fueran en sí «insanos». Como carecía de medios para evaluar esta posibilidad, el empirismo moderno capitulaba ante la autoridad del *statu quo*, a pesar de sus intenciones. Los miembros del Círculo de Viena podrían ser progresistas en su política, pero esto no tenía ninguna relación con su filosofía. Su rendición a la mística de la realidad prevaleciente, sin embargo, no era arbitraria; era más bien una expresión de la contingencia de la existencia en una sociedad que administraba y manipulaba las vidas de los hombres. Así como el hombre debe restablecer su habilidad para controlar su propio destino, así debe la razón ser restaurada en su lugar apropiado como árbitro de los fines, no simplemente de los medios. La *Vernunft* debía recuperar el terreno que había perdido con el triunfo del *Verstand*.

Lo que hizo tan problemático el énfasis de Horkheimer sobre la razón fue su prejuicio antimetafísico, igualmente fuerte. La realidad debía ser juzgada por el «tribunal de la razón», pero la razón no debía ser tomada como un ideal trascendente, existente fuera de la historia. La verdad, insistieron siempre Horkheimer y sus colegas, no era inmutable. Y, sin embargo, negar el valor absoluto de la verdad no significaba sucumbir en un relativismo, epistemológico, ético o de otra clase. En efecto, la dicotomía de absolutismo y relativismo era falsa. Cada período de tiempo tiene su propia verdad, argüía Horkheimer⁹⁶, aunque no haya una verdad por encima del tiempo. Verdadero es todo aquello que promueve un cambio social en la dirección de una so-

⁹⁴ *Idem*, p. 49.

⁹⁵ *Idem*, p. 29.

⁹⁶ «Zum Problem der Wahrheit», pp. 337-338.

ciudad racional. Esto por supuesto planteaba una vez más el problema de qué se quería decir con esa palabra, razón, a la cual la Teoría Crítica nunca intentó definir explícitamente. La dialéctica era soberbia en sus ataques a las pretensiones de verdad de otros sistemas, pero cuando llegaba el momento de articular los fundamentos de sus propios supuestos y valores, ya no marchaba tan bien. Igual que su dependencia implícita de una antropología negativa, la Teoría Crítica tenía un concepto básicamente insustancial de la razón y la verdad, arraigado en condiciones sociales y a la vez fuera de ellas, conectado con la *praxis* y no obstante guardando las distancias respecto de ésta. Si puede decirse que la Teoría Crítica haya tenido una teoría de la verdad, ésta aparecía en su crítica inmanente de la sociedad burguesa, que comparaba las pretensiones de la ideología burguesa con la realidad de sus condiciones sociales. La verdad no estaba fuera de la sociedad, sino contenida en sus propias reivindicaciones. Los hombres tenían un interés emancipatorio en actualizar la ideología.

Al rechazar todas las pretensiones a una verdad absoluta, la Teoría Crítica tuvo que enfrentar muchos de los problemas que la sociología del conocimiento estaba tratando de resolver en la misma época. Sin embargo, Horkheimer y los otros nunca se mostraron deseosos de ir tan lejos como Karl Mannheim, quien coincidentemente compartió el espacio de oficina en el Institut antes de 1933, en «desenmascarar» al marxismo como una ideología más entre las otras. Al afirmar que todo conocimiento estaba arraigado en su contexto social (*Seinsgebunden*), Mannheim parecía estar socavando la distinción marxista básica entre conciencia falsa y verdadera, a la cual la Teoría Crítica se adhería. Como iba a escribir Marcuse, la Teoría Crítica se «interesa en el contenido de verdad de los problemas y conceptos filosóficos. La empresa de la sociología del conocimiento, por el contrario, se ocupa sólo de las no verdades, no las verdades, de las filosofías anteriores»⁹⁷. Sin embargo, curiosamente, cuando Horkheimer escribió su crítica de Mannheim⁹⁸, en los años previos a la emigra-

⁹⁷ «Philosophy and Critical Theory», *Negations*, pp. 147-148.

⁹⁸ «Ein neuer Ideologiebegriff?»

ción, escogió atacarlo básicamente por las implicaciones absolutistas, antes que por las relativistas, de su sociología del conocimiento. Especialmente desafortunado en este sentido, afirmó; era el «relacionismo» de Mannheim, que intentaba salvar la verdad objetiva argumentando que todas las verdades parciales eran perspectivas sobre la totalidad. Al suponer que existía una verdad total semejante en la síntesis de los distintos puntos de vista, Mannheim estaba siguiendo un concepto de conocimiento gestaltiano simplificado⁹⁹. Subyaciendo a todo esto, estaba la convicción armonizadora, casi hegeliana, de que era posible reconciliar todas las perspectivas, una creencia cuyas implicaciones para el cambio social resultaban quietistas. A diferencia de Marx, quien había buscado la transformación social antes que la verdad, Mannheim había subrepticamente retornado a una búsqueda metafísica del conocimiento puro¹⁰⁰.

Más aún, denunciaba Horkheimer, el concepto del «Ser» que determinaba la conciencia en Mannheim era altamente no dialéctico. Para Horkheimer, había siempre retroalimentación y mediación entre base y superestructura¹⁰¹. Mannheim, en contraste, había retornado a una especie de dualismo de sujeto y objeto que los hispostasiaba a ambos. No había una realidad «objetiva» reflejada parcialmente por la conciencia individual. Afirmar que la había era ignorar la parte jugada por la *praxis* en la creación del mundo.

Praxis y razón eran en efecto los dos polos de la Teoría Crítica, como lo habían sido para los hegelianos de izquierda de un siglo antes. La interacción y tensión entre ellos contribuía enormemente a la sugestividad dialéctica de la teoría, aunque la primacía de la razón

⁹⁹ *Idem*, p. 50.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 56.

¹⁰¹ *Idem*, p. 55. Marcuse formula la misma observación en su artículo sobre Mannheim («Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode», *Die Gesellschaft VI* [octubre de 1929], páginas 361-362). Marcuse se mostró algo más benévolo que Horkheimer hacia Mannheim, arguyendo que la reducción de Mannheim del marxismo a la conciencia de una clase específica apuntaba a una conexión válida entre teoría y *praxis*. No obstante, criticó a Mannheim por pasar por alto «el momento intencional de todos los acontecimientos» (p. 362) y por su relacionismo, con sus implicaciones quietistas. Adorno, cuando escribió sobre la sociología del conocimiento, fue más duro todavía; véase «La Conciencia de la Sociología del Saber», en *Prismas*.

nunca estuvo en duda. Como escribió Marcuse en *Reason and Revolution*, hablando por toda la Escuela de Francfort, «la teoría preservará la verdad incluso si la práctica revolucionaria se aparta de su sendero correcto. La práctica sigue a la verdad, no viceversa»¹⁰². No obstante, la importancia de la actividad autodeterminada, de la «antropogénesis», fue constantemente realzada en los primeros escritos del Institut. Aquí la influencia de la *Lebensphilosophie* sobre Horkheimer y sus colegas fue crucial, aunque siempre entendieron a la verdadera *praxis* como un esfuerzo colectivo. El énfasis sobre la *praxis* se acordaba bien con el rechazo, por parte de la Escuela de Francfort, de la teoría de identidad de Hegel. En los espacios creados por las mediaciones irreductibles entre sujeto y objeto, particular y universal, podía sustentarse la libertad humana. En efecto, lo que tanto alarmó a la Escuela de Francfort en años posteriores fue la liquidación progresiva de estas verdaderas áreas de espontaneidad humana en la sociedad occidental.

El otro punto antípoda de la Teoría Crítica, la reconciliación utópica de sujeto y objeto, esencia y apariencia, particular y universal, tenía connotaciones muy diferentes. La *Vernunft* implicaba una razón objetiva que no estaba constituida solamente por los actos subjetivos de hombres individuales. Aunque se hubiera transformado de ideal filosófico en un ideal social, todavía guardaba huellas de sus orígenes metafísicos. El marxismo vulgar había permitido que estas tendencias reaparecieran en el materialismo monista que el Institut nunca se cansó de atacar. Y, sin embargo, como se ha visto, incluso en la Teoría Crítica había una metafísica negativa y una antropología negativa implícitas —negativas en el sentido de rehusar definirse en cualquier forma fija, adscribiéndose así a la sentencia de Nietzsche de que una «gran verdad quiere ser criticada, no idolatrada».

Como pensadores en la tradición de la «libertad positiva» que incluía a Platón, Rousseau, Hegel y Marx, fueron atrapados en el dilema básico que ha acosado la tradición desde sus orígenes. Como ha señalado Hannah Arendt¹⁰³, la noción de libertad positiva contenía un conflicto inherente, simbolizado por la tensión entre

¹⁰² *Reason and Revolution*, p. 322.

¹⁰³ HANNAH ARENDT, «What is Authority?», *Between Past and Future* (Cleveland y Nueva York, 1961).

la experiencia política griega y los intentos subsiguientes de los filósofos griegos para hallarle una explicación. De lo primero vino la identificación de la libertad con los actos humanos y el discurso humano —en síntesis, con la *praxis*. De lo segundo, su equiparación con ese ser auténtico que era la razón. Desde entonces se han llevado a cabo muchos intentos de integración. La sutileza y riqueza del esfuerzo del Institut lo marca como uno de los más fructíferos, aunque también él desembocara en el fracaso.

Antes de pasar a las implicaciones metodológicas de la Teoría Crítica, debiera señalarse la contribución de otros miembros del Institut para su formulación. Aunque Lowenthal y Pollock estaban básicamente interesados en otras cuestiones, tanto intelectual como institucionalmente, participaron no obstante activamente en la discusión de los artículos enviados para publicar en la *Zeitschrift*. Más influyentes, sin embargo, fueron Adorno y Marcuse, quienes escribieron por extenso sobre cuestiones teóricas bajo sus propios nombres. Al examinar su obra individualmente, quizá podamos clarificar más la actitud filosófica del Institut. Lo haremos, sin embargo, sin comentar la validez de sus análisis de otros pensadores; el objeto es iluminar la Teoría Crítica, antes que bosquejar una interpretación alternativa.

En lo que hace a sus contribuciones para el Institut, en la década de 1930 Adorno estaba ocupado casi por completo con la sociología de la música. Fuera de la *Zeitschrift*, sin embargo, publicó un largo estudio filosófico y trabajó considerablemente en otro¹⁰⁴. En ambos se reveló manifiestamente su proximidad a la posición de Horkheimer. Aunque los dos no escribieron en colaboración hasta la década de 1940, hubo una notable semejanza de criterios desde el principio. Hay evidencia de esto en una carta escrita por Adorno a Lowenthal desde Londres en 1934, discutiendo su respuesta a *Dämmerung*, recientemente publicado:

¹⁰⁴ ADORNO, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Tubinga, 1933), y *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956).

He leído el libro varias veces con la mayor precisión y me ha producido una impresión extraordinaria. Conocía ya la mayoría de los fragmentos; sin embargo, en esta forma todo parece completamente diferente; sobre todo, una cierta amplitud de presentación, que antes me había molestado en aforismos sueltos, ahora me parece un medio de expresión obvio —exactamente adecuado al desarrollo agonizante de la situación capitalista total, cuyos horrores existen tan esencialmente en la precisión de los mecanismos de mediación... En lo que a mi posición respecta, creo que puedo identificarme casi completamente con él —tan completamente que me resulta difícil señalar mis diferencias. Como nuevo y especialmente esencial para mí, me gustaría mencionar la interpretación del problema de la contingencia personal contra la tesis de la justicia radical y, en general, la crítica de la antropología estática en todas las partes. Quedaría por discutir quizá la relación general con la Ilustración ¹⁰⁵.

Aquí quizá por primera vez Adorno aludía a esa crítica más global de la Ilustración que él y Horkheimer llevarían a cabo juntos muchos años después.

La primera crítica filosófica importante de Adorno fue *Kierkegaard: Construcción de la Estética*, escrita en 1929-1930 y presentada como *Habilitationsschrift* a Paul Tillich en 1931. Su fecha de publicación, irónicamente, coincidió con el día de la subida de Hitler al poder en 1933. Siegfried Kracauer, con quien Adorno había estudiado a Kant, fue el destinatario de su dedicatoria; el impacto de otro amigo íntimo, Walter Benjamin, era también evidente en los argumentos de Adorno. Tanto Benjamin como Tillich estuvieron entre quienes comentaron favorablemente el libro ¹⁰⁶. *Kierkegaard* no fue, sin embargo, un éxito crítico o popular. Debido par-

¹⁰⁵ Carta de Adorno a Lowenthal, 6 de julio de 1934.

¹⁰⁶ Para la reseña de Benjamin, véase *Vossische Zeitung* (2 de abril de 1933). Tillich, recientemente designado en la facultad del Union Theological Seminary en Nueva York, escribió una reseña en el *Journal of Philosophy*, XXXI, 23 (8 de noviembre de 1934). Karl Löwith escribió otra en *Deutsche Literatur-Zeitung*, V, 3F, 5 (1934).

cialmente a su estilo arrogantemente abstruso y a su análisis exigentemente complejo, su efecto mínimo fue también producto de lo que Adorno iba a llamar más tarde su estar «eclipsado desde el comienzo por la perversidad política»¹⁰⁷.

Con todas sus dificultades —toda la obra de Adorno fue inflexiblemente exigente incluso para el lector más cultivado—, el libro contenía muchos de los temas que iban a ser característicos de la Teoría Crítica. La elección de un tema a través del cual Adorno esperaba explorar estas cuestiones no fue sorprendente, a la luz de sus propias inclinaciones artísticas. Desde el comienzo del libro, sin embargo, señaló con claridad que para él estética quería decir algo más que simplemente una teoría del arte; la palabra para él, como para Hegel, significaba un cierto tipo de relación entre sujeto y objeto. Kierkegaard también lo había comprendido en una forma específicamente filosófica. En *O esto/O lo otro* había definido la esfera estética como «ésta a través de la cual el hombre inmediatamente es lo que es; la ética es aquella a través de la cual deviene lo que deviene»¹⁰⁸. Pero como anotó Adorno en la primera de sus numerosas críticas a Kierkegaard, «lo ético ulteriormente se retiraba detrás de su enseñanza de religión-paradoja. A la vista del 'salto' de la fe, lo estético acusatoriamente se transformaba, de un estadio en el proceso dialéctico, a saber, aquel de lo no-decisivo, en una simple inmediatez como de criatura»¹⁰⁹. Para Adorno, la inmediatez, es decir, la busca de verdades primarias, era anatema. Como el de Horkheimer, su pensamiento estaba siempre arraigado en una suerte de ironía cósmica, una negativa a descansar en alguna parte y decir finalmente, «Aquí es donde yace la verdad». Ambos rechazaron la premisa básica de Hegel de la identidad entre sujeto y objeto.

Ostensiblemente, Kierkegaard la había rechazado también. Sin embargo, para Adorno, la famosa celebración de la subjetividad en Kierkegaard inconscientemente contenía una teoría de identidad. «La intención de su filosofía —escribió Adorno— no apunta hacia la deter-

¹⁰⁷ «Notiz» en la tercera edición de *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Francfort, 1966), p. 321.

¹⁰⁸ Citado en *Kierkegaard* (ed. de 1966), p. 29.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 29.

minación de la subjetividad, sino de la ontología; y la subjetividad aparece no como su contenido, sino como su escenario (*Schauplatz*)»¹¹⁰. Detrás de toda esta charla sobre el individuo existencial, concreto, acecha allí un anhelo secreto de la verdad trascendente; «Hegel se vuelve hacia adentro: lo que para él es la historia del mundo, para Kierkegaard es el hombre individual»¹¹¹.

Más aún, la ontología postulada por Kierkegaard era la del infierno, no la del paraíso; la desesperación, antes que la esperanza, estaba en el centro de su visión. La retirada hacia el interior propuesta por Kierkegaard era en realidad una retirada hacia una repetición demoníaca, mítica, que negaba el cambio histórico. «La interioridad —escribió Adorno— es la prisión histórica de la humanidad prehistórica»¹¹². Al rechazar el mundo histórico, Kierkegaard se había convertido en un cómplice de la reificación que tan a menudo denunciara; su dialéctica carecía de un objeto material y significaba así un retorno al idealismo que aseguraba haber dejado atrás. Al negar la historia real, se había retirado hacia una antropología pura basada en la «historicidad (*Geschichtlichkeit*): la posibilidad abstracta de la existencia en el tiempo»¹¹³. Relacionado con esto estaba su concepto de *Gleichzeitigkeit*¹¹⁴, tiempo sin cambio, que era el correlato del yo absolutizado. Aquí Adorno estaba formulando una crítica similar a aquella lanzada por Horkheimer contra la idea bergsoniana de *durée*, ya discutida anteriormente.

Junto con sus análisis de las implicaciones filosóficas de la interioridad, Adorno incluyó una investigación sociológica de lo que él llamaba el *intérieur* burgués en la época de Kierkegaard. La interioridad subjetiva, argüía, no estaba desvinculada de la posición de un *rentier* situado fuera del proceso de producción, que era la posición del propio Kierkegaard. En este rol compartía al típico sentimiento pequeño burgués de impotencia, que él llevó hasta el extremo rechazando ascéticamente el yo natural en su totalidad: «Su rigor moral se derivó de la afirmación absoluta de la persona aislada. Criticó todo

¹¹⁰ *Idem*, p. 46.

¹¹¹ *Idem*, p. 35.

¹¹² *Idem*, p. 111.

¹¹³ *Idem*, p. 62.

¹¹⁴ *Idem*, p. 67.

eudemonismo como contingente en contraste con el yo sin objeto»¹¹⁵. Así no fue accidental que el sacrificio esté en el centro de su teología; el hombre absolutamente espiritual terminaba por aniquilar su yo natural: «El espiritualismo de Kierkegaard es, ante todo, hostilidad a la naturaleza»¹¹⁶. Aquí y en otro pasaje de su libro, Adorno expresaba un deseo de vencer la hostilidad del hombre hacia la naturaleza, un tema que jugaría un papel cada vez más importante en la obra posterior del Institut.

Aunque en años posteriores escribiera algún artículo ocasional sobre Kierkegaard¹¹⁷, su *Kierkegaard: construcción de la Estética* fue en realidad el *Abschied* (adiós)¹¹⁸ de Adorno al filósofo danés. En 1934 salió del continente rumbo a Inglaterra, donde estudió en el Mercado College, en Oxford. Salvo algunos viajes esporádicos de regreso a Alemania, permaneció en Inglaterra durante los próximos tres años y medio. Mientras continuaba ocupándose de música y escribiendo artículos para la *Zeitschrift* sobre temas relacionados con ella, halló tiempo para empezar un largo estudio sobre Edmund Husserl, por cuya obra estaba interesado ya desde su disertación doctoral en 1924. Por la época en que apareció, en 1956, su tono no era menos crítico que el de su tratamiento anterior de Kierkegaard. También en esta obra pueden hallarse muchas de las ideas que Adorno y Horkheimer estaban desarrollando simultáneamente. Aunque ciertas secciones de la obra —el capítulo tercero y la introducción— no fueron escritas hasta la década del cincuenta, un examen de *Hacia una metacrítica de la epistemología* permite vislumbrar cuál era la actitud de la Teoría Crítica ante la fenomenología en la década del treinta.

En su primer libro, Adorno había destacado a Husserl como alguien que compartía el énfasis de Kierkegaard sobre el yo¹¹⁹. Por lo tanto, ahora se concentró sobre los aspectos epistemológicos de la obra de Husserl, especialmente aquellos contenidos en sus *Investigaciones*

¹¹⁵ *Idem*, p. 90.

¹¹⁶ *Idem*, p. 97.

¹¹⁷ En *SPSS*, VIII, 3 (1939-1940), Adorno escribió un artículo: «On Kierkegaard's Doctrine of Love».

¹¹⁸ Esta fue la palabra empleada por Adorno cuando habló de él en Francfort, en marzo de 1969.

¹¹⁹ *Kierkegaard*, p. 137.

lógicas iniciales, publicadas en tres volúmenes en 1900, 1901 y 1913. Aplaudió el deseo de Husserl de ir más allá del psicologismo como explicación del conocimiento, pero cuando Husserl hablaba de un sujeto trascendente, Adorno percibía un deseo de aniquilar el individuo contingente. En el mismo espíritu de Kierkegaard, Husserl revelaba un anhelo fundamental de certidumbre ontológica. Al atacar su método «reductivo», que buscaba esencias eternas a través de una exploración fenomenológica de la conciencia, Adorno, como Horkheimer, sostenía la importancia de la mediación (*Vermittlung*).

La búsqueda de principios básicos de Husserl revelaba una teoría de identidad inherente, a pesar de sus pretensiones antiidealistas. La necesidad de una certeza intelectual absoluta, argüía Adorno, era probablemente un reflejo de una inseguridad personal: «La libertad no es dada nunca..., siempre amenazada... Lo absolutamente cierto como tal es siempre falta de libertad... Es una conclusión equivocada suponer que lo que permanece es más verdadero que lo que transcurre»¹²⁰. Una verdadera epistemología debería acabar con el fetiche del conocimiento como tal, el cual, como demostró Nietzsche, conduce a la sistematización abstracta. La verdad no era lo que «restaba»¹²¹ cuando se producía una reducción de sujeto a objeto, o viceversa. Residía en cambio en el «campo de fuerza»¹²² entre sujeto y objeto. El realismo absoluto y el nominalismo absoluto, que podían hallarse ambos en la obra de Husserl, conducían a reificaciones igualmente falaces. Como escribió Adorno en otro artículo sobre Husserl, «quien trate de reducir el mundo a lo factual o a la esencia cae de un modo u otro en la posición de Münchhausen, que trataba de arrastrarse fuera del pantano tirando de sus propias trenzas»¹²³.

Al buscar lo inmutable, Husserl implícitamente aceptaba la realidad del «mundo administrado»¹²⁴ corriente. Husserl, escribió Adorno, fue el «más estático pensador de su período»¹²⁵. No era bastante buscar lo permanente

¹²⁰ ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, pp. 24-25.

¹²¹ *Idem*, p. 79.

¹²² *Idem*, p. 82.

¹²³ ADORNO, «Husserl and the Problem of Idealism», *Journal of Philosophy*, XXVII, 1 (4 de enero de 1940), p. 11.

¹²⁴ *Zur Metakritik*, p. 43.

¹²⁵ «Husserl and the Problem of Idealism», p. 7.

dentro de lo fugitivo, o lo arcaico dentro de lo presente. Una verdad dialéctica, argüía Adorno, era «el intento de ver lo nuevo en lo viejo en vez de simplemente lo viejo en lo nuevo»¹²⁶. Aunque Husserl había tratado de perforar el mundo reificado por medio de su método reductivo basado en la intuición (*Wessensschau*), había fracasado. Adorno admitía que la intuición fuera una parte legítima de la experiencia, pero no debía ser elevada a método absoluto de conocimiento. Al hacer justamente eso, Husserl había expresado un rechazo inconsciente del «mundo real», que para él era «extraño del yo»¹²⁷. El ser no podía divorciarse enteramente de los hechos de la percepción ni tampoco equipararse con ellos.

De la epistemología de Husserl Adorno pasaba a criticar su realismo matemático y su «absolutismo» lógico. El triunfo del pensamiento matemático en Occidente, afirmaba Adorno, contenía un elemento mítico. El fetiche de los números había conducido a un repudio de la no identidad y a una suerte de idealismo hermético. De igual modo, la dependencia de la lógica formal como un absoluto mental contenía huellas míticas. Estos modos de pensamiento carecían de significación social. La reificación de la lógica, afirmaba Adorno, «remite a la forma de artículo de consumo cuya identidad existe en la 'equivalencia' del valor de cambio»¹²⁸. En vez de la lógica formal, que perpetuaba el falso dualismo de forma y contenido, Adorno sugería una alternativa más dinámica que remitía a Hegel. «La lógica —escribió— no es el Ser, sino un proceso que no puede ser simplemente reducido al polo de 'subjetividad' u 'objetividad'. La autocrítica de la lógica tiene su propio resultado dialéctico... No hay lógica sin frases, no hay frases sin una función mental sintética»¹²⁹. La lógica formal, con sus leyes de contradicción e identidad, era una especie de tabú represivo que en última instancia conducía a la dominación de la naturaleza¹³⁰. Adorno objetó también fuertemente a la teoría mimética de la percepción, y la halló incluso en la fenomenología de Husserl, pese a su énfasis sobre la intencionalidad. Cuando se lo compren-

¹²⁶ *Zur Metakritik*, p. 47.

¹²⁷ *Idem*, p. 55.

¹²⁸ *Idem*, p. 79.

¹²⁹ *Idem*, p. 88.

¹³⁰ *Idem*, p. 90.

de correctamente, aseguraba, el lugar de la verdad se convierte en la dependencia mutua, la producción de objeto y sujeto a través uno de otro (*sich durcheinander Produzieren*), y no debiera considerárselo como un acuerdo estático, como 'intención'»¹³¹. Cualesquiera fueran los medios empleados, escribía, el intento de Husserl de descubrir la verdad esencial era en vano: «Sólo en el repudio de toda ilusión semejante, en la idea de la verdad sin imagen, se preserva y trasciende la mimesis perdida, no en la preservación de sus rudimentos (de la verdad)»¹³².

La tendencia de Husserl a reificar lo dado, razonaba Adorno, estaba relacionada con la destrucción de la *Er-fahrung* (experiencia) por parte de la sociedad burguesa avanzada y su reemplazo por conceptos inertes, administrados. La desaparición de la verdadera experiencia, que Benjamin también había señalado como una característica de la vida moderna¹³³, correspondía al creciente desvalimiento del hombre moderno. Para Adorno la fenomenología representaba así el último fútil esfuerzo del pensamiento burgués para rescatarse de la impotencia. «Con la fenomenología —escribió—, el pensamiento burgués alcanzó su fin en exposiciones fragmentadas, disociadas, contradictorias entre sí, y se resignó a la simple reproducción de lo que es»¹³⁴. Al hacer esto, se volvió contra la acción en el mundo: «La denigración de la *praxis* como un simple caso especial de intencionalidad es la consecuencia más grosera de sus premisas reificadas»¹³⁵. Pero lo peor de todo es que el supuesto de una inmediatez y una identidad absoluta podía muy bien conducir a la dominación política de una ideología absoluta. Había, sugería Adorno, una conexión subterránea entre

¹³¹ *Idem*, p. 146.

¹³² *Idem*, p. 151.

¹³³ En su artículo sobre la decadencia de la narración («The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov», *Illuminations*), escribió Benjamin: «La experiencia se ha devaluado... Nunca la experiencia había sido contradecida más completamente que la experiencia estratégica por la guerra táctica, la experiencia económica por la inflación, la experiencia corporal por la guerra mecánica, la experiencia moral por quienes ocupan el poder» (pp. 83-84). (Con el título *El narrador*, en preparación en «Iluminaciones IV» en Taurus Ediciones.)

¹³⁴ *Zur Metakritik*, p. 180.

¹³⁵ *Idem*, p. 221.

fenomenología y fascismo —ambas eran expresiones de la crisis final de la sociedad burguesa¹³⁶.

Entre los miembros de la Escuela de Francfort, quizá fue Adorno quien más persistentemente expresó su aversión hacia la ontología y la teoría de identidad. Al mismo tiempo, también rechazó el positivismo ingenuo como una metafísica no reflexiva independiente, contrastándolo con una dialéctica que ni negaba ni aceptaba plenamente el mundo fenoménico como el fundamento de la verdad. Contra aquellos que sostenían un individualismo abstracto, señalaba el componente social a través del cual la subjetividad era inevitablemente mediada. Con la misma fuerza resistió la tentación de asentir a la disolución del individuo contingente en una totalidad, fuera ésta el *Volk* o la clase. Incluso Walter Benjamin, el amigo de quien aprendió tanto, no escapó a la crítica en este aspecto. En un ensayo escrito después del trágico suicidio de Benjamin en 1940, Adorno se lamentaba:

Benjamin no lucha contra el subjetivismo supuestamente hinchado, sino contra el concepto mismo de lo subjetivo. El sujeto se disipa entre los polos de su filosofía, mito y reconciliación. Ante la mirada de medusa, el hombre va convirtiéndose cada vez más en escenario de cumplimientos objetivos. Por eso la filosofía de Benjamin suscita tanto terror cuanto felicidad promete¹³⁷.

En su énfasis persistente sobre la no identidad y la contingencia, Adorno desarrolló una filosofía tan «atonal» como la música que había absorbido de Schönberg¹³⁸.

Sería difícil decir otro tanto del tercero de los teóricos importantes del Institut, Herbert Marcuse. A pesar del énfasis constante sobre la negatividad en su obra y del pesimismo que a menudo se le ha atribuido¹³⁹, la

¹³⁶ *Idem*, pp. 28-29. Marcuse iba a exponer esto todavía más enérgicamente en su artículo «The Concept of Essence», *Negations*.

¹³⁷ ADORNO, «Caracterización de Walter Benjamin», *Prismas*, p. 252.

¹³⁸ Georg Pitch tituló su artículo sobre la muerte de Adorno «Atonale Philosophie» (*Merkur*, XXIII, 10 [octubre de 1969]).

¹³⁹ Para un ejemplo reciente, véase Jerry Cohen, «The Philosophy of Marcuse», *New Left Review* (septiembre-octubre de 1969).

escritura de Marcuse siempre contenía una fe implícita en la posible realización de la *Vernunft* en el mundo social. La *Lebensphilosophie* de fines del siglo XIX parece haber influido menos sobre él que sobre Horkheimer. Como ha observado Jürgen Habermas¹⁴⁰, Marcuse fue mucho más receptivo a la filosofía del siglo XX que cualquier otro pensador filosófico del Institut. Sus experiencias con Husserl y Heidegger dejaron una honda huella, aunque su influencia disminuyera mucho durante sus años con el Institut. Además, su estilo de filosofar era siempre más discursivo que el de Horkheimer o Adorno, posiblemente a causa de que no compartía su activo interés estético. Pero su estilo era quizá también un reflejo de su creencia de que escribir en una forma lineal, no aforística, sistemática, era una forma eficaz de analizar y representar la realidad. Marcuse nunca realizó la intangibilidad *bilderlos* (sin imagen) del «otro» utópico, como hicieron las otras figuras importantes de la Escuela de Francfort.

Sin insinuar que Marcuse continuara siendo el mismo pensador que había sido antes de 1932, resulta útil, no obstante, examinar sus escritos anteriores al Institut para comprender su contribución a la Teoría Crítica, así como su obra posterior, que a veces ha sido considerada como un retorno a su período heideggeriano¹⁴¹. Mientras Marcuse estuvo en Friburgo, su pensamiento estaba considerablemente imbuido de categorías fenomenológicas. Al mismo tiempo, se había comprometido firmemente con el marxismo, aunque sin ninguna afiliación partidaria específica. Sus esfuerzos para combinar los dos sistemas aparentemente irreconciliables anticiparon intentos similares llevados a cabo por Merleau-Ponty y Sartre después de la guerra. En el primer artículo que publicó, «Contribuciones para una Fenomenología del Materialismo Dialéctico»¹⁴², puede reconocerse todo el vocabulario especial de Heidegger: *Sorge* (cuidado), *Ges-*

¹⁴⁰ HABERMAS, «Zum Geleit», en *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. por Jürgen Habermas (Francfort, 1968), pp. 11-12.

¹⁴¹ Véase, por ejemplo, ALFRED SCHMIDT, «Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse», *Antworten auf Herbert Marcuse*; y PAUL PICCONE y ALEX DESFINI, «Marcuse's Heideggerian Marxism», *Telos* (otoño de 1970).

¹⁴² MARCUSE, «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus», *Philosophische Hefte* 1, 1 (1928).

chichtlichkeit (historicidad), *Entschlossenheit* (resolución), *Dasein* (estar-en-el-mundo), etc. Para Marcuse, *Ser y Tiempo*, la obra maestra de Heidegger recientemente publicada, era «el momento en que la filosofía burguesa se disuelve desde el interior y abre el camino para una nueva ciencia 'concreta'»¹⁴³. Esto era así, escribía Marcuse, por tres razones: primero, Heidegger había mostrado la importancia ontológica de la historia y el mundo histórico como un *Mitwelt*, un mundo de interacción humana. Segundo, al demostrar que el hombre experimenta un profundo cuidado (*Sorge*) acerca de su verdadera posición en el mundo, Heidegger había planteado correctamente la cuestión de lo que constituye el «ser auténtico». Y finalmente, al argüir que el hombre puede lograr ser auténtico actuando decisivamente en el mundo (a través de la *Entschlossenheit*), Heidegger había llevado a la filosofía burguesa tan lejos como ésta podía ir —a la necesidad de una *praxis*¹⁴⁴.

Fue en este punto que Marcuse pensó que Heidegger había fracasado y que el marxismo cobraba importancia. El contorno social de *Ser y Tiempo* era demasiado abstracto, y el concepto de historicidad de Heidegger demasiado general, para explicar las condiciones históricas reales que constriñen la acción humana. El marxismo respondía a la pregunta de Heidegger acerca de la posibilidad de ser auténtico apuntando a la «proeza radical». Esta era la «situación básica»¹⁴⁵ del marxismo, su momento de autorrevelación y autocreación. Pero lo que Marx había reconocido y Heidegger ignoraba, era la división de la sociedad en clases. En el momento histórico presente, sólo una clase era verdaderamente capaz de comprometerse en una acción radical, de convertirse en el sujeto histórico real: «La proeza histórica es posible hoy sólo como la proeza del proletariado, porque (el proletariado) tiene el único estar-en-el-mundo (*Dasein*) con cuya existencia se da necesariamente la proeza»¹⁴⁶.

¹⁴³ *Idem*, p. 52.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 55. Según Schmidt («Existential-Ontologie», páginas 28-29), en todo esto había elementos de una acción por la acción expresionista. En general, Schmidt se muestra muy crítico ante los esfuerzos de Marcuse para combinar el marxismo y la fenomenología.

¹⁴⁵ MARCUSE, «Beiträge», p. 46.

¹⁴⁶ *Idem*, p. 68.

Sólo a causa de su papel clave en el proceso de producción el proletariado tiene el potencial para ejecutar actos radicales. Sólo a través de la revolución puede cambiarse el mundo histórico, y realizarse la posibilidad de universalizar el ser auténtico más allá de la clase obrera.

Sin embargo, si Heidegger debía complementarse con Marx, también el marxismo debía volverse fenomenológico. La dialéctica, escribió Marcuse, «debe investigar si lo dado se agota a sí mismo como tal o contiene un significado que es, seguramente, extrahistórico, pero inherente en toda historicidad»¹⁴⁷. El marxismo debía abandonar también su creencia tradicional de que la superestructura ideológica era un reflejo de la subestructura socioeconómica. «La vieja cuestión acerca de lo que tiene prioridad objetiva, lo que 'primero estuvo allí', espíritu o materia, conciencia o ser, no puede decidirse por medio de la fenomenología dialéctica, y carece ya de sentido en el momento de plantearlo»¹⁴⁸. Ni debe tampoco una fenomenología dialéctica tratar de investigar la naturaleza como lo hace la historia. El ser natural era distinto del ser histórico: la física matemática, no dialéctica, era válida en su propia esfera. «La naturaleza», escribió Marcuse, «tiene una historia, pero no es historia. Estar-ahí (*Dasein*) es historia»¹⁴⁹. En otro lugar, en un artículo sobre la dialéctica, escribió: «La frontera entre la historicidad y la no historicidad... es una frontera ontológica»¹⁵⁰. Debiera agregarse que éste fue uno de los puntos formulados por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, como reconoció Marcuse; demostraba la distancia de su pensamiento respecto al marxismo más «científico» de Engels y los marxistas ortodoxos de la Segunda Internacional.

Este contraste revelaba también la deuda de Marcuse hacia Dilthey, quien había formulado una distinción similar en su propia obra. La observación anterior de que Marcuse fue menos influido que Horkheimer por la *Lebensphilosophie* de fines del siglo XIX debiera entenderse en el sentido de que Marcuse se mostró menos receptivo frente a su ataque contra la metafísica tradicional. Lo

¹⁴⁷ *Idem*, p. 59.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 65.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 60.

¹⁵⁰ MARCUSE, «Zum Problem der Dialektik», *Die Gesellschaft*, VII, 1 (enero de 1930), p. 26.

que atrajo a Marcuse en Dilthey fue precisamente la fusión de Dilthey entre historia y ontología. En su artículo titulado «El Problema de la Realidad Histórica»¹⁵¹, escrito en 1931, Marcuse elogió a Dilthey por liberar a las *Geisteswissenschaften* (ciencias culturales) de la metodología de las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y por restaurar su fundamento filosófico. El concepto diltheyano de *Leben* (vida) como base de la realidad histórica resultaba penetrante, afirmaba Marcuse, porque ponía el acento sobre el significado antes que sobre la causalidad. Como son los hombres quienes hacen la historia, ésta queda unificada por los valores que ellos le inyectan. No figuraban en este artículo las críticas que Horkheimer dirigiría posteriormente a Dilthey relativas a su teoría de identidad y su idealismo implícitos, ya que en aquella época de su carrera Marcuse aprobaba la premisa ontológica del concepto de la historia de Dilthey.

Esto quedaría demostrado aún más claramente en lo que Marcuse había concebido como su *Habilitationsschrift*, *La Ontología de Hegel y el fundamento de una Teoría de la Historicidad*¹⁵². La influencia de Heidegger, que él reconoció en el comienzo mismo de la obra, era enorme. El contraste entre este estudio y su tratamiento posterior del mismo tema en *Reason and Revolution* es sorprendente¹⁵³. Aquí Marcuse aceptaba la identidad de sujeto y objeto que estaba en el centro del pensamiento de Hegel. El ser, decía interpretando a Hegel, es una unidad negativa, una unidad que persiste a través de todo movimiento y separación. Así, la historia es el escenario en el cual el ser se revela a sí mismo. Para Marcuse, la concepción de la historia de Hegel era una anticipación de la *Geschichtlichkeit* de Heidegger y la *Leben* de Dilthey. En efecto, la segunda mitad del estudio intentaba releer la *Leben* de Hegel como la categoría ontológica fundamental de sus primeros escritos, incluyendo la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica*.

Al final de la discusión, Marcuse trataba la relación

¹⁵¹ «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», *Die Gesellschaft*, VIII, 4 (abril de 1931).

¹⁵² MARCUSE, *Hegels Ontologie und Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Francfort, 1932).

¹⁵³ Para una discusión de ambos libros de Hegel, véase ALAIN DE LIBERA, «La Critique de Hegel», *La Nef* (enero-marzo de 1969).

entre el énfasis de Dilthey sobre las *Geisteswissenschaften* y la noción de *Geist* en Hegel. «Precisamente como histórica y en su historicidad, la totalidad y la unidad interior de la vida es una unidad y totalidad del conocimiento», escribió, «y la acción de la vida histórica está determinada esencialmente a través de este conocimiento. Precisamente como histórica y en su historicidad, la vida se transforma en espíritu. Y de este modo Dilthey escribió la frase a través de la cual expresó más profundamente su proximidad a las intenciones de Hegel: 'El espíritu es una esencia histórica'»¹⁵⁴. Así la posibilidad de una metodología histórica satisfactoria estaba arraigada en la unidad de vida y conocimiento. El conocimiento estaba basado en la identidad última de sujeto y objeto.

Lo que separó la *Ontología de Hegel de Reason and Revolution*, escrita después que Marcuse había estado en el Institut durante varios años, fue su indiferencia básica frente a los elementos críticos en la filosofía hegeliana. El énfasis de Marcuse sobre la unidad y la identidad condujo a una especie de teodicea, que él no intentó conciliar con el marxismo que aparecía en sus restantes escritos. El concepto de negación, que iba a jugar un papel tan fundamental en el segundo libro sobre Hegel, estaba tratado en el primero como sólo un momento en la diferenciación histórica del ser. Más aún, como se entendía que la unidad subyacente del ser persistía a través del tiempo, la negación aparecía casi como una ilusión. En ninguna parte del libro se trataba a Hegel como un precursor de Marx en el asalto a la irracionalidad del orden existente. En ninguna parte se subrayaba la identidad de lo real y lo racional, como haría en *Reason and Revolution*. En ninguna parte se reconocía la importancia de la mediación en el conocimiento, un reconocimiento que marcaría el tratamiento posterior de Husserl en Adorno.

Si el Marcuse inicial, como el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, se adhería a una teoría de identidad que Horkheimer y Adorno atacaban, del mismo modo aceptaba la posibilidad de una antropología filosófica, que ellos rechazaban. Aparte de su aprobación a la idea de «ser auténtico» de Heidegger, que tenía matices an-

¹⁵⁴ *Hegels Ontologie*, p. 368.

tropológicos, manifestó un considerable interés en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, recientemente recuperados. En un artículo escrito para *Die Gesellschaft*, de Rudolf Hilferding, en 1932¹⁵⁵, afirmó que sería un error interpretar las preocupaciones filosóficas de los manuscritos filosóficos de Marx como si hubieran sido «superadas» en los escritos maduros. La revolución comunista, señalaba, promete algo más que un mero cambio en las relaciones económicas; más ambiciosamente vislumbra una transformación de la existencia básica del hombre a través de una realización de su esencia. ¡A través de la revolución, el hombre comprende su naturaleza potencial en la historia, que puede concebirse como la «verdadera historia natural del hombre»¹⁵⁶.

En el artículo, Marcuse expresaba una concepción ambigua de la relación del hombre con la naturaleza. En un momento de su razonamiento¹⁵⁷ afirmaba que Marx había buscado la unidad del hombre y la naturaleza —el mismo objetivo que Adorno y Horkheimer iban a subrayar más tarde en oposición a Marx. Pero al mismo tiempo, Marcuse expresaba en otro pasaje de su artículo lo que a ellos les desagradaba en la concepción de la naturaleza de Marx: «Toda 'naturaleza' (en el sentido más amplio de ser extrahumano) es el medio de la vida humana, el medio de vida (*Lebensmittel*, que también significa alimento) de los hombres... El hombre no debe simplemente servir al mundo objetivo, o ponerse de acuerdo con él; debe apropiárselo, convertirlo en suyo»¹⁵⁸. Aquí estaba claramente implicada la dominación de la naturaleza, antes que una reconciliación con ella.

Esta aparente contradicción se explica quizá por la coincidencia de Marcuse con Marx en que el trabajo (*Arbeit*) era el medio del hombre para realizar su esencia. El trabajo, afirmaba Marcuse, era la naturaleza del hombre; era una categoría ontológica, como Marx y Hegel habían comprendido, aunque Marx se mostró más perceptivo al extenderlo más allá del trabajo mental¹⁵⁹. El

¹⁵⁵ MARCUSE, «Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus», *Die Gesellschaft* IX, 8 (1932).

¹⁵⁶ *Idem*, p. 151.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 167.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 147.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 173. Marcuse escribió también un artículo íntegro

hombre, razonaba Marcuse, debe objetivarse a sí mismo; debe devenir *an-sich* y también *für-sich*, tanto objeto como sujeto. El horror del capitalismo se producía por la clase de objetivación que promovía. Aquí Marcuse estaba de acuerdo con el análisis del trabajo alienado en los *Manuscritos económico-filosóficos*, a los que Horkheimer y Adorno raramente se refirieron en sus escritos. El trabajo desalienado, insinuaba, implicaba trabajar con otros, no contra ellos. Sólo a través de la actividad social podía realizarse el «ser de la especie» (*Gattungswesen*) del hombre. El capitalismo, al impedir esto, era una «catástrofe de la esencia humana» que exigía una «revolución total»¹⁶⁰.

Significativamente, la creencia de Marcuse en la centralidad ontológica del trabajo permaneció como un factor constante en su obra posterior a 1933. En *Reason and Revolution* trató de rastrear la noción de trabajo de Marx en Hegel: «en el sistema de Hegel el concepto de trabajo no es periférico, sino la noción central a través de la cual concibe el desarrollo de la sociedad»¹⁶¹. Al centrarse en el *Arbeit* como la categoría básica de la autorrealización humana, Marcuse necesariamente estaba restando importancia a un modo alternativo de autoproducción que puede hallarse en los escritos de Hegel, especialmente en los primeros. Jürgen Habermas ha señalado recientemente la importancia equivalente de este segundo modo de autoproducción, «interacción mediada simbólicamente», vale decir, lenguaje y gestos expresivos¹⁶². Para Marcuse, sin embargo, Hegel creía que el «lenguaje... permite a un individuo tomar una posición *contra* sus compañeros y afirmar sus necesidades y deseos contra aquellos de los otros individuos. Los antagonismos resultantes se integran a través del proceso de trabajo, que se convierte también en la fuerza decisiva del desarrollo de la cultura»¹⁶³. Al rastrear las contradicciones de la sociedad hasta un tipo específico de trabajo,

sobre la centralidad ontológica del trabajo. «Über die philosophischen Grundlagen des Wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* LXIX, 3 (junio de 1933).

¹⁶⁰ «Neue Quellen», p. 158.

¹⁶¹ *Reason and Revolution*, p. 78.

¹⁶² HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt, 1968).

¹⁶³ *Reason and Revolution*, p. 75.

Marcuse podía hablar de un cambio «esencial», que se produciría por la superación del trabajo alienado (o la abolición completa del trabajo en beneficio del juego, como iba a afirmar en obras posteriores)¹⁶⁴. Como Horkheimer y Adorno estaban menos seguros acerca de la significación ontológica del trabajo, no se sentían tan deseosos de predecir una «integración de los antagonismos basada en la superación de la alienación del trabajo», que implicaba una especie de teoría de identidad. Como siempre, se mostraban reacios a formular especulaciones positivas sobre la naturaleza humana.

Una vez que Marcuse se hubo sumado al Institut, la influencia de Horkheimer sobre su obra se hizo pronunciada. Abandonó el vocabulario de Heidegger, a medida que el impacto de la fenomenología sobre su pensamiento comenzaba a desaparecer. Al descender de algún modo del nivel de abstracción filosófica, empezó a ocuparse de temas históricos y sociales más concretos¹⁶⁵. Dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación de Heidegger sobre el «ser auténtico» y comenzó a emplearlo más como una metodología dialéctica, crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad. Aun así, Marcuse nunca se embarcó en el tipo de trabajo empírico que el Institut luchó por combinar con la teoría. De todas las figuras de la Escuela de Francfort siguió siendo la más exclusivamente interesada en cuestiones teóricas; sus artículos para la *Zeitschrift* en la década de 1930, por ejemplo, incluían análisis del hedonismo, ya discutido más arriba, el concepto de esencia y la relación entre la filosofía y la Teoría Crítica.

Al discutir la función del concepto de esencia en diversos sistemas filosóficos, Marcuse seguía a Horkheimer al situar a cada doctrina en su contexto histórico:

Conforme a la concepción característica de la era burguesa primitiva, la autonomía crítica de la sub-

¹⁶⁴ Véase MARCUSE, *Eros and Civilization* (Boston, 1955), páginas 170-179, para su análisis del «impulso a jugar».

¹⁶⁵ Véase, por ejemplo, MARCUSE, «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State», *Negations* (originalmente, *ZfS* III, 1 [1934]).

jetividad racional iba a establecer y justificar las verdades esenciales fundamentales de las cuales dependía toda la verdad práctica y teórica. La esencia del hombre y de las cosas se contiene en la libertad del individuo pensante, el *ego cogito*. Al final de esta era, el conocimiento de la esencia tiene primariamente la función de atar la libertad crítica del individuo a las necesidades predeterminadas, incondicionalmente válidas, del individuo ¹⁶⁶.

La fenomenología de Husserl, proseguía Marcuse, fue un intento de rescatar la teoría burguesa, un intento que había fracasado. Scheler, por otro lado, se adscribía a un esencialismo que era secretamente una ideología del autoritarismo. La teoría materialista, por el contrario, «recoge el concepto de esencia donde la filosofía lo trató por última vez como un concepto dialéctico —en la *Lógica* de Hegel» ¹⁶⁷. Debía relacionar el concepto a una *praxis* humana, dinámica, como había hecho Marx. Aquí el viejo Marcuse heideggeriano claramente se había desvanecido. En «El concepto de esencia» escribió:

Desde Dilthey, las diversas tendencias de la *Lebensphilosophie* y el existencialismo se han preocupado por la 'historicidad' concreta de la teoría... Todos estos esfuerzos tenían que fracasar, ya que estaban vinculados (al principio inconscientemente, luego conscientemente) a los mismos intereses y objetivos a cuya teoría se oponían. No atacaron los presupuestos de la abstracción de la filosofía burguesa: la falta de libertad y desvalimiento reales del individuo en un proceso de producción arcaico ¹⁶⁸.

En su ensayo «Filosofía y Teoría Crítica», Marcuse aclaró las razones por las cuales la filosofía burguesa había estado tan herméticamente aislada: «El filósofo sólo puede participar en las luchas sociales en la medida en que no es un filósofo profesional. Esta 'división del trabajo', también, resulta de la separación moderna de los medios de producción materiales y mentales, y la filosofía no puede superarla. El carácter abstracto

¹⁶⁶ «The Concept of Essence», p. 44.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 69.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 78.

de la obra filosófica en el pasado y el presente está enraizado en las condiciones sociales de la existencia»¹⁶⁹. La Teoría Crítica, afirmaba, es por tanto menos ambiciosa que la filosofía tradicional. No se cree capaz de dar respuestas permanentes a las preguntas eternas acerca de la condición del hombre. En cambio, «se propone sólo mostrar las condiciones sociales específicas en la raíz de la incapacidad de la filosofía para plantear el problema en una forma más amplia, e indicar que no hay otra solución más allá de las fronteras de la filosofía. La falta de verdad inherente en todo tratamiento trascendental del problema viene así a la filosofía 'desde el exterior'; de allí que pueda superarse sólo fuera de la filosofía»¹⁷⁰.

Si la Teoría Crítica era distinta a la filosofía, aunque preservara muchos de sus enfoques, tampoco era el equivalente de una ciencia, como habían supuesto los marxistas vulgares. «La objetividad científica como tal —afirmaba Marcuse— no es nunca una garantía suficiente de verdad, especialmente en una situación en que la verdad habla tan fuertemente contra los hechos y está tan bien ocultada por ellos como hoy. La previsibilidad científica no coincide con la modalidad futurista en la cual existe la verdad»¹⁷¹. En cambio, la Teoría Crítica debe contener un esfuerzo fuertemente imaginativo, incluso utópico, que trasciende los límites presentes de la realidad: «Sin fantasía, todo el conocimiento filosófico permanece amarrado al presente o al pasado y separado del futuro, que es el único vínculo entre la filosofía y la historia real de la humanidad»¹⁷². El énfasis sobre la fantasía, especialmente como ésta encarna en las grandes obras de arte, y el interés en la *praxis* fueron así las dos expresiones cardinales de la negativa de la Teoría Crítica a eternizar el presente y omitir la posibilidad de un futuro transformado. Aquí Marcuse, Horkheimer, Adorno y los otros miembros del círculo interior del Institut estaban por completo de acuerdo. Opor-

¹⁶⁹ MARCUSE, «Philosophy and Critical Theorie», *Negations*, página 147.

¹⁷⁰ *Idem*, pp. 149-150.

¹⁷¹ *Idem*, p. 156.

¹⁷² *Idem*, p. 155. Marcuse iba a desarrollar la importancia de la fantasía en sus obras posteriores, especialmente *Eros and Civilization*.

tunamente esto iba a cambiar, pero durante la década de 1930, quizá la década más fructífera en la historia del Institut, la integración de teoría racional, imaginación estética y acción humana pareció al menos una esperanza, aunque frágil e incierta.

Puede leerse la supervivencia de esa esperanza entre líneas de la obra que ocupó a Marcuse durante sus últimos años de actividad con el Institut, *Reason and Revolution*¹⁷³. Escrita en gran medida para rescatar a Hegel de su asociación con el nazismo en las mentes americanas —el núcleo de su razonamiento era que la teoría crítica de Hegel, incluido su discutible énfasis sobre el Estado, era inherentemente racionalista, mientras que los nazis eran irracionalistas en la tradición del romanticismo organicista—, sirvió también como la primera introducción amplia de la Teoría Crítica a una audiencia de lengua inglesa¹⁷⁴. Como se observó antes, *Reason and Revolution* mostró la distancia que Marcuse había recorrido en la década que siguió a su ruptura con Heidegger; tanto era así que en los aspectos más fundamentales el libro coincidía con los principios articulados por Horkheimer en sus ensayos para la *Zeitschrift*.

Como Horkheimer, Marcuse estaba dispuesto a demostrar el impulso negativo, crítico, del racionalismo hegeliano. Como haría con Freud mucho más tarde, estaba ansioso por invertir la imagen conservadora de Hegel. Estaba igualmente preocupado por las formas en que éste elemento radical había sido eliminado en la obra de Hegel por sus sucesores positivistas. En críticas extensas de Comte, Stahl y von Steim, Marcuse trató de exponer sus implicaciones políticas conservadoras, como Horkheimer había hecho con los vástagos positivistas del siglo xx. Marcuse también se centró en las conexiones entre Marx y Hegel, continuando sus análisis anteriores sobre la unidad entre la obra inicial y tardía de Marx. Los elementos hegelianos en el pensamiento de Marx no eran una fuente de obstáculos para Marcuse, como

¹⁷³ Nueva York, 1941. Parte del libro apareció en los SPSS como Marcuse, «An Introduction to Hegel's Philosophy», VIII, 3 (1939).

¹⁷⁴ Irónicamente a la luz de su actitud posterior, Marcuse halagó a su audiencia americana en su introducción al citar la convicción de Hegel de que el espíritu racional de Estados Unidos lo convertiría en la «tierra del futuro» (*Reason and Revolution*, p. xv).

sí en cambio lo habían sido para marxistas más «científicos», puesto que en su interpretación Hegel era ya un pensador progresista. «La concepción subyacente en todo el sistema (de Hegel) —escribió— era que el orden social dado, basado en el sistema de trabajo cuantitativo y abstracto y sobre la integración de necesidades a través del intercambio de artículos de consumo, era incapaz de afirmar y establecer una comunidad racional»¹⁷⁵. Más centralmente aún, como hemos visto, Marcuse vio el énfasis de Marx sobre el trabajo anticipado en la propia obra de Hegel, un punto sobre el cual él y los miembros del Institut estuvieron en desacuerdo.

Por otro lado, Marcuse estaba ahora completamente de acuerdo con Horkheimer en que el impulso ontológico del pensamiento de Hegel, que él había considerado favorablemente durante su período heideggeriano, había sido superado por el enfoque más histórico de Marx:

La totalidad en la que se mueve la teoría marxista es distinta a aquella de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, finalmente idéntico con el sistema racional de la historia... Marx, por otra parte, apartó la dialéctica de su base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición *histórica* que no puede hipostasiarse como un estado de cosas metafísico¹⁷⁶.

Marcuse también compartió el rechazo de Horkheimer y Adorno ante la suposición de que el socialismo era un vástago necesario del capitalismo. Como ellos, dio una nota de escepticismo sobre la conexión entre la emancipación humana y el progreso de la tecnología y el racionalismo instrumental¹⁷⁷.

Junto con esta actitud había un reconocimiento de la necesidad del voluntarismo y la *praxis*. También, como los otros miembros de la Escuela de Francfort, Marcuse sintió que el socio principal en la relación entre teoría y práctica era claramente la primera: «La teoría preser-

¹⁷⁵ *Idem*, p. 60.

¹⁷⁶ *Idem*, pp. 313-314.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 256.

vará la verdad incluso si la práctica revolucionaria se aparta de su sendero correcto. La práctica sigue a la verdad, no viceversa»¹⁷⁸. Incluso en sus últimos años, cuando a diferencia de Horkheimer y Adorno iba a considerar favorablemente la protesta activa, en ningún momento abandonó Marcuse esta fe en la primacía de la teoría correcta.

En estos y otros aspectos, *Reason and Revolution* era claramente un producto de la Escuela de Francfort. En ciertos aspectos, sin embargo, Marcuse reveló un grado de independencia de la influencia de Horkheimer. La diferencia en su actitud hacia la centralidad del trabajo significó que Marcuse vacilaba en implicar a Marx en su crítica de la racionalidad instrumental, en la forma en que iban a hacerlo Horkheimer, Adorno y miembros más recientes de la Escuela de Francfort¹⁷⁹. Fue también más tolerante que ellos frente a los sucesores de Marx. Criticó sólo a la variante de revisionismo de Bernstein; elogió a Plekhanov y Lenin por tratar de preservar el «sentido crítico de la doctrina marxista»¹⁸⁰, y prácticamente ignoró a Kautsky y la Segunda Internacional. Más aún, *Reason and Revolution* no contenía ninguna distinción entre el «materialismo histórico» de Engels y el materialismo dialéctico que se hallaba en la raíz de la Teoría Crítica. Finalmente, Marcuse no estaba interesado en los elementos de teodicea, conformistas, en la teoría de identidad de Hegel, como lo había estado Horkheimer en varios de sus primeros ensayos, falta de interés vinculada quizá a su relativa indiferencia frente a las premisas teológicas del pensamiento de Hegel, que varios de sus críticos iban a señalar rápidamente¹⁸¹.

En conjunto, sin embargo, *Reason and Revolution* era una adecuada despedida para Marcuse, cuya asociación con el Institut iba a disminuir en la década del

¹⁷⁸ *Idem*, p. 322.

¹⁷⁹ Véase, por ejemplo, HABERNAS, *Knowledge and Human Interest* y *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*; y ALBRECHT WELLMER, *Critical Theory of Society* (Nueva York, 1971).

¹⁸⁰ *Reason and Revolution*, p. 400.

¹⁸¹ PAUL TILICH señaló en una reseña en general favorable para los *SPSS IX*, 3 (1941), y KARL LÖWITZ en otra más crítica en *Philosophy and Phenomenological Research II*, 4 (1942). Es un tema que continúa reapareciendo en las evaluaciones del libro; por ejemplo, LUCIO COLLETTI, «Von Hegel zu Marcuse», *Alternative 72/73* (junio-agosto de 1970).

cuarenta a medida que aumentaba su compromiso al servicio del gobierno. Al abogar por una *praxis* revolucionaria, la Escuela de Francfort no había querido decir trabajar con el OSS y el Departamento de Estado, punto que sus detractores de la izquierda iban a señalar en años posteriores. Sin embargo, igual que otros miembros del Institut que trabajaron con el gobierno durante la guerra, Marcuse permaneció fiel a la observación de que la unidad de teoría y práctica era sólo una esperanza utópica. A la luz de las alternativas existentes, contribuir al esfuerzo bélico contra Hitler manteniendo a la vez la pureza del compromiso teórico de uno apenas puede considerarse una actitud deshonrosa. (Más tarde, por supuesto, continuar trabajando para el gobierno americano se hizo cada vez más problemático, pero Marcuse siguió haciéndolo hasta la guerra de Corea). La función del intelectual, llegaría a pensar el Institut con creciente certidumbre, consistía en continuar pensando en lo que iba haciéndose cada vez más impensable en el mundo moderno.

Si la separación del trabajo físico y mental no podía superarse por mandato de un filósofo, al menos podía realizarse una obra teórica útil para llegar al día en que la unificación de ambos sería posible (o quizá podría explicarse por qué no era posible). Aunque no negaría nunca su importancia final para la acción política, ahora la Teoría Crítica tuvo que consagrarse exclusivamente a un examen de la realidad cultural y social. Como método de investigación social, sin embargo, tendría que ser muy distinto a su contrapartida tradicional. Horkheimer formuló estas observaciones en 1937 en uno de sus artículos más significativos para la *Zeitschrift*, «Teoría Crítica y Tradicional»¹⁹². El objetivo de la teoría tradicional, afirmaba, había sido siempre la formulación de principios generales, interiormente consistentes, que describían el mundo. Esto era verdad tanto si se los generaba deductivamente, como en la teoría cartesiana, inductivamente, como en la obra de John Stuart Mill, o fenomenológicamente, como en la filosofía de

¹⁹² HORKHEIMER, «Traditionelle und kritische Theorie», *ZfS* VI, 2 (1937).

Husserl. Incluso la ciencia anglosajona, con su énfasis sobre el empirismo y la verificación, buscaba proposiciones generales para someterlas a prueba. El objetivo de la investigación tradicional había sido el conocimiento puro, antes que la acción. Si apuntaba en la dirección de la actividad, como en el caso de la ciencia baconiana, su finalidad era el dominio tecnológico del mundo, muy diferente de la *praxis*. En todo momento la teoría tradicional mantenía una separación estricta de pensamiento y acción.

La Teoría Crítica difería en varios aspectos. Ante todo, rehusaba fetichizar el conocimiento como algo distinto y superior a la acción. Además reconocía que la investigación científica y desinteresada era imposible en una sociedad en la cual los propios hombres no eran todavía autónomos; el investigador, argüía Horkheimer, era siempre parte del objeto social que estaba intentado estudiar. Y como la sociedad que investigaba no era todavía la creación de una elección humana racional y libre, el científico no podía evitar participar en esa heteronomía. Su percepción estaba necesariamente mediada a través de las categorías sociales por encima de las cuales no podía elevarse. En una observación que respondía a Marshall McLuhan treinta años antes de su reciente popularidad, Horkheimer escribió: «Invirtamos la observación de que las herramientas son prolongaciones de los órganos de los hombres, de modo que los órganos sean también prolongaciones de las herramientas de los hombres»¹⁵³, un mandamiento dirigido incluso a los científicos sociales «objetivos», fueran positivistas o intuitivos. Vinculada a este argumento estaba la objeción de Horkheimer a la metodología de las ciencias culturales de Dilthey ya mencionada. El historiador no podía volver a experimentar en su mente lo que nunca había sido llevado a cabo como una acción consciente, plenamente autónoma.

Al discutir la posibilidad de una predicción, Horkheimer empleó el mismo argumento. Sólo cuando la sociedad fuera más racional sería posible para el científico social predecir el futuro. La idea de Vico sobre la capacidad del hombre para comprender su historia ya que él mismo la había hecho tenía aún que materializarse, ya

¹⁵³ *Idem*, p. 257.

que en la era presente los hombres no hacen su historia. Las posibilidades de una predicción científica estaban así determinadas tanto social como metodológicamente ¹⁸⁴.

En la sociedad actual, pues, sería un error ver a los intelectuales como *freischwebende* (que flotan libremente), para emplear el término que Mannheim había tomado de Alfred Weber y popularizado. El ideal de un intelectual «que flota libremente», por encima de la refriega, era una ilusión formalista que debía descartarse. Al mismo tiempo, sería igualmente erróneo ver al intelectual como totalmente *verwurzelt*, arraigado en su cultura o su clase, como habían hecho los pensadores marxistas vulgares y *völkisch* ¹⁸⁵. Ambos extremos entendían mal la subjetividad, ya como totalmente autónoma o como totalmente contingente. Aunque definidamente una parte de su sociedad, el investigador no era incapaz de remontarse por encima de ella a veces. En efecto, su deber era revelar esas tendencias y fuerzas negativas en la sociedad que apuntaban hacia una realidad diferente. En suma, mantener el dualismo formalista de hechos y valores, que las teorías tradicionales de estirpe weberiana realizaban tan fuertemente, significaba actuar al servicio del *statu quo* ¹⁸⁶. Los valores del investigador necesariamente influían sobre su obra; en verdad, esto debía ocurrir conscientemente. Conocimiento e interés eran, en última instancia, inseparables.

Además de objetar el fin de un conocimiento puro, que informaba la teoría tradicional, Horkheimer rechazaba también el ideal de principios generales y verificación o simulación de ejemplos. Las verdades generales en que se interesaba la Teoría Crítica no podían verificarse o simularse refiriéndolas al orden actual, simplemente porque implicaban la posibilidad de un orden diferente ¹⁸⁷. En la verificación debe haber siempre un momento dinámico, que apunte a los elementos «negativos» latentes en la realidad presente. La investigación social debe contener siempre un componente histórico, no en el sentido rígido de juzgar acontecimientos en el contexto de las fuerzas históricas «objetivas», sino más

¹⁸⁴ HORKHEIMER, «Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften», *ZfS* II, 3 (1933).

¹⁸⁵ «Traditionelle und kritische Theorie», p. 276.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 275.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 277.

bien considerándolas a la luz de las posibilidades históricas. La investigación social dialéctica se mostraba receptiva ante enfoques surgidos de la experiencia precientífica del hombre; como se observó antes, reconocía la validez de la imaginación estética, de la fantasía, como un almacén de aspiraciones humanas genuinas. Toda experiencia válida para el teórico social, sostenía, no debería reducirse a la observación controlada del laboratorio.

Aunque conservara siempre en mente la totalidad de las contradicciones presentes y posibilidades futuras, la Teoría Crítica se negaba a volverse demasiado general y abstracta. A menudo intentaba captar el conjunto en la forma en que éste encarnaba en particulares concretos. Como Leibniz, veía universales presentes en fenómenos históricos específicos, que eran como mónadas, universales y particulares a un mismo tiempo. A veces su método parecía más la analogía que la causa y efecto en el sentido tradicional. La observación de Benjamin de que «lo eterno, en todo caso, es más un *ruche* del vestido que una idea»¹³⁸, despojada de su apoyatura teológica, podría haber servido como un modelo para la Teoría Crítica, sino para la insistencia igualmente firme de sus practicantes sobre la necesidad de una explicación conceptual. La yuxtaposición de declaraciones altamente abstractas con observaciones aparentemente triviales, a veces deslumbrante, a veces desconcertante, fue una característica de gran parte de los escritos del Institut, de los de Adorno en particular. Esto se explica quizá por el hecho de que, a diferencia de la teoría tradicional, que equiparaba «concreto» con «particular» y «abstracto» con «universal», la Teoría Crítica seguía a Hegel, para quien, como escribió George Kline, «'concreto' significa 'multilateral, adecuadamente vinculado, complejamente mediado'..., mientras que 'abstracto' significa 'unilateral, inadecuadamente vinculado, relativamente no mediado'»¹³⁹. Se esperaba que, mediante un examen de diferentes fenómenos concretos de todos los campos diversos dominados por los miembros del Institut, podrían

¹³⁸ Citado en Adorno, *Prismas*, p. 247.

¹³⁹ GEORGE KLINE, «Some Critical Comments on Marx's Philosophy», en *Marx and the Western World*, ed. por Nicholas Lobkowitz (Nótre Dame, Ind., 1967), p. 431.

alcanzarse perspectivas mutuamente fructíferas que contribuirían a iluminar el conjunto.

Subyaciendo a todo, sin embargo, estaba el objetivo del cambio social. Al vincular investigación y *praxis*, el Institut trataba de distinguir cuidadosamente su enfoque del de los pragmáticos. Esto fue puntualizado por Horkheimer y Adorno en varias críticas de la tradición pragmática, que el Institut halló firmemente atrincherada en Estados Unidos¹⁹⁰. Su antipatía hacia el pragmatismo continuó siendo fuerte a través de toda su permanencia en este país. Todavía el 21 de diciembre de 1945 Horkheimer podía escribir a Lowenthal:

Puede observar, por las citas, que he leído bastantes de estos productos nativos y ahora tengo la sensación de ser un experto. Toda la cuestión pertenece definitivamente al período anterior a la primera guerra mundial y está de algún modo en la línea del empiriocriticismo, pero mucho menos cultivado que nuestro viejo Cornelius.

Pragmatismo y positivismo, escribió en una carta posterior, «comparten la identificación de filosofía y científicismo»¹⁹¹. Aunque los pragmáticos tuvieran razón al relacionar la verdad con la actividad humana, su comprensión de la relación era demasiado simple, demasiado poco dialéctica:

La enseñanza epistemológica de que la verdad aumenta el valor de la vida, o más bien de que todo pensamiento 'provechoso' también debe ser verdadero, contiene un engaño conciliacionista, si esta epistemología no pertenece a una totalidad que contenga tendencias realmente conducentes a una condición mejor, que aumente el valor de la vida. Disociada de una teoría definida de la sociedad en su conjunto, toda epistemología continúa siendo formal y abstracta¹⁹².

¹⁹⁰ Véase, por ejemplo, HORKHEIMER, «Zum Problem der Wahrheit», pp. 340-343, y «Traditionelle und kritische Theorie», página 252. El Institut tendía a asimilar el pragmatismo americano con el positivismo.

¹⁹¹ Carta de Horkheimer a Lowenthal, 14 de enero de 1946 (colección de Lowenthal).

¹⁹² «Zum Problem der Wahrheit», p. 343.

El pragmatismo ignoraba el hecho de que algunas teorías contradicen la realidad presente y trabajan contra ella, y, sin embargo, no son «falsas». Las implicaciones del pragmatismo eran así más conformistas que críticas, a pesar de sus pretensiones; como el positivismo, carecía de medios para ir más allá de los «hechos» existentes. Al formular esta crítica, Horkheimer estaba llevando a cabo un valioso servicio, ya que en la década de 1930 el marxismo había sido incorrectamente reducido a una variante del pragmatismo por Sidney Hook y otros. No obstante, como señalarían más tarde Lowenthal y Habermas, pasó por alto el potencial dialéctico de ciertos aspectos de la tradición pragmática¹⁹³.

El materialismo dialéctico, argüía Horkheimer, tenía también una teoría de la verificación basada en un ensayo histórico, práctico: «La verdad es un momento en la *praxis* correcta; quien la identifica con el éxito salta sobre la historia y se convierte en un apologista de la realidad dominante»¹⁹⁴. Aquí la frase clave es «*praxis* correcta», que indica una vez más la importancia en el pensamiento del Institut de la teoría como una guía para la acción, como también una cierta circularidad en su razonamiento. En el deseo de unificar teoría y *praxis*, sin embargo, advirtió Horkheimer, no debiera olvidarse apresuradamente la distancia que las separa. Este abismo se veía más claramente en la relación entre la filosofía y el proletariado. Para Marx y Engels, la clase obrera debía ser el único catalizador del nuevo orden. «La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón es el proletariado. La filosofía no puede convertirse en realidad sin la abolición del proletariado, el proletariado no puede ser abolido sin que la filosofía se convierta en una realidad.» Así escribió Marx en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Pero en el siglo xx, argüía Horkheimer, las condiciones materiales eran tales que las clases obreras en las sociedades industriales avanzadas ya no estaban automáticamente capacitadas para esta función. El intelectual que repetía rutinariamente todo aquello que el proletariado parecía desear estaba

¹⁹³ Conversaciones con Lowenthal en Berkeley (agosto de 1968) y Habermas en Francfort (febrero de 1969). Para el análisis de Habermas sobre el pragmatismo, véase su tratamiento de C. S. Pierce en *Knowledge and Human Interests*.

¹⁹⁴ «Zum Problem der Wahrheit», p. 345.

así abdicando de su propia función verdadera, consistente en realzar persistentemente posibilidades que trascendieran el orden actual. En efecto, la tensión entre intelectuales y obreros era actualmente necesaria a fin de combatir las tendencias conformistas del proletariado¹⁹³. De este modo, la Teoría Crítica no se veía simplemente como la expresión de la conciencia de una clase, lo cual indicaba su distancia en relación a marxistas más ortodoxos como Lukács, quienes constantemente ponían el énfasis sobre la conciencia de clase, aunque «atribuida» desde lejos. Se mostraban en cambio deseosos de aliarse con todas las fuerzas «progresistas» dispuestas a «decir la verdad»¹⁹⁶.

Si la verificación de la Teoría Crítica podía alejarse solo a través de su relación con una «praxis correcta», ¿qué podía significar esto cuando la única clase que el marxismo reconocía como capacitada para una acción revolucionaria se revelaba incapaz de cumplir con su rol histórico? En la década de 1930 el Institut no había afrontado plenamente este problema, aunque las dudas comenzaban a aparecer. «Hoy —escribió Marcuse en 1934—, el destino del movimiento obrero, en el que se ha conservado el legado de esta filosofía (idealismo crítico), está rodeado por la incertidumbre»¹⁹⁷. Como se verá, la incertidumbre continuó creciendo, salvo por un dramático momento durante la guerra cuando Horkheimer retornó temporalmente al optimismo de los aforismos recogidos en su *Dämmerung*¹⁹⁸.

En el interín, el Institut comenzó a dirigir la mayor parte de su atención hacia un esfuerzo para comprender la desaparición de las fuerzas críticas, «negativas», en el mundo. En efecto, esto significaba un alejamiento de las preocupaciones materiales (en el sentido de económicas), aunque en la obra de Pollock, Grossmann y otros nunca fueron olvidadas totalmente. El Institut centró sus energías en cambio sobre aquello que los marxistas tradicionales habían relegado a una posición secundaria, la superestructura cultural de la sociedad moderna. Esto sig-

¹⁹³ «Traditionelle und kritische Theorie», p. 269.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 269.

¹⁹⁷ MARCUSE, «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State», *Negations*, p. 42.

¹⁹⁸ HORKHEIMER, «Autoritärer Staat», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis» (inédito, 1942), en la colección de Pollock.

nificaba concentrarse básicamente en dos problemas: la estructura y el desarrollo de la autoridad, y la aparición y proliferación de la cultura de masas. Pero antes de poder completar satisfactoriamente tales análisis, había que superar una lengua en el modelo marxista clásico de subestructura y superestructura. El eslabón perdido era psicológico, y la teoría que el Institut escogió para que lo suministrara fue la de Freud. El modo en que se produjo la improbable integración de marxismo y psicoanálisis es el tema del próximo capítulo.

III

LA INTEGRACION DEL PSICOANALISIS

En psicoanálisis nada es verdad salvo las exageraciones.

THEODOR W. ADORNO.

Si el temor y la destructibilidad son las fuentes emocionales más importantes del fascismo, *eros* pertenece principalmente a la democracia.

Los autores de *The Authoritarian Personality*.

1

En la década de 1970 es difícil apreciar la audacia de los primeros teóricos que propusieron el improbable matrimonio de Freud y Marx. Con la reciente resurrección del interés por Wilhelm Reich y el amplio impacto de *Eros and Civilization* de Marcuse, la noción de que ambos pensadores estaban hablando sobre problemas similares, aunque desde distintos puntos de vista, ha ganado crédito en muchos sectores de la izquierda. Hace una generación, sin embargo, la absurdidad de una idea semejante rara vez era discutida en cualquiera de las orillas del Atlántico. Aunque Trotzky se había mostrado favorable al psicoanálisis, su voz ya no fue escuchada en los círculos comunistas ortodoxos después de 1923, cuando cayó un tabú sobre Freud y sus seguidores y el conductismo pavloviano se convirtió en la nueva ortodoxia. Dentro del mismo movimiento psicoanalítico, Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel y Paul Federn había expresado interés en la integración de los dos sistemas, pero con poco éxito¹. Reich, su proponente más clamoroso a fines de la década de 1920 y durante la de 1930, había sido ridiculizado² y poco ceremoniosamente expulsado tanto

¹ Para una discusión de las primeras tentativas para fusionar a Freud con Marx, véase «When Dogma Bites Dogma or The Difficult Marriage of Marx and Freud», *The Times Literary Supplement* (8 de enero de 1971).

² Para una descripción de las dificultades de Reich, véase

del partido comunista como del movimiento psicoanalítico. Conservadores y radicales por igual estaban de acuerdo en que el pesimismo básico de Freud sobre las posibilidades de cambio social era incompatible con las esperanzas revolucionarias de un verdadero marxista. Todavía en 1959 Philip Rieff podía escribir: «Para Marx, el pasado está preñado por el futuro, con el proletariado como partera de la historia. Para Freud, el futuro está preñado por el pasado, carga de la cual sólo el médico —y la suerte— pueden librarnos... La revolución sólo podría repetir la rebelión prototípica contra el padre, y en cada caso, como ella, estaría condenada al fracaso»³.

La tentativa del Institut für Sozialforschung para introducir el psicoanálisis en su Teoría Crítica neomarxista fue así un paso atrevido y poco convencional. Fue también una señal del deseo del Institut de dejar atrás la camisa de fuerza del marxismo tradicional. En efecto, una de las divisiones básicas de los miembros del Institut entre la generación de Grünberg y Grossmann y sus sucesores, guiados por Horkheimer, estuvo en el contraste en sus respectivas actitudes frente a la psicología. Y en años posteriores, como veremos, la indiferencia general de Franz Neumann hacia la psicología fue uno de los factores que impidieron su plena aceptación en el círculo interior del Institut. Cuando Neumann se interesó finalmente en Freud, fue cerca del final de su vida, demasiado tarde para lograr una integración afortunada de las dos tradiciones⁴.

En contraste, el interés de Horkheimer por Freud se remontaba a la década de 1920. Su interés fue parcialmente estimulado por Leo Lowenthal, quien fue en efecto analizado por Friede Fromm-Reichmann a mediados de esa década. Además, la relación entre psicología y socialismo era un tópico discutido a menudo en la Francfort de aquellos años. Una figura de alguna im-

PAUL A. ROBINSON, *The Freudian Left* (Nueva York, 1969), páginas 28-59.

³ PHILIP RIEFF, *Freud: The Mind of the Moralizer* (Nueva York, 1959), pp. 237-239.

⁴ Véase FRANZ NEUMANN, «Anxiety and Politics», en su *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. por Herbert Marcuse (Nueva York, 1957), y H. STUART HUGHES, «Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).

portancia en los círculos universitarios de izquierda después de 1929 fue el belga Henrik de Man, cuya obra *Sobre la psicología del marxismo* (1927)⁵ intentaba reemplazar el determinismo económico por un activismo fundado más subjetivamente. De Man atacaba la psicología utilitaria, orientada hacia el interés, que atribuía a Marx, subrayando en cambio las raíces irracionales de la acción radical. Se rumoreó por aquella época que De Man había sido traído a la facultad de Francfort como profesor de psicología social para contrapesar el marxismo más ortodoxo del Institut⁶. Cualquiera fuera la razón, su venida no ganó a Horkheimer y los otros para una posición irracionalista, que era claramente incompatible con la Teoría Crítica; los devaneos posteriores de De Man con el fascismo parecerían confirmar su desconfianza. Lo que compartieron con él, sin embargo, fue un deseo de ir más allá del utilitarismo instrumental que permeaba al marxismo vulgar.

Ya en 1927, Adorno, bajo la incitación de Horkheimer, escribió un extenso trabajo en el que vinculaba el psicoanálisis a la fenomenología trascendental de Cornelius⁷. Entre las semejanzas que notó estaban su énfasis sobre la estructura conectada, simbólicamente vinculada del inconsciente y su intento común de comenzar con experiencias contemporáneas para remontarse a aquellas del pasado⁸. Al año siguiente, Horkheimer, quien había estado personalmente interesado en el psicoanálisis durante algún tiempo, decidió pasar por él, seleccionando como su psiquiatra a Karl Landauer, quien había sido alumno de Freud. Después de un año, el problema

⁵ *Zur Psychologie des Marxismus*, traducido al inglés como *The Psychology of Marxism* (Nueva York y Londres, 1928). Para una discusión de De Man, véase PETER DODGE, *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man* (La Haya, 1966).

⁶ Así lo ha sugerido la profesora Gladys Meyer de Bernard en una carta al autor. La profesora Meyer, quien estudió en el Institut en el periodo anterior a la emigración, ha escrito una novela, *The Magic Circle* (Nueva York, 1944), en la que De Man aparece ligeramente transformado como Adriaan de Barenne, uno de los personajes principales. Pollock, cuando hablé con él en marzo de 1969, negó la idea de que De Man hubiera sido traído a Francfort con el propósito que la profesora Meyer asegura.

⁷ THEODOR WIESENGRUND, «Der Begriff des Unbewussten in der Transzendentalen Seelenlehre» (inédito, Universidad de Francfort, 1927).

⁸ *Idem*, p. 318.

que molestaba seriamente a Horkheimer, una incapacidad para disertar sin un texto preparado⁹, quedó resuelto, y el análisis, que en realidad era más un ejercicio educativo que terapéutico, concluyó. No obstante, se persuadió a Landauer para que formara el Instituto Psicoanalítico de Francfort como una rama del Grupo de Estudios Psicoanalíticos de la Alemania del Sur, recientemente creado en Heidelberg¹⁰. Inaugurado el 16 de febrero de 1929, el Instituto Psicoanalítico de Francfort se convirtió en la primera organización declaradamente freudiana en vincularse, aunque fuera indirectamente, a una universidad alemana. Mantuvo también una conexión desenvuelta con Horkheimer y sus colegas, quienes habían resultado decisivos para asegurar la aprobación de la universidad para el nuevo «instituto huésped», como se lo llamó. Freud mismo escribió dos cartas a Horkheimer para expresar su gratitud¹¹.

Se unieron a Landauer como miembros permanentes Heinrich Meng, Erich Fromm y su esposa, Frieda Fromm-Reichmann¹². En los primeros meses de existencia del Instituto Psicoanalítico dieron conferencias luminarias del movimiento tales como Hanns Sachs, Siegfried Bernfeld, Anna Freud y Paul Federn. También Georg Groddeck fue un visitante habitual. De los cuatro miembros permanentes, Fromm, quien había sido amigo de Lowenthal durante más de una década y que fue presentado por él al Institut, se destacó pronto como la figura más importante. Sólo volvió a reunirse con el Institut für Sozialforschung después de su emigración a Estados Unidos, donde pronto llegó a ser uno de los más pro-

⁹ Entrevista con Horkheimer en Montagnola, Suiza, en marzo de 1969.

¹⁰ Surgió de una lucha faccional dentro del movimiento psicoanalítico alemán. Véase CARL M. GROSSMAN y SILVIA GROSSMAN, *The Wild Analyst* (Nueva York, 1965), p. 178.

¹¹ Entrevista con Horkheimer, marzo de 1969.

¹² Meng dio un curso titulado «Einführung in die Psychoanalyse»; Landauer, «Psychoanalytische Klinik»; Frieda Fromm-Reichmann, «Psychoanalytische Trieblehre»; y Fromm, «Die Anwendung der Psychoanalyse auf Soziologie und Religionswissenschaft». Para una descripción de la inauguración del Institut, véase el número de *Die psychoanalytische Bewegung* correspondiente a mayo-junio de 1929 (I, 1). Véase también ADOLF FRIEDMANN, «Heinrich Meng, Psychoanalysis and Mental Hygiene», *Psychoanalytic Pioneers*, ed. por Franz Alexander, Samuel Eisenstein y Martin Grotjahn (Nueva York y Londres, 1966).

minentes entre los denominados revisionistas neofreudianos. Su esposa también vino a Estados Unidos, pero tuvo poca relación con el Institut. Landeauer, en cambio, se dirigió a Amsterdam, donde imprudentemente desoyó los ruegos de sus antiguos colegas para que dejara Europa hasta que fue demasiado tarde; murió en Belsen durante la guerra. Meng fue más afortunado; partió de Francfort hacia Basilea, donde se estableció como experto en higiene mental. Fue así básicamente a través de la obra de Fromm como el Institut intentó al principio reconciliar a Freud y Marx.

Nacido en Francfort en 1900, Fromm se crió en un ambiente intensamente religioso. Durante su adolescencia se sintió fuertemente atraído por los aspectos mesiánicos en el pensamiento judío. «Más que todo —escribiría más tarde—, me sentí tocado por los escritos proféticos, por Isaías, Amos y Oseas; no tanto por sus advertencias y su anuncio del desastre, sino por su promesa del 'fin de los días'... La visión de una paz y armonía universales entre las naciones me asaltó cuando tenía doce o trece años de edad»¹³. Apenas pasados los veinte años, Fromm, junto con Lowenthal, se unió al círculo del rabí Nobel. Tuvo también participación en la formación de la famosa *Freies Jüdisches Lehrhaus*, con Georg Salzberg y Franz Rosenzweig. Aunque Fromm perdió los atributos exteriores de su ortodoxia en 1926, después de ser analizado por primera vez en Munich, lo que podría llamarse una actitud de religiosidad persistió a través de toda su obra posterior.

Sin embargo, lo que él absorbió de sus antecedentes judíos fue muy distinto a lo que aparentemente tomaron Horkheimer y Adorno de los suyos. En vez de realzar la cualidad no representativa de la verdad y la imposibilidad de definir el hombre esencial, Fromm afirmó la noción de una antropología filosófica. Como Martin Buber y otros en el círculo de la *Lehrhaus*, entendió la naturaleza del hombre como algo creado a través de la vinculación con el mundo y la interacción con los otros. Esto iba a aparecer más vívidamente en sus obras poste-

¹³ ERICH FROMM, *Beyond the Chains of Illusion* (Nueva York, 1962), p. 5.

riores, después de su separación del Institut, pero en todo momento Fromm afirmó la realidad de una naturaleza humana. No se trataba, sin embargo, de un concepto fijado, como la *natura* romana, sino más bien de una idea de la naturaleza potencial del hombre, similar a la *physis* griega. Por consiguiente, Fromm siempre puso un gran énfasis sobre las implicaciones antropológicas de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx¹⁴. En esto se hallaba más próximo a Marcuse, al menos antes de la incorporación de Marcuse a los asuntos del Institut, que a Horkheimer y Adorno. De todos los asociados con la Escuela de Francfort, Fromm fue quien más a menudo empleó la noción de alienación de Marx, especialmente en su obra posterior a su paso por el Institut¹⁵. Al intentar fundar su visión de un hombre perfeccionado en la naturaleza esencial del hombre, Fromm buscó vislumbres de esa naturaleza en la obra de pensadores como Spinoza¹⁶ y Dewey. Y en la década de 1940 intentó ir más allá de la psicología, hacia un sistema ético basado también en la naturaleza humana. Tras la apariencia humanista de su ética, que alcanzaría su más completa expresión en *Man for Himself* (1947), acechaba allí un naturalismo que algunos críticos hallaron difícil de defender¹⁷.

En la década de 1940, Fromm había dejado atrás no sólo el Institut, sino también su freudismo ortodoxo. Esto no significaba, por supuesto, que hubiera abandonado todos los aspectos de su posición anterior. «No he dejado nunca el freudismo», escribiría más tarde,

¹⁴ Véase, por ejemplo, FROMM, *Marx's Concept of Man* (Nueva York, 1961).

¹⁵ En *Fear of Freedom* (la versión inglesa de *Escape from Freedom* utilizada en estas notas [Londres, 1942], Fromm reconocía la importancia de Hegel y Marx para su noción de alienación (p. 103).

¹⁶ FROMM, *Beyond the Chains of Illusion*, p. 28.

¹⁷ JOHN SCHAEER, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (Nueva York, 1961), ha argüido que Fromm no acierta a responder a las críticas de E. G. Moore y David Hume contra la falacia naturalista, que no comprende que la sociedad es algo más que la naturaleza, que uno debe tener un conocimiento cabal de la naturaleza antes de juzgar sobre qué es natural o no, y que si el mal existe, también tiene que ser parte de la naturaleza (pp. 20-24).

a menos que se identifique a Freud con su teoría de la libido... Considero que el logro básico de Freud es su concepto del inconsciente, sus manifestaciones en la neurosis, los sueños, etc., la resistencia y su concepto dinámico de carácter. Estos conceptos han conservado para mí su importancia básica en toda mi obra, y decir que porque rechacé la teoría de la libido he renunciado al freudismo es una declaración muy drástica posible sólo desde el punto de vista del freudismo ortodoxo. En cualquier caso, nunca renuncié al psicoanálisis, nunca he querido formar una escuela propia. Fui separado como miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional, a la cual había pertenecido, y soy todavía (1971) miembro de la Washington Psychoanalytic Association, que es una institución freudiana. He criticado siempre la ortodoxia freudiana y los métodos burocráticos de la organización internacional freudiana, pero toda mi obra teórica está basada en lo que considero los hallazgos más importantes de Freud, con la excepción de la metapsicología¹⁸.

Para otros observadores, sin embargo, el abandono de la teoría de la libido y otros elementos fundamentales en el pensamiento original de Freud, tales como el complejo de Edipo, significó que Fromm se había distanciado bastante de los elementos esenciales en una teoría ortodoxa como para justificar que se lo llamara un revisionista cabal. La distinción de Fromm entre los hallazgos clínicos de Freud y su metapsicología —denominación que comprendía no sólo las especulaciones de Freud sobre los instintos de vida y de muerte, reconocidamente discutibles, sino también de su teoría de la libido, más ampliamente aceptada— no satisfizo a quienes veían una vinculación más íntima entre las dos, incluidos sus colegas del Institut.

Aunque Fromm nunca cesó completamente en sus esfuerzos para fusionar psicoanálisis y marxismo, sus últimos intentos se apoyaron menos sobre aspectos determinados de la obra de Freud y cada vez más en enfo-

¹⁸ Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.

ques psicológicos anticipados por el propio Marx¹⁹. Al escribir su biografía intelectual en 1962, consideró a Marx como una figura mucho más importante en su propio desarrollo: «Es innecesario decir —escribió— que Marx es una figura de significación histórica mundial, con quien Freud no puede ni siquiera compararse en este sentido»²⁰. La noción profética de paz universal que había aprendido en su juventud lo llevó a considerar la nota similar pulsada por Marx y a alejarse de las implicaciones menos afirmativas del pensamiento de Freud, aunque permaneció fiel a muchos conceptos freudianos.

Treinta años antes, cuando Fromm llegó al Institut, su actitud hacia Freud era muy diferente. Después de sus estudios en las universidades de Heidelberg, Francfort y Munich obtuvo una formación psicoanalítica en el Instituto Psicoanalítico de Berlín. Aquí fue analizado por Hanns Sachs y recibió instrucción de freudianos tan prominentes como Theodor Reik. En 1926 comenzó a practicar clínicamente, aunque, a semejanza de Sachs y muchos otros de los primeros analistas, no fue nunca formado médicamente como doctor. El contacto que empezó a tener con pacientes reales fue siempre, así afirmó Fromm, un estímulo invaluable para su obra especulativa, estímulo del que carecieron los otros miembros del Institut²¹. Poco después, sus primeros artículos comenzaron a aparecer en revistas psicoanalíticas ortodoxas, tales como la *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, publicado por A. J. Storfer, y el propio boletín de Freud, *Imago*.

¹⁹ Para una prueba de su respeto a la capacidad de Marx como psicólogo, véase FROMM, *Marx's Concept of Man*. Hay una exposición más detallada en «Marx's Contribution to the Knowledge of Man», *The Crisis of Psychoanalysis* (Nueva York, 1970).

²⁰ *Beyond the Chains of Illusion*, p. 12. En la carta que me escribió el 14 de mayo de 1971, Fromm dijo que lamentaba la comparación, ya que es una tontería comparar grandes hombres entre sí, pero que su juicio acerca de sus méritos respectivos no había cambiado.

²¹ *Beyond the Chains of Illusion*, p. 10: «No hay una sola conclusión teórica acerca de la psiquis del hombre, ya sea en éste o en mis restantes escritos, que no esté basado en una observación crítica de la conducta humana llevada a cabo en el curso de este trabajo psicoanalítico». Para una refutación de esta afirmación, véase J. A. C. BROWN, *Freud and the Post-Freudians* (Londres, 1961), p. 205.

Aunque sus temas a menudo reflejaban su formación religiosa (por ejemplo, un estudio del Sabbath)²², Fromm exhibió también un temprano interés por una psicología social. Un artículo escrito para *Psychoanalytische Bewegung* en 1931, «Psicoanálisis y Política», causó una discusión considerable en los círculos analíticos. Todavía más indicativo de su deseo de enriquecer su freudismo con enfoques marxistas fue su primer estudio extenso, *La Evolución del dogma de Cristo*²³, estimulado por el tratamiento que Theodor Reik hizo del mismo problema. Donde Reik se había equivocado, afirmaba Fromm, era al homogeneizar a los primitivos cristianos como un grupo único con una realidad psíquica uniforme. Al hacer esto, Reik se asemejaba a los teólogos como Harnack: «(Reik) pasa por alto el hecho de que el sujeto psicológico aquí no es un hombre y no es ni siquiera un grupo poseedor de una estructura psíquica invariable y relativamente unificada, sino que más bien está conformado por grupos diferentes con intereses psíquicos y sociales diferentes»²⁴. Para Fromm, el cambio básico en el dogma cristiano —desde la idea adopcionista del siglo I de un hombre que se convierte en Dios hasta la noción homogeneizadora del siglo IV acerca de un Dios que se convierte en hombre— era un producto del cambio social. Sólo la formulación más antigua expresaba la hostilidad rebelde de los primeros cristianos hacia la autoridad, la autoridad del padre. El cambio doctrinal correspondía a la aceptación de la autoridad de Dios y una reorientación del resentimiento hacia el interior, sobre los propios cristianos. «La causa de la evolución —arguía Fromm— radica en el cambio en la situación socioeconómica o en el retroceso de las fuerzas económicas y sus consecuencias sociales. Los ideólogos de las clases dominantes fortalecían y aceleraban este desarrollo al sugerir satisfacciones simbólicas para las masas, encauzando su agresión por canales socialmente inofensivos»²⁵.

²² FROMM, «Der Sabbath», *Imago*, XIII, núm. 2, 3, 4 (1927).

²³ Publicado originalmente en Viena en 1931, apareció en inglés como *The Dogma of Christic Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, trad. de James Luther Adams (Nueva York, 1963).

²⁴ *Idem*, p. 91.

²⁵ *Idem*, p. 94.

Al abogar por una sensibilidad ante las diferencias entre grupos sociales específicos, antes que por una atribución general de doctrinas ideológicas a necesidades psíquicas universales, Fromm estaba afirmando en términos psicológicos lo que Horkheimer y Marcuse, después de su ruptura con Heidegger, estaban diciendo sobre la noción abstracta de «historicidad». Donde Fromm introducía un componente específicamente freudiano era en su empleo de mecanismos psicoanalíticos como los conceptos de mediación entre individuo y sociedad —por ejemplo, al hablar sobre la hostilidad a la actividad en términos de resentimiento edípico hacia el padre. Este fue en efecto el uso que el Institut hizo más tarde de muchos conceptos de Freud. En el primer número de la *Zeitschrift* se seleccionó a Borkenau para que escribiera una reseña de *La Evolución del dogma de Cristo*, que él aprobatoriamente llamó el primer ejemplo concreto de la integración de Freud y Marx.

En la misma entrega, Fromm intentó bosquejar las reglas básicas para una psicología social²⁶. Comenzó por criticar la noción de que la psicología era aplicable sólo al individuo, señalando especialmente a la obra inicial de Wilhelm Reich por adoptar este criterio²⁷. Fromm sentía que los individuos nunca estaba enteramente aislados de su situación social. La tarea real consistía en suplementar y enriquecer el esquema marxista básico, que aceptaba como dado. El marxismo, argüía, había sido acusado incorrectamente de tener una psicología simplista de la adquisividad; aquí señalaba con un dedo acusador a Bertrand Russell y Henrik de Man por considerar erróneamente el interés económico personal como la base de la concepción del hombre en Marx. En efecto, razonaba, las premisas psicológicas de Marx fueron pocas —menos que las que el propio Fromm iba a postular más tarde. Para Marx el hombre tiene ciertos impulsos básicos (hambre, amor, y así sucesivamente) que buscan una gratificación; la adquisividad era simplemente un producto de condiciones sociales específi-

²⁶ FROMM, «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932). Traducido en *The Crisis of Psychoanalysis*.

²⁷ *Idem*, p. 32. Aprobó la obra más reciente de Reich. Véase su reseña de *Der Einbruch der Sexualmoral* de Reich en *ZfS* II, 1 (1933).

cas. El marxismo, no obstante, necesitaba enfoques psicológicos adicionales que marxistas como Kautsky y Bernstein, con su creencia idealista, ingenua, en los instintos morales innatos, habían sido incapaces de suministrar²⁸. El psicoanálisis podía suplir el eslabón faltante entre la superestructura ideológica y la base socioeconómica. En suma, podía encarnar la noción del materialismo de la naturaleza esencial del hombre²⁹.

Fromm, sin embargo, tenía una idea muy definida acerca de lo que constituía los aspectos más fructíferos del psicoanálisis para una psicología social. Al comienzo mismo de su artículo³⁰, destacaba su rechazo de la teoría freudiana de los instintos de vida y de muerte, a los que desestimaba como una mezcla arbitraria de biología y psicología. Fromm suscribía en cambio la dicotomía freudiana anterior entre los impulsos eróticos y de autoconservación. Como los primeros podían desplazarse, sublimarse y satisfacerse por medio de fantasías (por ejemplo, el sadismo podría gratificarse a través de un cierto número de formas socialmente aceptables), mientras los segundos no (sólo el pan podía mitigar el hambre), la sexualidad era más adaptable a las condiciones sociales³¹. La tarea de una psicología social analítica consistía en comprender una conducta motivada inconscientemente en términos del efecto de la subestructura socioeconómica sobre los impulsos psíquicos básicos. Las experiencias infantiles, continuaba Fromm, eran especialmente importantes, ya que la familia era el agente de la sociedad. (El énfasis de Fromm sobre la familia persistiría a lo largo de toda su carrera, aunque más tarde modificaría el énfasis freudiano sobre la infancia afirmando que «el analista no debe atascarse en el estudio de las experiencias infantiles, sino dirigir su atención a los procesos inconscientes como ellos existen ahora»³². Pero a comienzos de la década de 1930 estaba bastante próximo al psicoanálisis ortodoxo para centrarse en los años formativos de los niños).

Cada sociedad, proseguía, tiene su propia estructura

²⁸ FROMM, «Über Methode», p. 48. Véase también FROMM, *The Dogme of Christ*, p. 47.

²⁹ «Über Methode», p. 45.

³⁰ *Idem*, p. 28.

³¹ *Idem*, p. 30.

³² Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.~

libidinal, una combinación de impulsos humanos básicos y factores sociales. Una psicología social debe examinar de qué modo esta estructura libidinal actúa como el factor de cohesión de una sociedad y de qué modo ella afecta a la autoridad política. Aquí, debiéramos agregar, Fromm estaba hablando por experiencia práctica. El proyecto para examinar los modelos de autoridad de los trabajadores, anunciado en la conferencia inaugural de Horkheimer estaba en marcha, y Fromm dirigía la mayor parte del trabajo empírico. En este estudio, explicaba en el artículo, estaba presupuesto un rechazo de las normas burguesas absolutizadas erróneamente por la mayoría de los psicólogos. La tendencia prevaleciente a universalizar la experiencia de la sociedad actual, argüía, se revelaba más claramente en la extensión del complejo de Edipo a todo desarrollo humano, cuando en realidad estaba restringido a sociedades «patriarcales»³³. Una psicología social válida debía reconocer que cuando la base socioeconómica de una sociedad cambiaba, también cambiaba la función social de su estructura libidinal. Cuando el índice de cambio entre las dos variables, escribía Fromm al final del artículo, podía ser muy bien crearse una situación explosiva. Una década más tarde iba a desarrollar por extenso este punto en su próxima obra importante, *Escape from Freedom*.

Para dar espesor a las generalizaciones de su primer ensayo para la *Zeitschrift*, a continuación Fromm desviaba su atención hacia el problema de la tipología del carácter³⁴. Aquí nuevamente su orientación básica continuaba siendo freudiana. Aceptaba en su mayor parte la noción psicoanalítica de carácter como la sublimación o formación por reacción de impulsos libidinales fundamentales. Partiendo de las ideas de Karl Abraham y Ernest Jones, comenzó por bosquejar los tipos de carácter genital, anal y oral. De los tres, Fromm expresaba una preferencia por el carácter genital, que asociaba con independencia, libertad y amabilidad³⁵. Insinuaba ya la hostilidad hacia tipos de carácter no genital que marcaría toda su obra posterior y lo apartaría de Marcuse,

³³ «Über Methode», p. 38.

³⁴ FROMM, «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *ZfS* I, 3 (1942). Traducido en *The Crisis of Psychoanalysis*.

³⁵ *Idem*, p. 265.

quien tenía ideas muy diferentes acerca de la «perversidad polimorfa» progrenital³⁶. Aquí, debiera agregarse, Fromm estaba más próximo a Wilhelm Reich, quien estaba escribiendo al mismo tiempo su propia obra sobre tipología del carácter³⁷. También estaba de acuerdo con Reich sobre el efecto liberador de la sexualidad genital no reprimida, aunque nunca la viera como suficiente en sí misma. En años posteriores, sin embargo, las reservas de Fromm acerca de las opiniones de Reich aumentaron; ya que los nazis, llegó a creer, demostraron que la libertad sexual no trae necesariamente aparejada la libertad política³⁸.

Habiendo establecido la importancia de las raíces libidinales básicas de los tipos de carácter, Fromm procedía a continuación a subrayar una vez más la influencia de los factores sociales mediados a través de la familia. Como un ejemplo usaba el impacto de las costumbres sexuales excesivamente represivas, que podían impedir el desarrollo de una sexualidad genital sana, fomentando así tipos de carácter pregenital. En conjunto, sin embargo, se adscribía a un freudismo bastante ortodoxo: «Como los rasgos del carácter están enraizados en la estructura libidinal, también ellos muestran una estabilidad relativa»³⁹. Al concluir el ensayo, Fromm se centraba sobre la relación entre el «espíritu capitalista» y la analidad. Empleando argumentos que desde entonces se han convertido en lugares comunes, pero que eran nuevos en aquella época, vinculaba la racionalidad burguesa, la posesividad y el puritanismo al método y la represión anal⁴⁰. Estos rasgos, argüía, han persistido hasta el siglo xx, más visiblemente en círculos pequeño-burgueses y también en algunos proletarios, a causa de

³⁶ En *Eros and Civilization* (Boston, 1955), Marcuse iba a escribir: «La reactivación de una sexualidad narcisista y polimorfa deja de ser una amenaza para la cultura y puede ella misma conducir a la creación de la cultura cuando el organismo no existe como un instrumento de trabajo alienado, sino como un sujeto de autorealización» (pp. 191-192). «Perversidad polimorfa» fue un término popularizado por Norman O. Brown en su *Life against Death* (Nueva York, 1959).

³⁷ Reich difería de Fromm al argüir que *todo* «acorazamiento» del carácter era pernicioso y represivo. Véase ROBINSON, *The Freudian Left*, p. 23.

³⁸ Entrevista con Fromm en Nueva York, diciembre de 1968.

³⁹ FROMM, «Die psychoanalytische Charakterologie», p. 268.

⁴⁰ *Idem*, p. 273.

un desajuste entre ideología (en el sentido amplio, que incluía tipos de carácter) y cambio socioeconómico. Fromm retornaría más tarde a la relación entre los dos en su estudio sobre la Reforma, en *Escape from Freedom*. Por aquel tiempo, sin embargo, su actitud hacia la analidad y la teoría de la libido de Freud había sufrido una transformación muy marcada. Aunque la descripción clínica del tipo anal no variara en la obra posterior, la interpretación de Fromm se alteró significativamente.

El cambio se debió casi exclusivamente a sus observaciones clínicas, ya mencionadas antes. Pero había también una fuente intelectual, que lo ayudaría a articular su nueva perspectiva. A mediados de la década de 1920, Fromm halló por primera vez la obra de Johann Jacob Bachofen, un teórico antropológico suizo del siglo XIX. Los estudios de Bachofen sobre la cultura matriarcal, que aparecieron inicialmente en la década de 1860, habían sufrido un relativo eclipse en las dos décadas posteriores a su muerte, ocurrida en 1887. Las especulaciones antropológicas de Freud, por ejemplo, estaban básicamente derivadas de los estudios sobre totemismo de Sir James Frazer. Antes de esta disminución de interés, sin embargo, Bachofen y otros teóricos del matriarcado, tales como Lewis Morgan, ejercieron mucha influencia en los círculos socialistas; *El Origen de la Familia* (1884), de Engels, y *La Mujer y el Socialismo* (1883), de Bebel, por ejemplo, estaban ambos claramente en deuda con ellos.

En la década de 1920, la teoría matriarcal despertaba una renovada excitación en varios sectores diferentes. Los críticos derechistas y antimodernistas de la sociedad burguesa, tales como Alfred Bäumler y Ludwig Klages, se sentían atraídos hacia ella por sus implicaciones antiintelectuales, naturalistas y románticas. Varios de los antiguos discípulos de Stefan George, repudiando su misoginia abandonaron el círculo de George en busca del eterno femenino. Esto constituyó, como ha señalado E. M. Butler⁴¹, una casi exacta repetición de la busca de la «Madre Mística» por parte de los saintsimo-

⁴¹ E. M. BUTLER, *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge, 1935), p. 327. Para una bibliografía de los artículos escritos sobre Bachofen en la década de 1920, véase ADRIEN TUREL, *Bachofen-Freud, Zur Emanzipation des Mannes vom Reich der Mutter* (Bern, 1939), pp. 209-210.

nianos franceses casi setenta años antes. En círculos antropológicos más ortodoxos, en Inglaterra, los estudios de Bronislaw Malinowski sobre la cultura matriarcal en *Sex and Repression in Savage Society* (1927) fueron usados para socavar la universalidad del complejo de Edipo de Freud. Simultáneamente, *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions* (1927) despertaba considerable interés.

En círculos psicoanalíticos, la teoría matriarcal también estaba siendo reconsiderada. Wilhelm Reich estuvo entre los primeros en hacerlo. Hacia 1933 pudo escribir en *La psicología de masas del fascismo* que el matriarcado era el único tipo familiar genuino de una «sociedad natural»⁴². Fromm fue también uno de los abogados más activos de la teoría matriarcal. En 1932 presentó a Briffault al público alemán en una extensa reseña de *The Mothers* en la *Zeitschrift*, que venía a continuación de un artículo en inglés del propio Briffault titulado «Family Sentiments»⁴³. Fromm se sentía especialmente atraído por la idea de Briffault de que todos los sentimientos altruistas y amorosos se derivaban, en última instancia, del amor maternal necesario durante el extenso período de la preñez humana y el cuidado postnatal. El amor así no dependía de la sexualidad, como Freud había supuesto. En efecto, más a menudo el sexo estaba ligado al odio y la destrucción. Fromm también elogió la sensibilidad de Briffault frente a los factores sociales. La masculinidad y la feminidad no eran reflejos de diferencias sexuales «esenciales», como habían pensado los románticos. Se derivaban en cambio de diferencias en las funciones vitales, que estaban en parte determinadas socialmente. Así la monogamia fue económicamente fomentada por la vigilancia de los rebaños, que requería movimiento y la hegemonía del pastor. Briffault, concluía Fromm, había ido más allá de las preocupaciones meramente etnológicas para ingresar en la tradición del materialismo histórico, como lo evidenciaba su artículo en la *Zeitschrift* sobre la importancia de los factores económicos para el desarrollo de la familia.

En el número siguiente de la *Zeitschrift*, Fromm se

⁴² Citado en ROBINSON, *The Freudian Left*, p. 50.

⁴³ «Family Sentiments», *ZfS* III, 1 (1934).

ocupaba directamente del propio Bachofen⁴⁴. Comenzaba por delinear cuidadosamente los diferentes elementos en la teoría matriarcal que atraían a los críticos de izquierda y de derecha de la sociedad burguesa. La misma nostalgia confusa de Bachofen por el pasado tocaba una cuerda sensible en la derecha. Otro tanto ocurría con su visión romántica de la naturaleza, a la cual el hombre debía someterse como un niño a su madre⁴⁵. Como los románticos, pero a diferencia de Briffault, absolutizaba las diferencias espirituales entre el hombre y la mujer (lo cual, admitía Fromm, expresaba una protesta legítima contra la «liberación» de las mujeres por parte de la Ilustración que les había permitido alcanzar la posición de los hombres burgueses). Bäumler, Klages y los otros teóricos *völkisch* reaccionaban sólo ante la metafísica naturalista de Bachofen, volviéndola en la dirección de un místico delirio (*Schwärmerei*). Lo que ignoraban eran sus enfoques psicológicos.

Estos, por otra parte, eran la fuente de su interés para la izquierda. La sociedad matriarcal subrayaba la felicidad y solidaridad humanas. Sus valores dominantes eran el amor y la compasión, no el temor y la subordinación. Tanto la propiedad privada como la sexualidad represiva se hallaban ausentes de su ética social. La sociedad patriarcal, como la habían interpretado Engels y Bebel, estaba vinculada a la sociedad de clases; ambas ponían el deber y la autoridad por encima del amor y la gratificación. Entendida de un cierto modo, la filosofía de la historia de Bachofen era similar a la de Hegel. El advenimiento de una sociedad patriarcal correspondía a la ruptura entre el espíritu y la naturaleza, la victoria de Roma sobre el Oriente.

A Fromm, como era de prever, le resultó más simpática la lectura socialista de Bachofen. La importancia de estudiar las sociedades matriarcales, argüía, no radi-

⁴⁴ FROMM, «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», *ZfS* III, 2 (1934). Traducido en *The Crisis of Psychoanalysis*.

⁴⁵ La noción de la naturaleza como una fuerza dominante a la cual el hombre debe someterse pasivamente jugó un papel importante en los análisis del Institut sobre el fascismo. Véase, por ejemplo, «Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung» de Marcuse, *ZfS* III, 2 (1934), y «Knut Hamsum. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie» de Leo Lowenthal, *ZfS* VI, 2 (1937).

caba en su interés histórico —en verdad, su existencia real en el pasado no era demostrable—, sino en la visión que ofrecían de una realidad alternativa. Como Malinowski, Fromm usaba la teoría matriarcal para negar la universalidad del complejo de Edipo. La fuerza de este complejo en las sociedades patriarcales, aseguraba, era parcialmente un resultado del rol del hijo como heredero de la propiedad del padre y su posición como proveedor del padre en su ancianidad. Esto significaba que la temprana educación del hijo estaba dirigida menos hacia la felicidad que hacia la utilidad económica. El amor entre padre e hijo podía muy bien transformarse en odio a causa del temor del hijo a fracasar. La contingencia del amor producido de este modo podía muy bien conducir a una pérdida de seguridad espiritual y al refuerzo del deber como el núcleo de la existencia.

El amor maternal, por otra parte, era incondicional y menos sensible a las presiones sociales. En la sociedad contemporánea, sin embargo, la fuerza de la madre real se había erosionado. Esta ya no era vista como la protectora, sino más bien como alguien con necesidad de protección. Esto, afirmaba Fromm, ocurría también con los sustitutos maternos, tales como el país o el *Volk*⁴⁶. El calor y la confianza maternos originales habían sido reemplazados por la culpa paterna, la represión anal y la moral autoritaria. El advenimiento del protestantismo había incrementado el poder del padre, a medida que la seguridad del catolicismo medieval, con su iglesia maternal y el culto a la vígen madre, perdía su eficacia⁴⁷. Los fundamentos psíquicos del capitalismo eran claramente patriarcales, aunque paradójicamente el capitalismo había creado las condiciones para un retorno a una cultura verdaderamente matriarcal. Esto era así a causa de la abundancia de artículos manufacturados y servicios que suministraba, que podrían hacer posible un

⁴⁶ FROMM, «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», p. 221.

⁴⁷ A la luz de la temprana religiosidad de Fromm, vale la pena señalar su discusión del judaísmo en este contexto. Aunque reconociera en su núcleo al Dios patriarcal, también destacaba en el pensamiento judío elementos tales como la visión de la tierra de la leche y la miel, claramente matriarcales. Los Hasidim, arguyó (nuevamente como hubiera podido hacerlo Buber), eran especialmente matriarcales en su carácter (*Idem*, página 223).

principio de realidad menos orientado hacia el logro. El socialismo, concluía Fromm, debía preservar la promesa de este retorno.

Con el creciente interés de Fromm hacia Bachofen se produjo una disminución de entusiasmo por el freudismo ortodoxo. En 1935 formuló las causas de su desilusión en la *Zeitschrift*⁴⁸. Freud, escribía, era un prisionero de su moralidad burguesa y de los valores patriarcales. El énfasis en el psicoanálisis sobre las experiencias infantiles, proseguía, servía para desviar la atención de la persona del análisis mismo. En un caso en que el analista compartiera no críticamente los valores de la sociedad, y en el que los deseos y necesidades del paciente fueran contrarios a esos valores, el analista tendía a estimular la resistencia del paciente. Teóricamente, por supuesto, se suponía que los analistas eran neutrales frente a los valores y tolerantes hacia la moral de sus pacientes; pero de hecho, argüía Fromm, históricamente el ideal de la tolerancia había tenido dos caras.

Vale la pena examinar la discusión de la tolerancia⁴⁹ en Fromm porque expresaba una actitud compartida por otros miembros del Institut, y que iba a repetirse más tarde en uno de los ensayos más influyentes y polémicos de Marcuse⁵⁰. Inicialmente, escribía Fromm, la lucha burguesa por la tolerancia se dirigió contra la opresión social. Pero cuando la clase media se hizo socialmente dominante, la tolerancia se transformó en una máscara del *laissez-faire* moral. En realidad, nunca llegó a proteger amenazas serias contra el orden prevaleciente. Como quedaba resumido en la obra de Kant, se aplicaba al pensamiento y al discurso antes que a la acción. La tolerancia burguesa fue siempre contradictoria: era conscientemente relativista y neutral, pero subcientemente estaba destinada a preservar el statu quo. El psicoanálisis, insinuaba Fromm, compartía el carácter

⁴⁸ FROMM, «Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie», *ZfS* IV, 3 (1935).

⁴⁹ *Idem*, pp. 371-375.

⁵⁰ MARCUSE, «Repressive Tolerance», *A Critique of Pure Tolerance*, con Paul Wolff y Barrington Hoore, Jr. (Boston, 1965). Adorno, igualmente, escribió: «El burgués es tolerante. Su amor por los hombres como son surge de su odio al hombre perfecto» (*Minima Moralia* [Francfort, 1951], p. 27). Horkheimer formuló una observación similar en *Eclipse of Reason* (Nueva York, 1947), p. 19.

de duplicidad de este tipo de tolerancia; la fachada de neutralidad a menudo era una cobertura para lo que Fromm expresamente llamaba el sadismo implícito del doctor⁵¹.

Sin embargo, Fromm no dio el paso siguiente, como haría Marcuse más tarde. («La tolerancia liberadora», escribió Marcuse en 1965, «significaría intolerancia contra los movimientos de derecha y tolerancia hacia los movimientos de izquierda»)⁵². Se concentró, en cambio, en la exposición de otras facetas del patriarcalismo de Freud. El objetivo de un psicoanálisis ortodoxo, argüía, era la capacidad para trabajar, procrear y disfrutar. Freud, sin embargo, había realizado los dos primeros por encima del tercero, viendo una contradicción irreconciliable entre civilización y gratificación. Su actitud hacia los extremistas políticos que querían construir una sociedad en la cual la gratificación fuera plenamente posible fue constantemente hostil. Todo lo que estaban haciendo, pensaba Freud, era actuar sus agresiones edípicas contra sus padres⁵³. En efecto, la neurosis había sido definida por Freud en términos de la incapacidad para aceptar las normas burguesas. Su insistencia sobre el pago monetario de toda terapia era una evidencia ulterior de la incapacidad de Freud para trascender su formación. Y finalmente, Fromm afirmaba que en su propia persona Freud era un tipo patriarcal clásico, autoritario tanto con los estudiantes como con los pacientes⁵⁴.

Como alternativas superiores a Freud, Fromm señalaba a Georg Groddeck y Sandor Ferenczi. Lo que los hacía mejores era su innovación terapéutica de ubicar al analista frente al paciente en una relación más igualitaria. El abandono del complejo de Edipo por parte de Fromm significaba que en la técnica que favorecía ahora el rol de la transferencia quedaba muy minimizado. Groddeck y Ferenczi también eran menos rígidos

⁵¹ «Die gesellschaftliche Bedingtheit», p. 393.

⁵² «Repressive Tolerance», p. 109.

⁵³ Para la actitud del propio Fromm frente a los radicales, véase «The Revolutionary Character», incluido en *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture* (Nueva York, 1966). Horkheimer había expresado dudas similares acerca de la opinión de Freud sobre los revolucionarios ya en 1934 (HEINRICH REGIUS, *Dämmerung* [Zurich, 1934], p. 256).

⁵⁴ «Die gesellschaftliche Bedingtheit», pp. 384-385.

en la cuestión del pago, que a veces rechazaban. En contraste con la «tolerancia» inhumana, autoritaria, patricéntrica, de Freud, ofrecían una terapia que iba más allá del miope objetivo de un ajuste a las inhumanidades morales de la sociedad contemporánea. Fromm expresaba un gran pesar por la pérdida para el psicoanálisis causada por la temprana muerte de Ferenczi. En años posteriores trataría de rescatar su reputación de las distorsiones de Ernest Jones, quien había descrito a Ferenczi como si se hubiera vuelto psicótico en los últimos años de su vida⁵⁵. Fromm y su esposa también siguieron siendo amigos de Groddeck, a pesar de la ingenuidad política de éste —en una época esperaba que Hitler, de cuyo antisemitismo dudaba, apoyara parte de su trabajo, sólo para desilusionarse cuando Hitler llegó al poder⁵⁶.

Al mismo tiempo que crecía la desilusión de Fromm con Freud, también aumentaba su distanciamiento de los otros miembros del Institut. Después de colaborar con un análisis psicológico de la autoridad para los *Studien über Autorität und Familie*, un proyecto de investigación conjunta del equipo del Institut publicado en 1936, Fromm escribió solamente un artículo más para la *Zeitschrift*, un estudio del sentimiento de impotencia en la sociedad moderna⁵⁷. Su conexión con el Institut se cortó en 1939, y se consagró más exclusivamente al trabajo clínico, desarrollando cada vez más la veta no freudiana de su pensamiento. Dos años más tarde se publicó *Escape from Freedom*, quizá el más leído de sus libros. Como explicación del autoritarismo que los Estados Unidos iban a combatir en la guerra, recibió una atención considerable, y oportunamente se convirtió en un clásico en su género. Como este libro ya ha sido discutido en

⁵⁵ Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (Nueva York, 1963). Jones también acusó a Otto Rank de insania. Fromm trató de replantear esto correctamente en *Sigmund Freud's Mission* (Nueva York, 1959).

⁵⁶ GROSSMAN Y GROSSMAN, *The Wild Analyst*, p. 195. Frieda Fromm-Reichman estaba especialmente próxima a Groddeck y fue una de las últimas personas que lo vieron antes de su muerte en 1934. Ella incluyó su nombre en la dedicatoria de su primer libro, *Principles of Intensive Psychotherapy* (Chicago, 1950).

⁵⁷ FROMM, «Zum Gefühl der Ohnmacht», *ZfS* VI, 1 (1937). Este trabajo y la contribución de Fromm a los *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936) serán considerados en el capítulo siguiente.

otros momentos⁵⁸, aquí se discutirá sólo la evidencia que brinda en cuanto al alejamiento de Fromm respecto a Freud y al Institut.

Como en sus artículos anteriores para la *Zeitschrift*, Fromm comenzaba por acusar a Freud de estrechez cultural: «El campo de las relaciones humanas, en el sentido freudiano, es similar al mercado —es un intercambio de satisfacciones de necesidades biológicamente dadas, en el que la relación con otro individuo es siempre un medio para un fin, pero nunca un fin en sí mismo»⁵⁹. Denunció el pesimismo y el instinto de muerte de Freud más fuertemente que antes. Aquí equiparaba el instinto de muerte con la necesidad de destrucción, una interpretación que Marcuse más tarde iba a rechazar. De este modo, Fromm fue capaz de escribir: «Si las suposiciones de Freud fueran correctas, tendríamos que suponer que la cantidad de destructividad contra los demás o contra uno mismo es más o menos constante. Pero lo que observamos es lo contrario. No sólo el peso de la destructividad varía mucho entre individuos en nuestra cultura, sino que también la destructividad tiene un peso desigual entre grupos sociales diferentes»⁶⁰.

También continuó Fromm su denigración de la teoría de la libido de Freud, aunque retuviera sus descripciones clínicas. Al hacer esto, repudiaba explícitamente la parte interpretativa de su propia obra en *El dogma de Cristo*⁶¹ y la tipología del carácter orientada hacia la libido por la que había abogado en 1932 en la *Zeitschrift*⁶². Su discusión del sadomasoquismo, uno de los conceptos centrales de su teoría de la autoridad irracional, buscaba expurgar el concepto de todo elemento erótico. En efecto, en su próxima obra, *Man for Himself*, desarrolló su propia tipología siguiendo una orientación muy diferente⁶³. Reconoció por escrito por primera vez

⁵⁸ Para dos discusiones del libro, véase SCHAEER, *Escape from Authority*, y GUYTON HAMMOND, *Man in Estrangement* (Nashville, 1965).

⁵⁹ FROMM, *Fear of Freedom*, p. 9.

⁶⁰ *Idem*, p. 157.

⁶¹ *Idem*, p. 251.

⁶² *Idem*, p. 249.

⁶³ FROMM, *Man for Himself* (Nueva York, 1947). Fromm dividió los tipos de carácter en direcciones «productivas» e «improductivas». Estos últimos fueron subdivididos en subtipos de mercado, atesorador, explotador y receptivo (p. 120).

las semejanzas de su pensamiento con el de Karen Horney y Harry Stack Sullivan⁶⁴, quienes estaban revisando a Freud en una dirección paralela. Nuevamente señaló la influencia de los factores sociales basada en los imperativos inexcusables de los impulsos de autoconservación. En un apéndice elaboró el concepto de «carácter social», insinuando en obras anteriores un concepto que llegaría a considerar como su «más importante contribución... al campo de la psicología social»⁶⁵. «El carácter social», escribió, «comprende sólo una selección de rasgos, el núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de un grupo que se ha desarrollado como el resultado de las experiencias básicas y el modo de vida común a ese grupo» (El subrayado es de Fromm)⁶⁶.

En todo esto Fromm se hallaba en terreno familiar, ya cubierto de un modo u otro en sus artículos anteriores. Lo nuevo en *Escape from Freedom*, sin embargo, era un interés más general en lo que podía llamarse la condición «existencial» del hombre. Para Fromm, «el tema central de este libro» era «que el hombre, mientras más libertad conquista en el sentido de emerger de la unidad original con el hombre y la naturaleza, y mientras más se convierte en un 'individuo', no tiene elección si no unirse con el mundo en la espontaneidad del amor y el trabajo productivo, o si no buscar alguna clase de seguridad por medio de vínculos con el mundo que destruyen su libertad y la integridad de su yo individual»⁶⁷. La noción de alienación, que Fromm había encontrado tan sugestiva en los primeros escritos de Marx, estaba claramente en la raíz de su nuevo enfoque. Ahora los dos polos de su pensamiento eran aislamiento y vinculación. La neurosis tendía cada vez más a definirse en términos de ciertos tipos de relaciones interpersonales; el sadismo y el masoquismo, por ejemplo, dejaban de ser fenómenos derivados sexualmente y se convertían en cambio en impulsos que «tendían a ayudar al individuo a escapar de sus sentimientos intolerables de soledad y

⁶⁴ *Fear of Freedom*, p. 7. En *The Sane Society* (Nueva York, 1955), sin embargo, Fromm atacó la noción de Sullivan acerca del amor como alienado (pp. 193-199).

⁶⁵ Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.

⁶⁶ *Fear of Freedom*, p. 239.

⁶⁷ *Idem*, p. 18.

desvalimiento»⁶⁸. Su verdadero propósito era la «simbiosis»⁶⁹ con los otros, lo cual significaba la pérdida de autointegridad e individualidad a través de la disolución del yo en el otro.

En *Escape from Freedom* distinguía entre la atomización aislada de una «libertad desde» negativa y la «actividad espontánea de la personalidad integrada, total»⁷⁰, de la «libertad hacia» positiva. Aunque se esforzara para mencionar el cambio socioeconómico que resultaría necesario para terminar la alienación de la «libertad desde» y lograr una «libertad hacia» positiva, no ponía mayor énfasis sobre las dificultades de esta transformación. Llegó a ver el problema del cambio en términos cada vez más optimistas, incluso moralistas. Si no había un impulso innato a destruir, luego el sueño de los profetas hebreos, esa «visión de una armonía y paz universales entre las naciones» que había emocionado al joven Fromm tan profundamente, podía materializarse. En sus escritos posteriores Fromm subrayaría la integración de ética y psicología. En *Man for Himself* llegaría a decir: «Toda neurosis representa un problema moral. El fracaso para alcanzar la madurez y la integración de la personalidad en su conjunto es un problema moral»⁷¹. Y en años posteriores llegaría a apreciar las enseñanzas espirituales de Oriente, especialmente los maestros del budismo Zen⁷², tanto como de Occidente.

Para ser justos con Fromm, sin embargo, debiera reconocerse que esto fue más bien un cambio de tono en su pensamiento que una transformación absoluta de su posición. Reaccionando ante la acusación de que se había convertido en una *Pollyanna**, Fromm replicó coléricamente: «He sostenido siempre la misma opinión de

⁶⁸ *Idem*, p. 130.

⁶⁹ *Idem*, p. 136. Este era un concepto no empleado por Fromm en su análisis del sadomasoquismo en su artículo para los *Studien über Autorität und Familie*, «Sozialpsychologischer Teil».

⁷⁰ *Fear of Freedom*, p. 222.

⁷¹ *Man for Himself*, pp. 225-226.

⁷² FROMM, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, con D. T. Suzuki y R. de Martino (Nueva York, 1960).

* *Pollyanna*: persona absurdamente optimista. Denominación tomada de una popular novela publicada en 1913, *Pollyanna* de Eleanor Porter, en la cual la protagonista insiste en dar siempre con el aspecto positivo de la realidad. (*N. del T.*)

que la capacidad del hombre para la libertad, para el amor, etc., depende casi totalmente de las condiciones socioeconómicas dadas, y que sólo excepcionalmente puede hallarse, como señalé en *The Art of Loving*, que haya amor en una sociedad cuyo principio es el exactamente opuesto»⁷³. Es difícil, no obstante, leer sus obras últimas sin arribar a la conclusión de que, en comparación con Horkheimer y los otros miembros del círculo interior del Institut, quienes fueron abandonando sus vacilantes esperanzas de las décadas de 1920 y 1930, Fromm estaba defendiendo una posición más optimista.

Horkheimer y los otros habían estado en general de acuerdo con las primeras colaboraciones de Fromm para la *Zeitschrift*, e incluso con sus primeras críticas a Freud. En efecto, Fromm recuerda que Karen Horney y Horkheimer se entendieron muy bien durante sus primeros años de emigrados en Nueva York⁷⁴. Más aún, el Institut había suscripto las esperanzas de Fromm acerca de una fusión entre psicoanálisis y marxismo. En un artículo titulado «History and Psychology», en el primer número de la nueva revista del Institut, Horkheimer había planteado la urgencia de hallar un suplemento psicológico a la teoría marxista. Las motivaciones de los hombres en la sociedad contemporánea, afirmaba, debían comprenderse a la vez como «ideológicas», en el sentido de Marx, y psicológicas. Mientras más racional se vuelva la sociedad, menos necesarias serán seguramente estas dos aproximaciones conceptuales para comprender la realidad social. Pero en la actualidad la explicación psicológica es necesaria para comprender el poder de permanencia de las formas sociales una vez que su necesidad objetiva ha pasado. Esta debe ser una psicología individual, en esto Horkheimer coincidía con Fromm. No existe realmente una conciencia de grupo o un alma de las masas, aunque los factores sociales influyan sobre la formación de las psiquis individuales: «No sólo el contenido, sino también la fuerza de las erupciones del aparato psíquico está condicionado económicamente»⁷⁵.

⁷³ Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ HORKHEIMER, «Geschichte und Psychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932), p. 141.

Durante los primeros años de la emigración, Horkheimer compartió el disgusto de Fromm por el instinto de muerte. Todavía en 1936, en «El egoísmo y el Movimiento para la Emancipación»⁷⁶, atacó la resignación que implicaba. La obra inicial de Freud, afirmaba Horkheimer, fue más dialéctica, la tardía, más biológica y positivista; su creencia en un impulso destructivo era como la atribución medieval del mal a un demonio mítico. Al pasar por alto el componente histórico en la opresión, Freud había absolutizado el statu quo y se había resignado ante la necesidad de una élite permanente para controlar a las masas destructivas.

A fines de la década de 1930, sin embargo, Fromm y los otros miembros del Institut comenzaron a transitar por distintos senderos. La distinción entre matriarcal y patriarcal, tan enfáticamente subrayada por Fromm, nunca fue plenamente aceptada por los otros. Sólo Walter Benjamin, quien nunca se había encontrado con Fromm y no era realmente miembro del círculo interior del Institut, expresó un gran interés en la obra de Bachofen⁷⁷. Los otros se mostraron cautelosos ante el rechazo de Freud por parte de Fromm como un representante del pensamiento patriarcal. Al recordar la ruptura, Fromm la recuerda como provocada por el hecho de que Horkheimer hubiera descubierto un «Freud más revolucionario»⁷⁸. Como él hablaba de sexualidad, Horkheimer pensó que Freud tenía más de materialista real que Fromm. Lowenthal, por otra parte, recuerda la ruptura como producida por un cambio de actitud en Fromm, simbolizado por las dos partes diferentes de *Escape from Freedom*, la social y la «existencial»⁷⁹. Es posible, además, que las diferencias personales jugaran un papel. Por los escritos en sí parece evidente que la sensibilidad

⁷⁶ HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», *ZfS* V, 2 (1936), pp. 225-226.

⁷⁷ Benjamin escribió un artículo sobre Bachofen en 1934. Destinado a la *Nouvelle Revue Française*, que lo rechazó, no fue publicado hasta 1954, cuando apareció en *Les Lettres Nouvelles*; WALTER BENJAMIN, *Briefe*, ed. por Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (Francfort, 1966), vol. II, pp. 614-615. Cuando Benjamin escribió una breve historia del Institut para la revista de Thomas Mann *Mass und Wert* en 1938 (I, 5, mayo-junio), prestó atención especial a la obra de Fromm sobre la teoría matriarcal.

⁷⁸ Entrevista con Fromm, en Nueva York, diciembre de 1968.

⁷⁹ Entrevista con Lowenthal en Berkeley, agosto de 1968.

de Fromm era menos irónica que la de los otros miembros del círculo interior, su enfoque de la vida menos coloreado por los matices estéticos compartidos por Horkheimer y Adorno. La plena incorporación de Adorno a los asuntos del Institut por la misma época en que Fromm se marchaba marcó un giro crucial en el tono de la obra de la Escuela de Francfort.

Cualquiera sea la causa de la partida de Fromm, en la década de 1940 su obra se convirtió en anatema para sus antiguos colegas. Después de su ruptura, el Institut no gastó mucho tiempo en sus publicaciones discutiendo los problemas teóricos del psicoanálisis. En un artículo de 1939⁸⁰, Horkheimer comparaba a Freud favorablemente con Dilthey, pero sin ninguna explicación detallada de las razones de su preferencia. Aunque durante y después de la guerra se emplearon muchas categorías psicoanalíticas en la obra del Institut, parece que Horkheimer y los otros no sentían ningún deseo de hacer pública su vinculación con la teoría freudiana. En octubre de 1942, Ernst Kris, el eminente psicólogo del yo, se dirigió a Lowenthal para interrogarlo sobre la actitud del Institut frente a Freud. Lowenthal escribió a Horkheimer consultándole sobre la respuesta a dar. Horkheimer, quien por aquella época se había trasladado a California, le respondió en una forma extremadamente reveladora. Vale la pena citar su respuesta por extenso:

Pienso que debiera ser simplemente positivo. En realidad estamos profundamente en deuda con Freud y sus colaboradores. Su pensamiento es una de las *Bildungsmächte* (piedras angulares), sin las cuales nuestra filosofía no sería lo que es. He comprendido nuevamente su grandeza durante la última semana. Usted recordará que mucha gente dice que su método particular era particularmente adecuado para la refinada clase media vienesa. Como generalidad esto es, por supuesto, totalmente falso, pero hay en esto un grano de sal que *no* perjudica a la obra de Freud. Mientras más grande es una obra, más enraizada está en la situación histórica concreta. Pero si usted arroja una mirada atenta

⁸⁰ HORKHEIMER, «The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey», *SPSS VIII*, 3 (1939).

sobre esta conexión entre la Viena liberal y el método original de Freud, advertirá lo grande que fue como pensador. Con la decadencia de la vida familiar de la clase media, su teoría alcanzó ese nuevo estado expresado en «Jenseits des Lustprinzips» y los escritos siguientes. Ese giro de su filosofía prueba que él, en su obra particular, comprendió los cambios señalados en el capítulo del artículo sobre la Razón (probablemente parte de «Razón y autoconservación», de Horkheimer), consagrado a la decadencia de la familia y el individuo. La psicología sin líbido en cierto modo no es psicología, y Freud fue lo bastante grande para apartarse de la psicología dentro de su propio ámbito. La psicología en sentido propio es siempre psicología del individuo. Donde ésta resulta necesaria, tenemos que referirnos ortodoxamente a los primeros escritos de Freud. La serie de conceptos conectados con el *Todestrieb* (pulsión de muerte) son categorías antropológicas (en el sentido alemán de la palabra). Incluso allí donde no estamos de acuerdo con la interpretación de Freud y con el empleo que hace de ellos, hallamos que su intención objetiva es profundamente correcta y que ellos revelan la gran sagacidad de Freud respecto de esta situación. Su evolución lo ha llevado a conclusiones no muy distantes de las del otro gran pensador del mismo período, Bergson. Freud objetivamente se ausentó del psicoanálisis, mientras que Fromm y Horney retornan a la psicología vulgar e incluso psicologizan la cultura y la sociedad⁸¹.

En esta carta se expresan varias diferencias fundamentales de opinión con Fromm. En primer lugar, Horkheimer negaba la acusación de que los elementos burgueses admitidamente presentes en el pensamiento de Freud fueran inequívocamente desafortunados. Como ya había afirmado en «Teoría Crítica y Tradicional»⁸², ningún pensador puede escapar completamente a su origen social. «Mientras más grande es una obra, más

⁸¹ Carta de Horkheimer a Lowenthal, del 31 de octubre de 1942 desde Pacific Palisades, California (colección de Lowenthal).

⁸² HORKHEIMER, «Traditionelle und kritische Theorie», *ZfS* VI, 2 (1937), p. 276.

enraizada está en la situación histórica concreta», escribió a Lowenthal. De este modo, la noción del instinto de muerte en Freud tenía una «intención objetiva» que era «profundamente correcta», no porque correspondiera a un universal biológico, sino porque expresaba la profundidad y gravedad de las urgencias destructivas en el hombre moderno. En segundo lugar, la supuesta ceguera de Freud frente al rol de la familia como agente de la sociedad, que Fromm subrayó tan enfáticamente y que jugó una parte en los primeros estudios del Institut sobre la autoridad, era realmente un reflejo de su sensibilidad ante la decadencia de la familia en la vida moderna. Este era un cambio que Horkheimer iba a discutir por extenso en su obra siguiente. Y finalmente, Freud había comprendido que la psicología consistía necesariamente en el estudio del individuo. Así la libido, que implicaba un estrato de existencia humana terca-mente fuera de alcance de un control social total, era un concepto indispensable. Era así un error sociologizar al individuo. Del mismo modo, los revisionistas estaban equivocados al tratar de «psicologizar cultura y sociedad». Subyacente en esta negativa de Horkheimer a subordinar la psicología a la sociología, o viceversa, estaba ese énfasis sobre la no identidad tan fundamental en la Teoría Crítica. Hasta que las contradicciones no se hubieran resuelto socialmente ellas no podrían reconciliarse metodológicamente, un punto crítico sobre el cual volvería Adorno mucho después en una discusión sobre «Sociología y Psicología»⁸³.

Fue Adorno en efecto quien primero enumeró en público las diferencias del Institut con su antiguo miembro revisionista. El 26 de abril de 1946 dio a conocer un trabajo en Los Angeles titulado «Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis»⁸⁴. Es interesante tanto por lo que dice sobre el interés de la Escuela de Francfort hacia Freud como por ser una anticipación del ataque más ampliamente conocido de Mar-

⁸³ En *Sociologica: Aufsätze, Max Horkheimer zum sechzigsten Geburtstag gewidmet* (Francfort, 1955), y *New Left Review*, 46 (noviembre y diciembre de 1967), 47 (enero-febrero de 1968).

⁸⁴ Estoy en deuda con el profesor Lowenthal por haber puesto este trabajo a mi disposición. Se hallará una versión alemana de él en *Sociologica II: Reden und Vorträge*, ed. por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (Francfort, 1962).

cuse al revisionismo en *Eros and Civilization*. Adorno se dirigía específicamente a *New Ways in Psychoanalysis* de Karen y a «Las Limitaciones Sociales de la Terapia Psicoanalítica» de Fromm, que había aparecido en la *Zeitschrift* once años antes. Escrito directamente después de la guerra, el trabajo revelaba una amargura en el tono muy diferente de la obra del Institut en el pasado.

Adorno comenzaba por examinar el ataque de los revisionistas a la teoría del instinto de Freud. El instintivismo, argüía, puede significar o una división mecánica del alma en instintos fijos o bien una deducción flexible de la psiquis de los impulsos de placer y autoconservación, con variaciones casi infinitas. Este fue el caso de Freud. Los revisionistas se equivocaban así al acusarlo de mecanicista, cuando en efecto era su propia hipótesis de tipos de carácter lo que realmente merecía ese epíteto. Pese a todo su énfasis sobre las influencias históricas, eran menos sensibles que Freud a la «historia interior» de la libido. Al realzar excesivamente la importancia del yo, ignoraban su interacción genética con el id: «Concretamente, la denuncia del llamado instintivismo de Freud equivale a negar que la cultura, al imponer restricciones sobre los impulsos libidinales, particularmente sobre los destructivos, resulta fundamental en la producción de represiones, sentimientos de culpa y necesidad de autocastigo»⁸⁵.

Más aún, al minimizar el rol de las experiencias infantiles (*Erlebnisse*, que no era lo mismo que *Erfahrungen*)*, especialmente los traumas que afectan tan fuertemente el desarrollo de la personalidad, los revisionistas habían construido una teoría totalista del carácter. La sensibilidad de Freud frente a la importancia de los *shocks* traumáticos en la formación de la personalidad disgregada moderna se había perdido en la obra de los

⁸⁵ ADORNO, «Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis», 27 de abril de 1946 (inédito), p. 4; en la colección de Lowenthal.

* *Erfahrungen* implicaba un tipo de experiencia integrada, que incluía un sentimiento del pasado y una expectativa ante el futuro; en otras palabras, una experiencia mediada a través de la conciencia cultural. La distinción entre *Erlebnisse* y *Erfahrungen* jugó un rol importante en la obra del Institut sobre la cultura de masas, como se ve en el capítulo sexto.

reversionistas⁸⁶. «El énfasis sobre la totalidad —escribió Adorno—, como opuesta a los impulsos fragmentarios, únicos, implica la creencia armonizadora en lo que podría denominarse la unidad de la personalidad (una unidad que) nunca se realiza en nuestra sociedad. Uno de los mayores méritos de Freud es haber bajado de su pedestal el mito de esta unidad»⁸⁷. Categorizar los tipos de carácter en la forma en que lo había hecho Fromm significaba aceptar la existencia de caracteres integrados, lo cual no era otra cosa que «un disfraz ideológico para el *statu quo* psicológico de cada individuo»⁸⁸.

Más generalmente, la alardeada «corrección» sociológica de Freud por parte de los reversionistas equivalía a poco más que la omisión de las contradicciones sociales. Al remover las raíces biológicas del psicoanálisis, lo habían transformado en una especie de *Geisteswissenschaft* y un medio de higiene social. Su desexualización era parte de una negación del conflicto entre esencia y apariencia, del abismo entre una gratificación verdadera y la seudofelicidad de la civilización contemporánea. Fromm, argüía Adorno, estaba muy equivocado al negar la base sexual del sadismo, precisamente cuando los nazis estaban mostrándola tan ostentosamente. Las implicaciones de la obra de los reversionistas, a pesar de sus negativas, eran, en última instancia, conformistas; esto se revelaba especialmente en su creciente moralismo. No había excusa para absolutizar las normas morales, señalaba Adorno coléricamente, cuando éstas resultaban sospechosas desde que Nietzsche criticó sus raíces psicológicas.

Los reversionistas, continuaba, se mostraban también ingenuos al explicar las fuentes del desorden social. Afirmar, como lo hacían, que en la sociedad burguesa la competitividad era una causa fundamental de conflicto resultaba necio, especialmente a la vista del reconocimiento, en *Escape from Freedom*, de que el indivi-

⁸⁶ Benjamin había escrito por extenso sobre la importancia de los *shocks* en la vida moderna en «Sobre algunos temas en Baudelaire», *Zfs* VIII, 1/2 (1939), traducido en *Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972. Explícitamente empleó ideas freudianas para apoyar su interpretación.

⁸⁷ «Social Sciences and Sociological Tendencia in Psychoanalysis», p. 6.

⁸⁸ *Idem*, pp. 6-7.

duo espontáneo se había desvanecido. En efecto, «La competición en sí no fue nunca la ley conforme a la cual operara la sociedad de clase media»⁸⁹. El verdadero vínculo de la sociedad burguesa había sido siempre la amenaza de violencia corporal, que Freud percibió muy claramente: «En la era del campo de concentración, la castración resulta más característica de la realidad social que la competitividad»⁹⁰. Freud, argüía Adorno, pertenecía a la tradición hobbesiana de teóricos burgueses cuya absolutización pesimista del mal en la naturaleza humana reflejaba la realidad prevaleciente mucho mejor que el optimismo afirmativo de los revisionistas. Freud no se diferenciaba de Schopenhauer al identificar la civilización con la fijación y la repetición. Los revisionistas se mostraban una vez más demasiado confiados al pensar que un cambio verdadero podría hacer explotar el continuo repetitivo de la civilización occidental.

Finalmente, Adorno objetaba el énfasis sobre el amor en la obra de los revisionistas. Fromm había atacado a Freud por su carencia autoritaria de calidez, pero los verdaderos revolucionarios a menudo son duros y fríos. Los antagonismos sociales no pueden superarse por obra de la voluntad; deben consumarse, lo cual inevitablemente significa sufrimiento para alguien: «Podría muy bien ocurrir que nuestra sociedad se haya desarrollado hasta un extremo donde la realidad del amor sólo puede expresarse realmente por el odio hacia lo existente, mientras que cualquier evidencia directa de amor sirve sólo para confirmar las mismas condiciones que engendrán el odio»⁹¹. Adorno concluía el artículo con una frase reminiscente de la observación de Walter Benjamin en su estudio sobre *Las afinidades electivas* de Goethe citada tan a menudo: «Sólo por amor a los desesperados conservamos todavía la esperanza»⁹². «Sospecho —escribía Adorno— que el desprecio de Freud hacia los hombres no es sino una expresión de ese amor

⁸⁹ *Idem*, p. 14.

⁹⁰ *Idem*, p. 15.

⁹¹ *Idem*, p. 22.

⁹² WALTER BENJAMIN, *Schriften*, ed. por Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (Frankfort, 1955), vol. I, p. 140. (En preparación en «Iluminaciones IV», Taurus Ediciones.)

desesperado que puede ser la única expresión de esperanza que todavía nos resulta posible»⁹³.

Esta fue, pues, la actitud del Institut hacia Freud y Fromm en la década de 1940. No fue accidental que un creciente pesimismo acerca de la posibilidad de una revolución fuera de la mano con una más intensa valoración de la importancia de Freud. En una sociedad en la cual las contradicciones sociales parecían insalvables y, sin embargo, paradójicamente, se estaban haciendo más oscuras, las antinomias del pensamiento de Freud aparecían como un baluarte necesario contra las ilusiones armonizadoras de los revisionistas. Y no sólo el pensamiento de Freud; también sus aspectos más extremos y desafortunados eran de la mayor utilidad. En *Minima Moralia*, Adorno expresó esto al escribir una de sus frases más celebradas: «en psicoanálisis nada es verdad, salvo las exageraciones»⁹⁴.

Durante la década de 1940, la influencia morigeradora de Freud fue claramente evidente en gran parte de la obra del Institut —*The Authoritarian Personality*, *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica de la Ilustración*), *Prophets of Deceit* de Lowenthal—. Después del retorno del Institut a Alemania, esta influencia continuó jugando un rol significativo tanto en su obra empírica como en la teórica⁹⁵. En 1956, el Institut expresó su estima a Freud en el centenario de su nacimiento con un volumen especial en su nueva serie de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*⁹⁶. Sin embargo, fue el miembro del círculo interior del Institut que menos había tenido que ver con las especulaciones psicológicas del período americano a quien le tocó intentar una vez más reconciliar

⁹³ «Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis», pp. 22-23.

⁹⁴ *Minima Moralia*, p. 78.

⁹⁵ Para un uso imaginativo de Freud en un teórico crítico de la segunda generación, véase JÜRGEN HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971). Antes ya en la historia del Institut después de la emigración se emplearon categorías psicoanalíticas en estudios empíricos, como en *Gruppenexperiment*, ed. por Friedrich Pollock. *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. II (Francfort, 1955).

⁹⁶ *Freud in der Gegenwart*, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. VI (Francfort, 1957). El libro consistía en discursos y artículos presentados en Francfort por un cierto número de distinguidos psicólogos, incluidos Erik Erikson, Franz Alexander, René Spitz y Ludwig Binswanger.

a Freud y Marx en una dirección optimista. En *Eros and Civilization*, Herbert Marcuse trató de rescatar a ese «Freud revolucionario» al que Fromm había desechado como un mito y a quien Horkheimer y Adorno había convertido en un profeta de las tinieblas. Aunque caiga fuera del esquema cronológico de este trabajo, *Eros and Civilization* es una continuación del temprano interés de la Teoría Crítica por Freud, y como tal merece una pequeña digresión a esta altura de nuestro relato.

2

A diferencia de los otros miembros centrales del Institut, Marcuse no se interesó seriamente en el psicoanálisis hasta su llegada a Estados Unidos. El Marcuse inicial era demasiado racionalista para encontrar algo demasiado atrayente en el lóbrego mundo del inconsciente. Subrayando, como lo hizo, la reconciliación potencial de sujeto y objeto, en una forma en que Horkheimer y Adorno, con su énfasis sobre la no identidad, nunca lo hicieron, Marcuse estaba menos interesado en la psicología individual que en la totalidad social. En la colaboración que escribió para el primitivo estudio del Institut sobre la autoridad⁹⁷, evitó reconocer el rol de la familia como agente de la sociedad, que Fromm había defendido tan firmemente y los otros todavía no habían cuestionado.

Y, sin embargo, como ha señalado Paul Robinson⁹⁸, había sutiles esbozos de su interés posterior en Freud en gran parte de la obra que escribió en la década de 1930. Por ejemplo, al conceder la validez del momento hedonista en la totalidad dialéctica de razón y felicidad, Marcuse había protestado contra las tendencias ascéticas del idealismo. En general, en su crítica de la explotación había incluido la represión sexual, lo cual le daba una significación política más allá de su dimensión meramente psicológica. Más aún, Marcuse ha-

⁹⁷ MARCUSE, «Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933», en *Studien über Autorität und Familie*. Marcuse también contribuyó con un largo ensayo introductorio sobre la historia intelectual de la idea de autoridad.

⁹⁸ ROBINSON, *The Freudian Left*, pp. 188-191. ~

bía criticado la ideología burguesa del amor, que colocaba el deber y la fidelidad por encima del placer. También había atacado la noción idealista de «personalidad»⁹⁹ en una forma que anticipaba la denuncia posterior de la idea de carácter de los revisionistas formulada por Adorno. Ya en 1937 había destacado el elemento corpóreo, sensual, en una felicidad verdadera, viendo en la reificación más extrema del cuerpo una «memoria anticipatoria»¹⁰⁰ de la genuina alegría. Y finalmente, Marcuse había reconocido la relación entre sexualidad reprimida y agresión, que iba a jugar un rol tan fundamental en *Eros and Civilization* en su artículo sobre el hedonismo¹⁰¹.

Sin embargo, no fue hasta las implicaciones inquietantes de la guerra civil española y los procesos de Moscú que Marcuse comenzó a leer a Freud seriamente¹⁰². Una insatisfacción creciente con el marxismo, bajo su forma hegelianizada, lo llevó, como había pasado con Horkheimer y Adorno, a examinar los obstáculos psicológicos en el camino del cambio social significativo. Mientras que en sus casos esto fortaleció un pesimismo cada vez más hondo y ayudó a fomentar una retirada del activismo político, en el suyo condujo a una reafirmación de la dimensión utópica de su radicalismo. Cuando, después de un período de incubación, apareció *Eros and Civilization* en 1955, fue mucho más allá que los esfuerzos anteriores de la Teoría Crítica para fusionar a Freud y Marx. A diferencia de Horkheimer y Adorno, quienes usaron los enfoques de Freud sobre las contradicciones profundas del hombre moderno para apoyar sus argumentos sobre la no identidad, Marcuse halló en Freud, y en el Freud posterior, metapsicológico, un profeta de la identidad y la reconciliación. A diferencia de Fromm, quien básicamente había abandonado el Freud ortodoxo como un enemigo de un nuevo principio de

⁹⁹ MARCUSE, «The Affirmative Character of Culture», *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de Jeremy J. Shapiro

¹⁰⁰ *Idem*, p. 116. Aquí Marcuse expresaba una actitud ante la reificación llevada a su extremo que más tarde iba a admirar en *El Ser y la Nada* de Sartre («Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant*», *Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3 [marzo de 1948], p. 327).

¹⁰¹ MARCUSE, «On Hedonism», *Negations*, p. 190.

¹⁰² ROBINSON, *The Freudian Left*, p. 179.

realidad, Marcuse trató de descubrir aquellos elementos del psicoanálisis que efectivamente se proyectaban más allá del sistema presente.

Caería fuera del alcance de esta digresión ocuparse exhaustivamente de *Eros and Civilization*, una obra de gran complejidad y riqueza, pero todavía pueden formularse ciertas observaciones sobre su relación con la obra posterior del Institut. Su primera sección conocida —publicada por separado en *Dissent* en el verano de 1955— apareció como un ataque contra los revisionistas. Aquí Marcuse retomaba el hilo donde Adorno lo había dejado una década antes. Comenzaba por reconocer a la obra de Wilhelm Reich como un precedente de la suya propia, pero rápidamente señalaba sus deficiencias. Para Marcuse, la incapacidad de Reich para distinguir entre distintos tipos de represión le impedía ver «la dinámica histórica de los instintos sexuales y de su fusión con los impulsos destructivos»¹⁰³. Como resultado, Reich se vio arrastrado hacia los alegatos simplistas en favor de la liberación sexual, que finalmente degeneraron en los errores primitivos de sus últimos años.

Después de desestimar brevemente a Jung y el «ala derecha» psicoanalítica, Marcuse se volvía hacia los neofreudianos. Abría la discusión de su obra con un elogio a los enfoques de Fromm en sus primeros artículos para la *Zeitschrift*. Marcuse expresaba su coincidencia con la oposición de Fromm a la sociedad patriarcal (escribía «patricéntrico-adquisitiva», el término más reciente de Fromm para designar el mismo fenómeno), comparándola a su propio ataque contra el «principio de actuación». Definía a éste como el principio de realidad específico de la sociedad actual bajo cuyo imperio «la sociedad se estratifica conforme a las actuaciones económicas competitivas de sus miembros»¹⁰⁴. Pero hacia la época del alejamiento de Fromm del Institut, argüía Marcuse, la arista crítica de su obra anterior se había perdido. El cambio fundamental se produjo con esa creciente devoción a la práctica clínica que Fromm había alabado tan frecuentemente. Al abogar por el tipo de terapia conducente a la felicidad desarrollada por Ferenczi y Groddeck, Fromm había sucumbido a la ideo-

¹⁰³ *Eros and Civilization*, p. 218.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 41.

logía de que podía alcanzarse la verdadera felicidad en esta sociedad. Pero, afirmaba Marcuse, «en una sociedad represiva, la felicidad individual y el desarrollo productivo están en contradicción con la sociedad; si se los define como valores a realizar dentro de esta sociedad, ellos mismos se tornan represivos»¹⁰⁵.

Lo que Marcuse estaba diciendo sobre terapia y teoría psicoanalítica era muy similar a lo que él y los otros miembros del Institut habían dicho tan a menudo sobre la teoría y la *praxis*. En esta etapa de la civilización occidental las dos no podían reconciliarse totalmente, aunque no fueran plenamente independientes una de otra. Subordinar completamente la teoría a la *praxis* (o a la terapia) significaba privarla de su cualidad crítica, negativa. Al asimilar la imaginación especulativa a la práctica terapéutica los revisionistas se asemejaban mucho a los positivistas y pragmatistas, tan denostados por la Teoría Crítica; estaban haciendo lo que los sucesores de Hegel habían hecho con él, como lo había descrito Marcuse en la segunda parte de *Reason and Revolution*. Llevaban a cabo la asimilación en dos frentes. Primero, descartaban las hipótesis más atrevidas y sugerentes de Freud: el instinto de muerte, la horda primordial y la muerte del padre primordial. El legado arcaico del que los revisionistas se burlaban tenían sentido, escribiría Marcuse en su próximo texto, por su «valor simbólico». Los acontecimientos arcaicos estipulados por la hipótesis podrían estar para siempre más allá del ámbito de la verificación antropológica; las consecuencias alegadas de estos acontecimientos son hechos históricos... Si la hipótesis desafía al sentido común, ella afirma, en su desafío, una verdad que el sentido común ha sido adiestrado para olvidar»¹⁰⁶. Y segundo, como Adorno había argüido en 1946, los revisionistas limaban los conflictos entre individuo y sociedad, y entre deseos instintivos y conciencia. Al retornar así a una psicología de la conciencia prefreudiana, se convertían en conformistas a pesar de sí mismos.

Marcuse también repetía el ataque de Adorno contra la noción de los revisionistas de una personalidad integrada. En la sociedad contemporánea, decía, la posibili-

¹⁰⁵ *Idem*, p. 223.

¹⁰⁶ *Idem*, pp. 54-55.

dad de un genuino individualismo era prácticamente nula: «Las situaciones individuales están derivadas del destino *general*, y como ha mostrado Freud, es éste el que contiene la clave para el destino del individuo»¹⁰⁷. Vinculado a esto estaba la insuficiencia del moralismo de los revisionistas: «Freud destruye las ilusiones de la ética idealista: la 'personalidad' no es más que un individuo 'roto' que ha interiorizado y empleado con éxito la represión y la agresión»¹⁰⁸.

Marcuse atacaba con gran vehemencia la mutilación de la teoría del instinto de Freud llevada a cabo por los revisionistas. Su dirección interior, afirmaba, era originariamente de la conciencia al inconsciente, de la personalidad adulta a las experiencias infantiles, del yo al id, y del individuo al género. Al realzar la libido, Freud había desarrollado un concepto materialista de gratificación que se oponía a las ideas espirituales, y en última instancia represivas, de los revisionistas. Al retornar a las raíces sexuales de la teoría de Freud, Marcuse tenía que considerar una vez más el complejo de Edipo, que Fromm había combatido desde su llegada al Institut. En el texto de *Eros and Civilization* mencionaba el complejo de Edipo pocas veces y sin concederle mucha importancia¹⁰⁹. Pero en el artículo de *Dissent*, que le serviría de epílogo, su actitud era muy diferente. La tentativa de Fromm de «trasladarlo desde la esfera del sexo a aquella de las relaciones interpersonales»¹¹⁰, significaba una inversión del impulso crítico del pensamiento de Freud. Para Freud, el deseo de Edipo no era meramente una protesta contra la separación de la madre y la libertad

¹⁰⁷ *Idem*, p. 231.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 235.

¹⁰⁹ «El complejo de Edipo, aunque sea un modelo y una fuente primaria de conflictos neuróticos, no es ciertamente la causa central de los descontentos en la civilización, ni tampoco el obstáculo central para su eliminación» (*idem*, p. 204). ROBINSON, en *The Freudian Left*, señala este pasaje, pero olvida el análisis de Marcuse sobre el complejo de Edipo en su epílogo, donde le concede mayor importancia. Para una excelente crítica de la actitud de Marcuse frente al complejo de Edipo, véase Sidney Lipshires, «Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond» (disertación de doctorado, Universidad de Connecticut, 1971).

¹¹⁰ Citado por MARCUSE, *Eros and Civilization*, p. 246, de *Psychoanalysis and Religion*, de FROMM (New Haven, 1950), páginas 79ff.

alienada, dolorosa, que esto significaba para Fromm. Expresaba también un anhelo profundo de gratificación sexual, de liberación de la necesidad, de la madre como mujer, no simplemente como protectora. En efecto, proseguía Marcuse, «es en primer término el 'anhelo sexual' de la mujer madre lo que amenaza la base psíquica de una civilización; es el 'anhelo sexual' lo que convierte el conflicto de Edipo en el prototipo de los conflictos instintivos entre el individuo y su sociedad»¹¹¹. Ignorar las raíces libidinales del complejo de Edipo, ya fuera éste universal o meramente una expresión simbólica del problema más profundo de esta sociedad, significaba atenuar los antagonismos fundamentales a los cuales se refería.

Pero aún más importante en el razonamiento de Marcuse era su protesta contra el rechazo, por parte de los revisionistas, del otro instinto del período metapsicológico de Freud, Thanatos, el instinto de muerte. Aquí Marcuse se proyectó también más lejos que Horkheimer y Adorno, y buscó una vez más una integración utópica de Freud y Marx. Aquellos habían entendido el instinto de muerte como una representación simbólica de la sensibilidad de Freud ante la profundidad de los impulsos destructivos en la sociedad moderna. Marcuse aceptó esta interpretación, destacando la persistencia, e incluso la intensificación, de actividad destructiva que acompañaba la civilización y que los revisionistas tendían a minimizar. El instinto de muerte de Freud capturaba la naturaleza ambigua del hombre moderno mucho más perceptivamente que la fe implícita de los revisionistas en el progreso.

Pero Marcuse no concluía su razonamiento en el pesimismo, como en los casos de Horkheimer y Adorno. El instinto de muerte, como él lo entendía, no significaba una urgencia innata para la agresión, como se había considerado tantas veces¹¹². Freud «no suponía que vivimos a fin de destruir; el instinto de destrucción opera contra los instintos de vida o a su servicio; más aún, el objetivo del instinto de muerte no es la destrucción *per sé*, sino la eliminación de la necesidad de

¹¹¹ *Eros and Civilization*, p. 247.

¹¹² Véase, por ejemplo, FROMM, *Man for Himself*, p. 215.

destrucción»¹¹³. En el texto de *Eros and Civilization*, Marcuse elaboraba sobre su comprensión de la verdadera naturaleza de Thanatos. La finalidad real del instinto de muerte no era la agresión, sino el fin de la tensión en que consistía la vida. Estaba basado en el llamado principio del Nirvana¹¹⁴, que expresaba un anhelo de la tranquilidad de la naturaleza inorgánica. En este deseo, resultaba sorprendentemente similar al instinto de vida: ambos buscaban una gratificación al final del deseo mismo. Si el objetivo del instinto de muerte era la reducción de tensión, luego perdería su poder una vez que la tensión de la vida se hubiera reducido. Este era el supuesto fundamental que permitió a Marcuse orientar las conclusiones aparentemente pesimistas del último Freud en una dirección utópica. Resumiendo este punto, argüía que «si la base objetiva del instinto no es la terminación de la vida, sino del dolor —la ausencia de tensión—, luego, paradójicamente, en términos del instinto, mientras más se reduce el conflicto entre vida y muerte, más se aproxima la vida al estado de gratificación. Convergen por consiguiente el principio de placer y el principio del Nirvana»¹¹⁵. Al razonar de este modo, los adeptos más ortodoxos a Freud estarían de acuerdo, Marcuse era tan revisionista como Fromm o Horney, aunque en una dirección diferente.

Así Marcuse intentó historizar a Thanatos en la mejor tradición de la Teoría Crítica. La muerte no necesitaría ejercer un dominio si la vida se liberara a través de la reerotización no represiva de las relaciones del hombre y la naturaleza. Esto demandaría, proseguía Marcuse, un colapso de la tiranía sexual de los genitales y un retorno a la «perversidad polimorfa»¹¹⁶ del niño.

¹¹³ *Eros and Civilization*, p. 248.

¹¹⁴ SIGMUND FREUD, *Beyond de Pleasure Principe* (Nueva York, 1950), p. 76.

¹¹⁵ *Eros and Civilization*, pp. 214-215.

¹¹⁶ Aquí Marcuse no fue tan lejos como Norman O. Brown al argüir que toda organización sexual era represiva; véase *Life against Death*, de Brown, pp. 122-55. Marcuse se refusó a aceptar el colapso total de toda clase de diferenciaciones abogado por Brown. «La unidad de sujeto y objeto es un rasgo distintivo del idealismo absoluto; no obstante, incluso Hegel mantuvo la tensión entre los dos, la distinción. Brown va más allá de la Idea Absoluta: 'Fusión, mística, participación'» (*Negations*, p. 138).

Aquí claramente iba más lejos que Freud y Reich, para no mencionar a sus tres antiguos colegas en el Institut. Sólo si todo el cuerpo fuera reerotizado, afirmaba, podría superarse el trabajo alienado, que estaba basado en la reificación de las áreas no genitales del cuerpo. Una sociedad transformada, ya no basada en el anacrónico y represivo «principio de actuación», terminaría con la «represión sobrante» históricamente enraizada, liberando así al individuo de su trabajo alienado productor de tensión. El juego estetizado sustituiría a la labor; el principio de Nirvana y la destrucción provocada por su inhibición cesarían de dominar la vida del hombre. El resultado sería la «pacificación de la existencia»¹¹⁷, el correlato psicológico de la teoría de identidad que, como se ha visto en el último capítulo, estaba en la raíz de la filosofía de Marcuse.

Como era de suponer, el atrevido intento de Marcuse de leer a Freud como un utopista revolucionario no sentó bien a sus antiguos colegas¹¹⁸. Adorno y Horkheimer mantuvieron un discreto silencio, pero Fromm intentó una refutación en números posteriores de *Dissent*¹¹⁹. Su línea de ataque se manejaba en dos niveles. Primero, trataba de mostrar que Marcuse había comprendido mal a Freud y que carecía de toda experiencia práctica en el psicoanálisis. Como había escrito antes, Fromm repetía que Freud fue más un prisionero del materialismo burgués no dialéctico del siglo XIX que un enemigo suyo. También buscaba desacreditar la visión marcusiiana de los revisionistas, rechazando su tendencia a reunirlos en un mismo grupo sin distinguir las diferencias básicas entre ellos. Fromm aseguraba, por ejemplo, que su propia noción de «carácter productivo» tenía mucho más de desafío a la sociedad actual de lo que Marcuse le reconocía. También acusaba a Marcuse de no ser dialéctico en su insistencia de que, bajo las condiciones

¹¹⁷ El término aparece en *One-dimensional Man* de Marcuse (Boston, 1964), p. 16.

¹¹⁸ Tanto Horkheimer como Adorno expresaron dudas ante algunos aspectos de la lectura de Freud hecha por Marcuse cuando habló con ellos durante el invierno de 1968-1969.

¹¹⁹ FROMM, «The Human Implications of Instinctive 'Radicalem'», en *Dissent* II, 4 (otoño de 1955) y «A Counter-Rebuttal», *Dissent* III, 1 (invierno de 1956).

actuales, no era posible que se produjeran personalidades integradas.

El segundo nivel de la refutación de Fromm era más fundamental. Aquí trataba de restaurar el inevitable conflicto entre gratificación sexual y civilización, subrayado tan a menudo por el propio Freud. Era una tontería, sugería Fromm, pensar que ciertas perversiones sexuales, incluidas en la defensa marcusiana de la «perversidad polimorfa», pudieran reconciliarse con cualquier civilización real. El sadismo y la coprofilia, para citar dos, eran enfermedades bajo cualquier circunstancia. El objetivo de una gratificación inmediata y completa, perseguido por Marcuse, convertiría al individuo en un sistema de estímulos y deseos fácilmente manipulados, como en el *Breve New world* de Aldous Huxley¹²⁰. El amor, como distinto a la sexualidad, no era simplemente ideológico, como Marcuse (y Adorno) había sugerido, aunque evidentemente su aparición en la sociedad contemporánea era rara. Las implicaciones negativas del pensamiento de Marcuse conducían sólo a un rechazo nihilista del mundo.

Como suele ocurrir a menudo en las controversias intelectuales entre antiguos amigos y colegas, la disputa se prolongó a través de una serie de réplicas y contrarréplicas¹²¹. Y como sucede con frecuencia, los pequeños puntos de disidencia cobraron una importancia mayor que las áreas más amplias de coincidencia. Marcuse aceptó la acusación de Fromm de que era un nihilista arguyendo que el nihilismo del «Gran Rechazo»¹²² era quizá el único humanismo verdadero posible en el mundo actual. Esto lo aproximó nuevamente a Horkheimer y Adorno. Pero el impulso básico de *Eros and Civilization* se orientaba claramente en una dirección en última instancia afirmativa. La interpretación marcusiana del

¹²⁰ «The Human Implications of Instinctive 'Radicalism'», página 346.

¹²¹ MARCUSE, «A Reply to Erich Fromm», *Dissent* III, 1 (invierno de 1956). En *The Crisis of Psychoanalysis*, Fromm reanudó el debate donde lo había abandonado quince años antes (páginas 14-20).

¹²² *Idem*, p. 81. Este era un término que Marcuse iba a emplear insistentemente en *One-dimensional Man* y sus obras posteriores. Lowenthal me informó (en carta del 15 de agosto de 1970) que *nicht Mitmachen* había sido una «consigna» favorita del Institut desde los días iniciales en Francfort.

principio del Nirvana no distaba mucho realmente del sentimiento expresado por Fromm años antes en *Escape from Freedom*, cuando escribió: «El impulso de vida y el impulso de destrucción no son factores mutuamente independientes, sino que se hallan en una interdependencia inversa. Mientras más se frustra el impulso hacia la vida, más se fortalece el impulso hacia la destrucción; mientras más se realiza la vida, menor es la fuerza de la destructividad. *La destructividad es la salida de la vida no vivida*»¹²³. Marcuse creía ciertamente en que los dos instintos podían en definitiva reducirse a uno, mientras que Fromm se mantenía en un dualismo más cauteloso. No obstante, en el dualismo de Fromm el instinto de muerte o la necesidad de destruir estaban entendidos solamente como un producto de la frustración del instinto de vida. Más tarde, en *The Heart of Man*, Fromm formularía su posición del siguiente modo:

Esta dualidad: no es la de dos instintos biológicamente inherentes, relativamente constantes y siempre en lucha entre sí hasta la victoria final del instinto de muerte, sino que es una dualidad entre la tendencia de vida más fundamental y primaria —continuar en la vida— y sus contradicciones, que surgen cuando el hombre fracasa en este propósito¹²⁴.

Así, a pesar de la insistencia de ambos en que sus posiciones se hallaban muy distantes, parecían convergir al menos en el problema de la fuerza y durabilidad de un instinto para morir. La obra más utópica de Marcuse terminaba con una nota de afirmación atemperada sólo por un argumento formulado varias décadas antes por Horkheimer, concerniente a la imposibilidad de redimir el sufrimiento de quienes habían muerto antes¹²⁵. Aparte de esto, expresaba una segura confianza muy lejana de las ironías sombrías de los otros maestros de la Teoría Crítica.

¹²³ *Fear of Freedom*, p. 158 (itálicas en el original).

¹²⁴ FROMM, *The Heart of Man* (Nueva York, 1964), pp. 53-54.

¹²⁵ HORKHEIMER, «Gedanke zur Religion», *Kritische Theorie*, vol. I (Francfort, 1968), p. 375.

IV

LOS PRIMEROS ESTUDIOS DEL INSTITUT SOBRE LA AUTORIDAD

La familia en crisis produce las actitudes que predisponen a los hombres a una sumisión ciega.

MAX HORKHEIMER

Aunque el Institut disfrutaba de los beneficios de la generosidad de Nicholas Murray Butler desde 1934, su corazón permaneció en Europa todavía durante varios años más. Esto era visible en diversos aspectos. Aunque después de la toma del poder de los nazis el retorno a Alemania era obviamente imposible, hasta que comenzó la guerra el resto del continente era todavía accesible. Vínculos profesionales y personales trajeron de regreso a la mayoría de los miembros del Institut en visitas ocasionales. El viajero más frecuente fue Pollock, quien hizo varios viajes para ocuparse de asuntos del Institut. La oficina de Ginebra, dirigida por él hasta su llegada a Nueva York, permaneció abierta, primero bajo la conducción administrativa de Andries Sternheim y luego, después de su retorno a Holanda, bajo Juliette Fevez. La filial londinense, dirigida por Jay Rumney, sobrevivió sólo hasta 1936, pero su contrapartida parisina, encabezada por Paul Honigsheim y Hans Klaus Brill, duró hasta la guerra. Una de sus funciones principales fue actuar como contacto entre la oficina central en Nueva York y la Librairie Felix Alcan, que continuó publicando la *Zeitschrift*. París era importante también como estación intermedia para miembros del Institut que se mostraban reacios a abandonar Europa. Grossmann pasó un año allí y otro en Londres antes de ir a Nueva York en 1937. Otto Kirchheimer, un estudioso de política y derecho cuya contribución a la obra del Institut se analizará en el capítulo siguiente, se unió a la oficina de París

durante tres años después de 1934. Gerhard Meyer, el economista, estuvo allí desde 1933 hasta 1935; Hans Meyer, el crítico literario marxista, durante varios años después de 1934. Adorno, aunque a mediados de la década de 1930 transcurriera la mayor parte de su tiempo en Inglaterra, pasó a menudo sus vacaciones en París, donde podía ver a un viejo amigo a quien había introducido en el Institut, Walter Benjamin. Este, como se verá, había escogido París como asiento de su exilio y como metáfora orientadora de su obra. En los seis años que pasó allí, desarrolló una inclinación a la ciudad que al final demostró ser fatal.

Además de sus continuados vínculos institucionales y personales con Europa, el Institut rehusó cambiar su noción original de la audiencia para la cual estaba escribiendo. Como se mencionó en el primer capítulo, el alemán continuó siendo el lenguaje principal de la *Zeitschrift* hasta la guerra. Todavía en 1940, Horkheimer podía increpar a otros refugiados por su rápida americanización: «Que los intelectuales alemanes no necesitan demasiado tiempo para cambiar a una lengua extranjera tan pronto como la suya empieza a aislarlos de una audiencia importante, se debe al hecho de que el lenguaje les sirve ya más en la lucha por la existencia que como una expresión de la verdad»¹. A causa de la independencia financiera del Institut, Horkheimer y sus colegas podían mantenerse por encima de la «lucha por la existencia» impuesta a muchos de los demás emigrados. Pero el deseo de Horkheimer de conservar el carácter definitivamente alemán del Institut arraigaba también en una seria evaluación de la necesidad de mantener un vínculo con el pasado humanista de Alemania, vínculo que podría contribuir a la futura reconstrucción de una cultura alemana postnazi. Con este fin, los miembros del Institut permanecieron inflexibles ante las demandas de sus nuevos colegas de Columbia para integrar su obra en la corriente central de las ciencias sociales americanas.

Ocasionalmente, por supuesto, las páginas de la *Zeitschrift* se abrieron a estudiosos americanos distinguidos, incluidos Margaret Mead, Charles Beard y Harold Las-

¹ MAX HORKHEIMER, «Autoritärer Staat», en Walter Benjamin zum Gedächtnis» (inédito, 1942; colección de Friedrich Pollock en Montagnola, Suiza), p. 152.

swell². En general, sin embargo, la *Zeitschrift* continuó siendo un foro para las propias ideas del Institut y los hallazgos de gran parte de su trabajo empírico. Cuando aparecieron figuras nuevas, se trataba habitualmente de colegas refugiados a quienes el Institut había extendido una mano servicial. En un caso al menos, el de Ferdinand Tönnies³, esto se hizo para ayudar a un distinguido investigador en dificultades al final de una larga carrera. Pero en general el Institut siguió una política explicada en una de sus historias mimeografiadas en 1938. Dice el informe, irónico a la luz de los hechos que siguieron. «Podría decirse que el Institut no tiene 'nombres sobresalientes' en su equipo. La explicación de esto reside en la creencia del Institut de que los investigadores alemanes famosos podían hallar puestos fácilmente en las instituciones americanas. El caso de los refugiados alemanes más jóvenes es totalmente distinto. El Institut se ha preocupado principalmente por ellos»⁴. Aunque los fondos del Institut fueran menores de lo que imaginaban algunos de sus solicitantes descontentos, se brindó ayuda a unos doscientos emigrados. Aunque no se haya publicado todavía una lista completa, en ella figurarían nombres como Fritz Sternberg, Hans Meyer, Ernst Bloch, Paul Lazarsfeld, Fritz Karsen, Gerhard Meyer y A. R. L. Gurland. En los diez años posteriores a 1934, se distribuyeron aproximadamente 200.000 dólares entre 116 candidatos al doctorado y 14 investigadores postdoctorales⁵. Según Pollock⁶, las inclinaciones polí-

² MARGARET MEAD, «On the Institutionalized Role of Women and Character Formation», *ZfS* V, 1 (1936); CHARLES BEARD, «The Social Sciences in the United States», *ZfS* IV, 1 (1935); HAROLD LASSWELL, «Collective Autism as a Consequence of Cultural Contact», *ZfS* IV, 2 (1935).

³ En 1935, el artículo más bien vulgar de Tönnies sobre el derecho a trabajar fue publicado por deferencia a su posición y reputación; FERDINAND TÖNNIES, «Das Recht auf Arbeit», *ZfS* IV, 1 (1935).

⁴ Historia mimeografiada del Institut de 1938, inédita y conservada en la colección de Friedrich Pollock en Montagnola, p. 13.

⁵ «Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History, 1934-1944» (inédito, 1944), en la colección de Lowenthal. Pagar honorarios por artículos publicados y reseñas publicadas o no en la *Zeitschrift* era un recurso empleado a menudo para dar «más respetabilidad» a la ayuda (carta de Lowenthal al autor, 15 de agosto de 1970).

⁶ Entrevista con Friedrich Pollock en Montagnola, Suiza, en marzo de 1969.

ticas o metodológicas de los beneficiarios no jugó ningún papel en la determinación de la ayuda. El único criterio firme fue el antinazismo ferviente. Incluso positivistas como Edgar Zilsel recibieron ayuda sin que se realizara ninguna tentativa de forzarlos a seguir la línea de pensamiento del Institut.

Esto no quiere decir que el Institut aceptara indiscriminadamente la obra de gente con quien sus miembros estaban en desacuerdo. Ludwid Marcuse, por ejemplo, fue comisionado en 1938 para escribir un trabajo sobre el Padre Jahn, el romántico impulsor de las sociedades gimnásticas del siglo XIX. Los resultados de su trabajo fueron juzgados insatisfactorios, así lo recuerda en su autobiografía, por razones ideológicas:

[Horkheimer] era un sociólogo militante y hegeliano, que creía en el espíritu objetivo, y había esperado de mí un estudio en el que presentara a Jahn como una ilustración de la ciencia de la sociedad de la izquierda hegeliana. Yo, por otra parte, pertenecía desde mucho antes a una oposición diversa: los primitivos románticos, Stirner, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche... Sentía una fuerte inclinación hacia Pollock y Horkheimer, un gran respeto por la *Zeitschrift* y su volumen colectivo *Autoridad y familia*, publicado por el Institut —y me entristeció no poder trabajar con ellos⁷.

Otros refugiados, como Henry Patcher⁸, guardan un recuerdo más amargo del proceso de selección del Institut para determinar a quiénes ayudar, afirmando que se rompieron promesas. El Institut niega esto resueltamente, como también las acusaciones formuladas en años recientes sobre la influencia supuestamente ejercida sobre un beneficiario de una asignación, Walter Benjamin⁹. La validez de estas últimas acusaciones será examinada en un capítulo subsiguiente.

⁷ LUDWIG MARCUSE, *Mein zwanzigstes Jahrhundert* (Munich, 1960), pp. 239-240.

⁸ Conversación con el profesor Patcher en Nueva York, 13 de octubre de 1971.

⁹ Estas aparecieron en dos entregas especiales de una revista

Junto con los continuados vínculos personales e institucionales del Institut con Europa, su renuencia a publicar en inglés, y su preocupación por otros investigadores refugiados, había un fuerte deseo de preservar su propia identidad, al margen de la estructura académica de Columbia, como había mantenido antes su independencia en Francfort. Después de 1936 el Institut dio cursos en la Extension Division y apoyó conferencias de investigadores europeos visitantes tales como Harold Laski, Morris Ginsberg y Celestin Bouglé que estuvieron abiertas a la comunidad universitaria. Más aún, en su propio edificio sobre la 117th Street, suministrado por Columbia, el Institut pudo proseguir su propia obra sin ninguna presión del departamento al que se hallaba más naturalmente asociado, sociología. Esto significó que aunque mantuviera lazos amistosos con los sociólogos de Columbia, no se mezcló seriamente en la controversia entre los partidarios de Robert MacIver y los de Robert Lynd, polémica que dividió el departamento a fines de la década de 1930¹⁰. En efecto, después de la guerra, cuando se formularon proposiciones concretas para integrar el Institut en el departamento de sociología o en el recientemente creado Bureau of Applied Social Research de Paul Lazarsfeld, éstas fueron cortésmente rechazadas. Como escribía Horkheimer a Lowenthal en 1942: «Aquí las instituciones científicas ejercen una presión constante sobre sus miembros más jóvenes que no puede compararse en absoluto con la libertad que ha reinado en nuestro Institut... La gente no quiere comprender que pueda haber un grupo de investigadores trabajando bajo un director que no tiene que rendir cuentas ante los grandes negocios o la publicidad de la cultura de masas»¹¹.

de Berlín, *Alternative*, 56/57 (octubre-diciembre de 1967) y 59/60 (abril-junio de 1968).

¹⁰ Para una discusión de este período en Columbia, véase la autobiografía de ROBERT MACIVER, *As a Tale that is Told* (Chicago, 1968). Conforme a su explicación, MacIver quería un departamento más abierto, más orientado hacia la teoría que Lynd, quien favorecía un enfoque profesional, utilitario. La ruptura final se produjo a causa de una reseña hostil de MacIver sobre una obra de Lynd, *Knowledge for What* (pp. 137-141).

¹¹ Carta de Horkheimer a Lowenthal, 8 de noviembre de 1942. En la colección de Lowenthal.

Mayor importancia tuvo, por supuesto, que la perspectiva europea del Institut se demostrara en su obra. Como podía preverse, se aplicó la Teoría Crítica al problema más urgente de la época, al ascenso del fascismo en Europa. Como ha señalado Henry Patcher¹², muchos emigrados sin formación o preocupaciones políticas previas se vieron compelidos por los hechos a estudiar el nuevo totalitarismo. Psicólogos como Ernst Kris examinaron la propaganda nazi, filósofos como Ernst Casirer y Hannah Arendt investigaron el mito del Estado y los orígenes del totalitarismo, y novelistas como Thomas Mann escribieron alegorías sobre la desintegración de Alemania. Aquí el Institut estaba inmejorablemente equipado para hacer una contribución importante. Mucho antes de la emigración forzada, ya había volcado su atención sobre los problemas de la autoridad. La Teoría Crítica se desarrolló parcialmente como respuesta al fracaso del marxismo tradicional para explicar la renuencia del proletariado a desempeñar su rol histórico. Una de las razones primarias del temprano interés de Horkheimer por el psicoanálisis había consistido en la ayuda que éste podía brindar para explicar el «cemento» psicológico de la sociedad. Por consiguiente, cuando tomó las riendas del Institut en 1930, una de las primeras tareas que anunció fue un estudio empírico de la mentalidad de los trabajadores en la República de Weimar¹³.

Aunque en realidad nunca fuera concluido satisfactoriamente, éste fue el primer esfuerzo real para aplicar la Teoría Crítica a un problema concreto, empíricamente verificable. Erich Fromm fue el director del proyecto; en años posteriores, Anna Hartock, Herta Herzog, Paul Lazarsfeld y Ernst Schachtel, todos colaboraron en la tentativa de completar el estudio. Se distribuyeron aproximadamente tres mil cuestionarios entre los trabajadores, pidiéndoles sus opiniones sobre temas como la educación de los niños, la racionalización de la industria, la posibilidad de evitar una nueva guerra y la ubicación del poder real en el Estado. Adolf Levenstein había

¹² HENRY PATCHER, «A Memoir», en *The Legacy of the German Refugee Intellectuals* (Salgamundi, 10/11 [otoño de 1969-invierno de 1970]), p. 18.

¹³ HORKHEIMER, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institutes für Sozialforschung», *Frankfurt Universitätsreden* (Frankfort, 1931), pp. 14-15.

sido el primero en usar un cuestionario interpretativo en 1912¹⁴, pero la formación psicoanalítica de Fromm le permitió desarrollar una caracterología más elaborada en los tipos freudianos modificados que había estudiado en la *Zeitschrift*¹⁵.

Quizá la innovación clave del estudio fue la forma en que el cuestionario mismo se llevó a cabo. Las respuestas fueron transcritas al pie de la letra por los entrevistadores y luego analizadas en la forma en que un psicoanalista escucha las asociaciones de un paciente. Ciertas palabras claves o pautas de expresión recurrentes fueron interpretadas como llaves de acceso a la realidad psicológica oculta bajo el contenido manifiesto de las respuestas. Esta técnica, podría señalarse de pasada, fue muy distinta a la empleada en el proyecto en colaboración del Institut sobre *The Authoritarian Personality*, como veremos al examinar esa obra en el capítulo séptimo. El mismo Fromm, sin embargo, iba a retornar a ella muchos años después en el análisis de *Social Character in a Mexican Village*¹⁶, realizado por él y Michael Maccoby a fines de la década de 1950 y comienzos de la siguiente.

En general, las entrevistas descubrieron una amplia discrepancia entre las creencias declaradas y los rasgos de personalidad. Aproximadamente un diez por ciento de los setecientos que respondieron exhibieron lo que se llamaba un carácter «autoritario», un síndrome de personalidad en cuyo estudio el Institut iba a gastar parte considerable de su tiempo y energías. Otro quince por ciento expresó un compromiso psicológico con objetivos antiautoritarios, y se estimó probable que vivieran de acuerdo con la retórica revolucionaria de la izquierda, si las circunstancias así lo demandaban. La gran mayoría, sin embargo, era altamente ambivalente. Como re-

¹⁴ ADOLF LEVENSTEIN, *Die Arbeiterfrage* (Munich, 1912). Paul Lazarsfeld fue el primero en llamarme la atención sobre este predecesor. Su discípulo, Anthony Oberschall, ha escrito sobre la obra de Levenstein en *Empirical Social Research in Germany, 1846-1914* (París, La Haya, 1965), pp. 94 y ss. Fromm niega la importancia del modelo de Levenstein (carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971).

¹⁵ FROMM, «Die Psychoanalytische Characterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *ZfS* I, 3 (1932).

¹⁶ FROMM, *Social Character in a Mexican Village*, con Michael Maccoby (Englewood Cliffs, N. J., 1970). -

sultado, el Institut concluyó que la clase obrera alemana opondría mucha menos resistencia a una toma del poder por parte de la derecha de lo que su ideología militante daba a entender.

A pesar de la presciencia de sus conclusiones —la clase obrera alemana iba, en efecto, a aceptar el nazismo sin ninguna resistencia real —el Institut nunca publicó realmente el estudio. Todavía en 1939 se hacían planes para publicarlo bajo el título *Los obreros alemanes bajo la República de Weimar*¹⁷, pero con la partida de Fromm del Institut desapareció una razón fundamental para su publicación. En años posteriores, Pollock sugirió que nunca se editó debido a que durante la huida de Alemania se habían perdido muchos de los cuestionarios¹⁸. Fromm, sin embargo, refutó esta afirmación y arguyó que Horkheimer y él estaban en desacuerdo en cuanto al valor del trabajo, una disputa que, en efecto, contribuyó a su ruptura¹⁹. Algunos de los hallazgos del proyecto, sin embargo, fueron elaborados en estudios posteriores sobre el autoritarismo, como *Escape from Freedom*²⁰. Y el cuestionario que había desarrollado se incorporó al siguiente proyecto importante del Institut, los *Studien über Autorität und Familie* (*Estudios sobre la autoridad y la familia*).

Antes de embarcarnos en una discusión de esta obra monumental, el fruto de los primeros cinco años de Horkheimer como director, debiéramos señalar claramente algunos supuestos teóricos del Institut sobre el problema de la autoridad. Primero, la perspectiva sincrética, totalista, de la Teoría Crítica le impedía desarrollar una teoría de la autoridad específicamente política. Hacerlo hubiera implicado una fetichización de la política como algo distinto a la totalidad social. «Una defi-

¹⁷ Así se informaba en *International Institute of Social Research: A Report on Its History and Activities, 1933-1938* (Nueva York, 1938), pp. 14-15.

¹⁸ Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970. Paul Massing, que estudió en el Institut en los días de Francfort, me insinuó que el estudio realmente no era tan concluyente, ya que, bajo ciertas condiciones, las revoluciones podían muy bien ser llevadas a cabo por tipos autoritarios (entrevista con Massing en Nueva York, 25 de noviembre de 1970).

¹⁹ Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.

²⁰ FROMM, *Fear of Freedom* (título británico de *Escape from Freedom*) (Londres, 1942), p. 183.

nición general de la autoridad —escribió Horkheimer—, necesariamente sería extremadamente vacía, como todas las definiciones conceptuales que intentan definir momentos singulares de la vida social de forma que abarquen toda la historia... Los conceptos generales, que forman la base de la teoría social, pueden comprenderse en su correcta significación sólo en conexión con los otros conceptos de teoría específicos y generales, vale decir, como momentos de una estructura teórica específica»²¹.

Reflejando sus raíces marxistas, la Teoría Crítica tendía a ver la política como más epifenoménica que la subestructura socioeconómica. Aunque la Escuela de Francfort ya había comenzado a cuestionar la naturaleza derivativa de la cultura postulada por los marxistas mecanicistas, tardó más en hacer otro tanto con la política. Incluso con la introducción de científicos políticos como Franz Neumann y Otto Kirchheimer en el Institut, hubo pocos ímpetus para desarrollar una teoría autónoma de la política. En efecto, Neumann y Kirchheimer desarrollaron una sensibilidad ante la «primacía de la política» en el siglo xx²² sólo después de haber dejado el Institut. Hasta entonces, compartieron con los otros miembros del Institut una subestimación de la esfera política que había sido un rasgo notorio de todo el pensamiento del siglo XIX, desde Marx a los economistas clásicos²³. El Institut comenzó a investigar el componente político en la economía política sólo a fines de la década de 1930, cuando Pollock desarrolló una noción de «capitalismo de estado» que realizaba el rol del control gubernamental. En general, sin embargo, como escribiría más

²¹ HORKHEIMER, «Allgemeiner Teil», en *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936), pp. 23-24.

²² Véase, por ejemplo, Franz Neumann, «Economics and Politics in the Twentieth Century», *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. por Herbert Marcuse (Nueva York, 1957), escrito originalmente en 1951. Allí escribía: «La teoría marxista adolece de un malentendido, la confusión del análisis sociológico con la teoría de la acción política» (p. 273). En un trabajo publicado póstumamente titulado «Confining Conditions and Revolutionary Breakthroughs», en *Politics, Law and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer*, ed. por Frederic S. Burin y Kurt L. Shell (Nueva York y Londres, 1969), Kirchheimer formula una observación similar.

²³ Para una discusión reciente sobre este punto, véase SHELDON WOLIN, *Politics and Vision* (Boston, 1960).

tarde Marcuse, «Si había un punto en torno al cual el autor de estos ensayos (*Negations*) y sus amigos no tenían dudas, era la idea de que el estado fascista era la sociedad fascista, y que violencia totalitaria y razón totalitaria surgían de la estructura de la sociedad existente, la cual se hallaba en el acto de superar su pasado liberal e incorporar su negación histórica»²⁴. Como el Institut veía a la «sociedad»²⁵ como la realidad fundamental, no percibía la necesidad de desarrollar una teoría separada de la obligación o la autoridad políticas. Cuando examinó efectivamente esas teorías, como en el caso del análisis de Carl Schmitt llevado a cabo por Marcuse²⁶, lo hizo principalmente para desenmascarar su carácter ideológico. Una de las ironías de la lentitud del Institut para reconocer la nueva primacía de la política fue que precisamente en esa época la ortodoxia en la misma Unión Soviética había girado en esa dirección, poniendo el énfasis más bien sobre el voluntarismo político que sobre las condiciones objetivas. Stalin, que fue responsable del cambio teórico, no hacía más que ratificar la realidad de la práctica soviética²⁷.

La Teoría Crítica tuvo, sin embargo, una teoría implícita de la autoridad política basada en última instancia en supuestos filosóficos. Como se vio en el capítulo segundo, la noción hegeliana de la identidad entre sujeto y objeto, particular y universal, esencia y apariencia, jugaron un rol clave en la génesis de la Teoría Crítica. La razón, el principio orientador del pensamiento del Institut, significaba esencialmente la síntesis de estos opuestos, la reconciliación de los antagonismos tanto políticos como sociales. En la obra de Marcuse, la teoría de identidad jugaba un papel mayor que en la de Horkheimer, Adorno se hallaba en el extremo opuesto a Marcuse, pero todavía dentro de un marco hegeliano basado

²⁴ MARCUSE, *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), pp. xi-xii.

²⁵ Para una reformulación reciente del acento del Institut sobre la sociedad, véase ADORNO, «Society», en *The Legacy of the German Refuges Intellectuals* (Salgamundi, 10/11 [otoño de 1969-invierno de 1970]).

²⁶ MARCUSE, *Negations*, pp. 31-55.

²⁷ Para una discusión de este cambio, véase ROBERT V. DANIELS, «Fate and Will in the Marxian Philosophy of History», en *European Intellectual History Since Darwin and Marx*, ed. por W. Warren Wager (Nueva York, 1966).

en la reconciliación utópica de las contradicciones. Traducido en términos políticos esto significaba la noción clásica de «libertad positiva», que combinaba un fin de la alienación política con la adhesión a leyes racionales universalmente válidas. «El estado democrático —escribió Horkheimer en 1942— debiera ser como el ideal de la polis griega sin esclavos»²⁸. Por consiguiente, la idea alternativa de «libertad negativa», más a menudo identificada con los teóricos liberales y cristianos, era anatematizada por el Institut. Libertad, como había afirmado en *Escape from Freedom*²⁹, significaba «libertad hacia», no meramente «libertad desde». Y en palabras de Marcuse: «Sabemos que *la libertad es un concepto eminentemente político*. La libertad real para la existencia individual (y no meramente en el sentido liberal) resulta posible sólo en una polis específicamente estructurada, una sociedad organizada 'racionalmente'»³⁰.

Había en consecuencia un tipo de autoridad política que podía ser llamado legítimo: la autoridad de la razón. Podría observarse de pasada que, en la medida en que Fromm estuvo de acuerdo con esta noción, la crítica de su obra hecha por John Shaar, *Escape from Authority*, está mal titulada. En un sistema político ideal, el individuo obedecería a su gobierno porque éste representaría verdaderamente sus intereses. En efecto, la distinción entre gobernado y gobierno tendería a desaparecer dando así cumplimiento a una idea de Marx, el desvanecimiento del estado como un aparato externo para constreñir a los hombres. La democracia perfecta, o isonomía, que Rousseau —entre otros— había apoyado, se realizaría así cuando los hombres siguieran a su propia razón. En sus momentos más utópicos Horkheimer llegó hasta a cuestionar todo poder político. La pregunta acerca de lo que debiera hacerse con el poder, escribió durante la guerra, «presupone la condición que tiene que desaparecer: el poder de disposición sobre el trabajo alienado»³¹.

En el interín, sin embargo, él y los otros miembros del Institut tuvieron la precaución de advertir contra la

²⁸ HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis», p. 25.

²⁹ FROMM, *Fear of Freedom*, pp. 26, 232.

³⁰ MARCUSE, *Negations*, p. 39 (itálicas en el original).

³¹ HORKHEIMER, «Autoritäre Staat», p. 153.

disolución prematura de la autoridad política. Más de una vez atacaron a los anarquistas por su impaciencia³². Subrayaron la necesidad, hasta tanto ocurriera una verdadera transformación social, de una autoridad racional similar a aquella ejercida por un educador sobre sus alumnos. Esto, sin embargo, había sido una posibilidad más real durante la era liberal que en el presente³³. En la era actual de capitalismo monopolista, tanto el libre empresario como el sujeto político autónomo estaban amenazados de extinción. Así, el alardeado pluralismo de las democracias liberales occidentales había degenerado en poco más que una ideología. «El verdadero pluralismo —escribió Horkheimer— está en el concepto de una sociedad futura»³⁴. La autoridad política que dominaba al hombre moderno se estaba volviendo cada vez más irracional.

Debiera notarse que al razonar de este modo el Institut había tomado una posición muy distinta a la asumida por Max Weber, cuya idea acerca de la racionalización de la autoridad llegó a dominar gran parte del pensamiento social americano de la época. En *Economía y sociedad*³⁵. Max Weber había desarrollado su bien conocida tipología tripartita de coordinación imperativa (o autoridad legítima): carismática, tradicional y legal-racional. En general, veía el ascenso de la autoridad legal-racional como la tendencia secular de la civilización occidental. Por racionalización, sin embargo, Weber entendía algo muy distinto a lo que pensaba el Institut. Para Weber, en síntesis, la autoridad legal-racional significaba obediencia a un sistema de normas abstracto, consistente, establecido por acuerdo o imposición e implementado por un equipo burocrático. La obligación existía ante la ley, no ante los hombres. La burocracia estaba compuesta por funcionarios escogidos por medio de procedimientos regulados sobre la base de la competencia administrativa. Las características básicas de este mo-

³² HORKHEIMER «Allgemeiner Teil», pp. 48-49.

³³ FROMM, «Sozialpsychologischer Teil», en *Studien über Autorität und Familie*, pp. 132-133.

³⁴ HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», p. 29.

³⁵ La sección importante de esta obra apareció primero en inglés en 1947, en MAX WEBER, *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. de A. M. Henderson y Talcott Parsons (Nueva York, 1947).

delo de autoridad eran impersonalidad, eficacia y cálculo.

La Escuela de Francfort no negaba la tendencia hacia la racionalidad burocrática y el formalismo legal (aunque durante la era del fascismo naciente pudieron, a diferencia de Weber, apreciar la fragilidad de este último). Lo que hallaban inadecuado era la reducción de la racionalidad a su aspecto instrumental, formal. Más hegelianos que Weber, formado en el neokantismo, abogaron por un racionalismo sustantivo que involucrara tanto los fines como los medios. Aunque Weber había reconocido la distinción entre racionalidad sustantiva y formal³⁶, no sentía, como el Institut, que el socialismo fuera a resolver el conflicto entre ellas. En todo caso, pensaba Weber, el socialismo ajustaría las tornillos de la «jaula de hierro» de la racionalización. Más aún, al destacar la frecuente incursión del carisma incluso en los sistemas más racionalizados de autoridad, Weber demostró su sensibilidad frente a los peligros de esa combinación de medios racionalizados y fines irracionales que era tan característica del fascismo.

La Escuela de Francfort podía estar de acuerdo con esta última observación, pero no con la anterior. Donde Weber también fracasaba, en su opinión, era al hipostasiar la distinción entre fines y medios, una dicotomía falsa que se reflejaba mejor en su creencia en la posibilidad de una ciencia social «libre de valores». El Institut rechazaba además la afirmación de Weber de que el capitalismo era la forma más alta de racionalidad socioeconómica. Como marxistas, repudiaban la noción de que una economía no planificada sin medios socializados de producción fuera algo más que irracional. Por consiguiente, la autoridad política en una sociedad capitalista no podía ser racional en el sentido sustantivo de reconciliar intereses generales y particulares³⁷.

En efecto, creían que en la etapa monopolista, avanzada, del capitalismo en realidad disminuía la racionalidad de la autoridad política. La racionalidad legal, formal, descrita por Weber, correspondía más estrechamente a las condiciones imperantes en la fase liberal de la sociedad burguesa, que se caracterizó por una creencia en el *Rechtsstaat* (estado constitucional). A medida que

³⁶ *Idem*, p. 185.

³⁷ HORKHEIMER, «Allgemeiner Teil», pp. 48-49.

el capitalismo había evolucionado en una dirección monopolista, las instituciones legales y políticas liberales fueron progresivamente reemplazadas por otras totalitarias. Las que permanecían eran poco más que la fachada de nuevos tipos de autoridad irracional. La racionalidad en sí estaba seriamente amenazada. «El orden fascista —escribió Horkheimer durante la guerra— es la razón en la cual razón se revela como irracional»³⁸.

Sin embargo, la transformación del liberalismo al totalitarismo fue más orgánica de lo que pensaban los teóricos liberales. Como escribió Marcuse en su primer ensayo para la *Zeitschrift*: «El giro del estado liberal al autoritario-total ocurre dentro del marco de un mismo orden social. Respecto a la unidad de esta base económica, podemos decir que el liberalismo 'produce' al estado autoritario-total de sí mismo, como su propia consumación en una etapa más avanzada de desarrollo»³⁹. En síntesis, el fascismo estaba íntimamente ligado al mismo capitalismo. En una de sus frases citadas más a menudo, Horkheimer escribió en 1939: «Quien no desea hablar del capitalismo también debiera guardar silencio sobre el fascismo»⁴⁰. Sin embargo, como veremos al discutir *Behemoth* de Franz Neumann, el Institut nunca estuvo plenamente de acuerdo acerca de en qué consistía realmente esta relación.

Vale la pena examinar en detalle el artículo de Marcuse «La Lucha contra el Liberalismo en la Concepción Totalitaria del Estado» a causa del número de puntos que formula y que fueron posteriormente desarrollados en otras obras por el Institut. El ensayo es también un modelo de pensamiento dialéctico, al tratar al totalitarismo como una reacción contra y a la vez como una continuación de ciertas tendencias en el liberalismo. Originalmente, escribía Marcuse, la concepción totalitaria del mundo comenzó como una respuesta a la racionalización regimentadora de la vida y la intelectualización desecante del pensamiento en el siglo XIX. A la «anemia» de la existencia burguesa se opuso una ideología del vitalismo heroico. La cualidad frágil, árida, de la filosofía del siglo XIX, tanto materialista como idealista,

³⁸ HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», p. 56.

³⁹ MARCUSE, *Negations*, p. 19.

⁴⁰ HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», *ZfS* VIII, 1/2 (1939), p. 115.

produjo su correctivo en la *Lebensphilosophie*. Pero en el siglo xx los enfoques válidos de Dilthey y Nietzsche habían degenerado en un irracionalismo insensato, cuya función, como observó a menudo Horkheimer⁴¹, consistía en una justificación del *statuo quo*. De igual modo, afirmaba Marcuse, el énfasis liberal tradicional sobre la interioridad, su «privación de la razón»⁴², y la reducción de la libertad a su dimensión «negativa» dieron origen a una reacción universalista, en la cual la totalidad —en Alemania, el *Volk*— se tornó superior al individuo. Así, sobre la base de un continuado dominio de clase de los capitalistas se erigió la *Volks-gemeinschaft*, la fachada de una sociedad sin clases.

La apoteosis totalitaria de la naturaleza fue a la vez una reacción frente al liberalismo y una continuación de uno de sus supuestos. Los economistas liberales, señalaba Marcuse, se habían basado siempre en la premisa de las «leyes naturales». «Aquí —escribía—, en el centro del sistema liberal, se interpreta la sociedad a través de su reducción a la 'naturaleza' en su función armonizadora: como la justificación evasiva de un orden social contradictorio»⁴³. Lo nuevo en el totalitarismo, sin embargo, era su combinación de naturalismo con irracionalismo. En el pensamiento *völkisch* la naturaleza había alcanzado una dimensión mítica; el *Volk* se convertía en la realidad natural central. La naturaleza, con toda su brutalidad y su ininteligibilidad, se transformaba en el «gran antagonista de la historia»⁴⁴, absolutizando las irracionalidades del orden actual. Uno de sus resultados era la ética del sacrificio personal y el rechazo ascético característico del realismo heroico.

Al intentar justificar esta condición perversa, la teoría totalitaria, como se demostraba en la obra de Carl Schmitt, podría ofrecer sólo una solución: «Que hay un estado de cosas que a través de su misma existencia y presencia está *exento* de toda justificación, es decir, un estado de cosas 'ontológico', 'existencial' —la justificación por la mera existencia»⁴⁵. La vigorosa discusión

⁴¹ HORKHEIMER, «Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie», *ZfS* III, 1 (1934), p. 36.

⁴² MARCUSE, *Negations*, p. 18.

⁴³ *Idem*, p. 13.

⁴⁴ *Idem*, pp. 23.

⁴⁵ *Idem*, pp. 30-31.

del existencialismo político de Marcuse revelaba la distancia recorrida desde su incorporación al Institut en 1932. Ahora argüía que la posición de Heidegger antes de *Ser y Tiempo* era el «mayor avance de la filosofía»⁴⁶ para recuperar el sujeto concreto negado por el racionalismo abstracto, de Descartes a Husserl. Lo que vino a continuación, sin embargo, fue una reacción en la que la antropología abstracta sustituyó a la historia concreta a fin de justificar la ideología naturalista del realismo heroico. Marcuse citaba a continuación el discurso inaugural de Heidegger en 1933, «La Autoafirmación de la Universidad Alemana», notoriamente pronazi, para mostrar de qué modo el existencialismo había reunido fuerzas con el naturalismo irracional al glorificar la tierra y la sangre como las verdaderas fuerzas de la historia.

La variante política más ortodoxa del existencialismo, tal como la ejemplificaba Schmitt, resultaba todavía más siniestra para Marcuse. Al reducir la política a relaciones existenciales no regidas por normas éticas, Schmitt y su pandilla habían llevado la noción de soberanía a su extremo. «La soberanía —había escrito Schmitt— es quien decide en el estado de emergencia»⁴⁷. La soberanía estaba así arraigada en el derecho a tomar decisiones, que había sido conferido al Estado. El individuo, rescatado antes por la *Lebensphilosophie*, ahora era subordinado al Estado. «Con la realización del estado autoritario-total —escribía Marcuse—, el existencialismo se deroga a sí mismo —más bien pasa por su abolición»⁴⁸. Lo que comenzó como una protesta concluía así políticamente en una capitulación ante las fuerzas dominantes de la sociedad.

En todo esto había una pequeña consolación: «Al politizar conscientemente el concepto de existencia, y al desprivatizar y desinteriorizar la concepción idealista, liberal del hombre, la concepción totalitaria del estado representa un progreso —progreso que conduce más allá de la base del estado totalitario, propulsando la teoría más allá del orden social afirmado por ella»⁴⁹. Sin embargo, subrayaba Marcuse, debía reconocerse que la reconciliación ideológica de intereses en el estado *völ-*

⁴⁶ *Idem*, p. 32.

⁴⁷ *Idem*, p. 36.

⁴⁸ *Idem*, p. 38.

⁴⁹ *Idem*, p. 39.

kisch no debiera confundirse con la reconciliación real prometida por Marx. Como escribiría Horkheimer durante la guerra, la *Verstaatlichung* (nacionalización) fascista era lo opuesto a la *Vergesellschaftlichung* (socialización) marxista⁵⁰. Era también una traición a la noción hegeliana del Estado como la reconciliación de las contradicciones. En efecto, argüía Marcuse, anticipando su análisis más detallado en *Reason and Revolution*, los nazis y Hegel eran fundamentalmente incompatibles, a pesar de la suposición popular en sentido contrario. El idealismo crítico y el existencialismo eran en realidad polos opuestos.

En cualquier caso, la implicación más clara del ensayo de Marcuse, compartida por otros miembros del Institut⁵¹, era que el liberalismo, junto con la base económica que lo había sustentado, estaba irremediablemente muerto. El futuro contenía sólo el autoritarismo totalitario de la derecha o el colectivismo liberador de la izquierda. El Institut percibió sólo vagamente que de la polarización de la década de 1930 emergería una tercera posibilidad, lo que Marcuse iba a llamar más tarde la sociedad «unidimensional». El Institut tampoco contempló la posibilidad de una retención de ciertos elementos de la sociedad liberal en el mundo posterior a la economía de mercado. Al subrayar las continuidades entre el liberalismo y el fascismo, que ciertamente habían sido ignoradas por quienes veían a este último como un movimiento reaccionario, de derecha, en vez de verlo como a un extremismo de la clase media, como era⁵², tendieron a minimizar las diferencias muy reales que los separaban. Ver el irracionalismo de la ideología fascista como poco más que una afirmación del *statu quo* significaba pasar por alto aquellos elementos del *statu quo* —las salvaguardias legales formales, las libertades civiles, etc.— atacadas por el abandono de la racionalidad. El liberalismo y el fascismo pueden haber existido «dentro del marco de un mismo orden social», pero ese mar-

⁵⁰ HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», p. 125.

⁵¹ *Idem*, p. 121.

⁵² Para un análisis del fascismo como un extremismo de clase media llevado a cabo por un teórico muy distinto a los de la Escuela de Francfort, véase SEYMOUR MARTIN LIPSET, *Political Man* (Nueva York, 1960).

co demostró ser bastante amplio como para comprender sistemas legales y políticos muy distintos.

Teniendo presentes estos supuestos sobre la naturaleza de la autoridad política, podemos ahora discutir los *Studien über Autorität und Familie*. Aunque, como señaló claramente Horkheimer en su introducción⁵³, el problema de la autoridad y la familia no estaba en el centro de una teoría de la sociedad, merecía no obstante un serio estudio a causa del rol fundamental de la familia al mediar entre la subestructura material y la superestructura ideológica. En efecto, no es sorprendente que el marxismo neohegeliano del Institut debiera llevarlo a un examen de las relaciones familiares. Para Hegel, la familia había sido la institución ética central sobre la cual se basaba, en última instancia, la comunidad⁵⁴. Marx, por supuesto, había formulado una evaluación muy distinta de la familia tal como ésta aparecía en la sociedad que él examinaba. La familia burguesa, había afirmado en *El manifiesto comunista*, era un monumento de alienación deshumanizada. A diferencia de Hegel, sentía que una sociedad civil que fomentaba las motivaciones dominadas por egoístas valores de cambio había invadido la familia y distorsionado su lado «ético». La realidad de la familia burguesa, argüía Marx, consistía en su naturaleza de mercancía; la de la familia proletaria en su disolución a través de la explotación exterior. El enfoque del propio Institut, como se verá, oscilaba entre estas dos perspectivas, aunque tendía cada vez más hacia el pesimismo de la de Marx. También combinaba las preocupaciones genéticas características de la mayoría de los estudiosos decimonónicos de la familia, tales como Le Play, Moine y Bachofen, con el interés en la función actual de la familia mostrado por sus sucesores del siglo xx⁵⁵.

⁵³ HORKHEIMER, «Vorwort», *Studien über Autorität und Familie*, p. xii.

⁵⁴ J. N. FINDLAY, en su *Hegel: a reexamination* (Nueva York, 1958), escribe: «Único entre los filósofos modernos, Hegel comprende casi freudianamente los simples fundamentos familiares y sexuales de la vida de grupos organizados» (p. 116).

⁵⁵ Para un análisis reciente de la literatura sobre la familia en el siglo pasado, véase RENÉ KÖNIG, «Soziologie der Familie»,

Los *Studien* fueron el producto de cinco años de trabajo llevado a cabo por todo el equipo del Institut, con la excepción de Grossmann y Adorno (que no se convertiría en miembro oficial hasta después de que éste hubiera sido completado). En su dedicatoria, recordaban al principal benefactor del Institut, Felix Weil, quien había contribuido a persuadir a su padre para que dotara al Institut a principios de la década de 1920. Fue el primer fruto real del plan anunciado en la inauguración de Horkheimer como profesor en Francfort para enriquecer su perspectiva teórica con investigaciones empíricas. Aunque toda la información empleada, con una o dos excepciones, se reunió en Europa bajo la dirección de Andries Sternheim, los *Studien* reconocían la influencia de un precursor americano, *Middletown*, de Robert Lynd, publicado en 1929. Horkheimer editó la primera parte, consistente en ensayos teóricos; Fromm, la segunda, consagrada a estudios empíricos, y Lowenthal, la tercera, compuesta por investigaciones independientes de diversos problemas vinculados. Venían a continuación varios ensayos bibliográficos exhaustivos y resúmenes en inglés y francés.

Apropiadamente, a la vista de la adhesión del Institut a la primacía de la teoría, la sección inicial de los *Studien* fue ocupada por tres largos ensayos especulativos de Horkheimer, Fromm y Marcuse. Un cuarto, preparado por Pollock, sobre la economía de las relaciones de autoridad, no fue terminado a tiempo debido a las obligaciones administrativas del autor. Horkheimer fijó el tono de todo el volumen en su «Sección General». Comenzó por establecer las causas de un examen tan atento del aspecto cultural de la sociedad moderna. Aunque sin rechazar el énfasis marxista sobre la centralidad de la subestructura material, afirmó la interacción recíproca que inevitablemente existía entre ella y la superestructura. Usando como ejemplos plegarias chinas a los antepasados y el sistema de castas en la India, exploraba el «vestigio cultural»⁵⁶ que persiste después que la causa socioeconómica original ha desaparecido. Los modelos de conducta e ideológicos pueden haber perdido su justificación objetiva —es decir, material—, pero persisten

en *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. II (Stuttgart, 1969).

⁵⁶ HORKHEIMER, «Allgemeiner Teil», p. 19.

todavía porque los hombres se hallan subjetiva y emocionalmente comprometidos con ellos. Sólo comprendiendo esto podrían apreciarse adecuadamente las sutilezas de las relaciones de autoridad.

La segunda sección del ensayo de Horkheimer se ocupaba del desarrollo histórico de la autoridad en el mundo burgués. Aquí se extendía sobre muchas de las ideas tratadas ya en la obra del Institut. Horkheimer subrayaba especialmente la disparidad entre la ideología burguesa del autoritarismo y la creciente sumisión del individuo a la autoridad reificada de un orden socio-económico irracional. No obstante, cautelosamente objetaba el antiautoritarismo total de Bakunin y otros anarquistas que habían comprendido mal las precondiciones materiales necesarias para la verdadera libertad. Sólo cuando se reconciliaran los intereses particulares y generales podría finalmente superarse la oposición formalista de autoridad y razón hipostasiada por los anarquistas. «El anarquismo y el estatismo autoritario —escribía Horkheimer— pertenecen ambos a la misma época cultural»⁵⁷.

Dentro de este contexto, Horkheimer pasaba a estudiar la función de la familia en el proceso de socialización. Trazaba aquí una distinción entre la familia en la era del liberalismo burgués y su contrapartida contemporánea. En la primera, el padre disfrutaba de la autoridad que acompañaba a su rol objetivo de abastecedor económico, aparte de sus otras fuentes de autoridad, tales como la superioridad física sobre sus hijos. En esta medida, era la cabeza natural y también racional de la familia. Con el socavamiento de su poder social objetivo en la era capitalista tardía, sin embargo, su autoridad se había hecho cada vez más ideológica e irracional. La familia obrera era particularmente susceptible a este cambio fundamental a causa de su condición económica precaria. Con la decadencia de la autoridad del padre se producía una transferencia de su aura «metafísica» a instituciones externas a la familia. Estas instituciones disfrutaban ahora de la misma inmunidad de crítica que el padre burgués primitivo había conquistado en alguna medida. Se acechaba así la desgracia a la insuficiencia personal o a causas naturales, antes que a

⁵⁷ *Idem*, p. 49.

causas sociales. El resultado era una aceptación de la impotencia como inevitable, antes que una autoafirmación activa ⁵⁸.

Esta parte del análisis de Horkheimer estaba en la misma línea de la crítica de Marx a la familia burguesa, aunque enriquecida por una comprensión psicológica más desarrollada de las relaciones interpersonales. Sin embargo, Horkheimer no rechazaba totalmente la noción alternativa de Hegel sobre la familia como una salvaguardia de la resistencia ética contra la deshumanización social. Donde criticaba a Hegel era en su miope hipóstasis de la oposición entre familia y sociedad civil. La relación de Antígona con su hermano, que Hegel interpretaba como un símbolo del antagonismo inevitable entre familia y sociedad, para Horkheimer constituía una anticipación de la sociedad racional de futuro ⁵⁹. No obstante, estaba de acuerdo con la observación de Marx de que el impulso crítico, «negativo», de la vida familiar y el amor conyugal habían resultado más seriamente erosionados en la sociedad burguesa de lo que Hegel había supuesto. En el siglo xx esta tendencia era todavía más pronunciada. Por ejemplo, oponer simplemente un principio matriarcal en el sentido de Bachofen a la sociedad patriarcal actual significaría ignorar la sutil transformación del rol de la mujer en la vida moderna. Tal como lo ilustraban Strindberg e Ibsen en sus obras, argüía Horkheimer, la emancipación de la mujer en la sociedad burguesa tenía menos de liberación de lo que antiguamente se había pensado. En la mayoría de los casos, las mujeres se habían adaptado al sistema y convertido en una fuerza conservadora a través de su dependencia total hacia sus maridos. En efecto, los niños aprendían a obedecer el orden prevaeciente desde el regazo de su madre, a pesar del potencial para un sistema social alternativo implícito en la ética matriarcal de la cordialidad, la aceptación y el amor.

En suma, Horkheimer reconocía una relación dialéctica entre familia y sociedad, fortalecedora y contradictoria a la vez, pero con el elemento negativo en decadencia. Así el ensayo concluía con una nota pesimista:

⁵⁸ En un artículo posterior para la *Zeitschrift* VI, 1 (1937), titulado «Zum Gefühl der Ohnmacht», Fromm exploró las consecuencias y causas del reciente sentimiento de impotencia.

⁵⁹ HORKHEIMER, «Allgemeiner Teil», p. 66.

«La educación de los caracteres autoritarios... no pertenece a las apariencias transitorias, sino a una condición relativamente duradera... La totalidad dialéctica de generalidad, particularidad e individualidad prueba ahora ser la unidad de fuerzas que se refuerzan entre sí»⁶⁰. La implicación más importante del ensayo, y de los *Studien* en su conjunto, consistía en la transformación del rol de la familia en el proceso de socialización. Debido a la decadencia de la función antisocial, «negativa», de la familia, los individuos eran socializados más directamente por otras instituciones de la sociedad. Como veremos al examinar el análisis del Institut sobre la cultura de masas, estos agentes alternativos de socialización resultaban fundamentales en la creación de un tipo de «personalidad autoritaria» más sutil y resistente al cambio que cualquier otro en las sociedades premodernas. La crisis de la familia era un tema que reaparecería una y otra vez en la obra posterior de los miembros del Institut y de otros influenciados por ellos, como el psicólogo Alexander Mitscherlich⁶¹.

El segundo ensayo en la sección teórica de la *Studien*, «Sección Psicológico-social», de Fromm, también alcanzaría considerable resonancia en la obra futura del Institut. A mediados de la década de 1930, como se ha visto en el capítulo tercero, la actitud de Fromm hacia el psicoanálisis ortodoxo se hallaba en evolución constante. Como resultado, su ensayo expresaba una cierta ambivalencia hacia Freud. Comenzaba por reconocer que la teoría de la psicología de masas y del superyó de Freud eran el mejor punto de partida para un análisis psicológico general de la autoridad. Puntualizado esto, sin embargo, Fromm rápidamente pasaba a señalar las limitaciones que advertía en la teoría psicoanalítica. Freud, afirmaba, a veces asignaba el principio de realidad al yo racional, a veces al superyó, mientras que en una sociedad sana debiera pertenecer sólo al primero. Freud resultaba también demasiado simplista en su noción de

⁶⁰ *Idem*, pp. 75-76.

⁶¹ Mitscherlich, un psicoanalista conectado con la Universidad de Francfort y director del Instituto Sigmund Freud, después de la guerra fue muy influido por el Institut für Sozialforschung. Su *Society without the Father*, trad. de Eric Mosbacher (Nueva York, 1970), muestra su deuda hacia los primeros estudios de psicología social de la Escuela de Francfort.

la identificación como la fuente primaria del superyó, aunque la identificación fuera una herramienta analítica útil⁶². Se equivocaba especialmente, continuaba Fromm, al basar la identificación del niño con su padre solamente en el complejo de Edipo y el temor de castración. Había otros factores específicamente socioeconómicos, argüía, que también afectaban a la relación de autoridad.

En efecto, el progreso de la misma sociedad significaba una influencia importante sobre la fuerza relativa del yo y el superyo al reprimir los impulsos socialmente peligrosos del id. Con el desarrollo de los poderes productivos de la humanidad, el control humano de la naturaleza había crecido, tanto dentro como fuera del hombre. Esto significaba un aumento de capacidad del hombre para crear una sociedad racional gobernada por su yo, antes que por su superyo, formado tradicionalmente. Freud, sin embargo, había olvidado el lado activo del desarrollo del yo y realzado excesivamente su cualidad adaptativa⁶³. Con un yo fortalecido, continuaba Fromm, aumentaría al máximo la libertad de la ansiedad irracional y disminuiría la autoridad derivada del superyó. Por otra parte, si las condiciones sociales estaban desfasadas en relación a los poderes productivos, se obstaculizaría el desarrollo de un yo fuerte, y esto provocaría una regresión a una autoridad irracional arraigada en el superyó. Como había demostrado Ferenczi, la pérdida del yo en situaciones hipnóticas conducía a una relación de autoridad entre terapeuta y paciente que resultaba claramente irracional.

Fromm, sin embargo, no estaba completamente satisfecho con la pérdida del yo como explicación del ardor con que alguna gente abrazaba la autoridad. Tampoco estaba dispuesto a aceptar un impulso innato a la subordinación, como postulaban McDougall o Vierkandt⁶⁴. Intentaba, en cambio, integrar su causación histórica con conceptos psicosexuales derivados principalmente de Freud. Anticipando su argumento posterior en *Escape from Freedom*, presentaba el carácter sadomasoquista como el núcleo de la personalidad autoritaria. En 1936 lo basaba básicamente en la sexualidad, aunque en su

⁶² FROMM, «Sozialpsychologischer Teil», p. 84.

⁶³ *Idem*, p. 101.

⁶⁴ *Idem*, p. 110.

formulación posterior lo fundaría sobre las categorías «existencialistas» de alienación y vinculación simbólica⁶⁵.

Fromm coincidía con Freud en que masoquismo y sadismo eran parte de un síndrome unificado de carácter, agregando que las sociedades autoritarias basadas en la jerarquía y la dependencia aumentaban la probabilidad de su aparición. Afirmaba que en sociedades semejantes el masoquismo se manifestaba en la aceptación pasiva del «destino», la fuerza de los «hechos», el «deber», la «voluntad de Dios» y así sucesivamente⁶⁶. Aunque fuera difícil explicarlo totalmente, los placeres de la inferioridad se derivaban negativamente de la liberación del individuo de su ansiedad, positivamente de su sensación de participación en el poder. También estaban vinculados, proseguía Fromm, a un debilitamiento de la sexualidad genital, heterosexual, y a una regresión a etapas libidinales pregenitales, especialmente anales. Otra característica del autoritarismo sadomasoquista era la identificación homosexual con los poderes de arriba, más a menudo espiritual que corporal. Este último aspecto del síndrome resultaba especialmente pronunciado en culturas patriarcales en las cuales se suponía que los hombres eran inherentemente superiores a las mujeres y se transformaban así en los objetos de un amor masoquista.

Fromm concluía su ensayo discutiendo los tipos de reacción contra la autoridad. Aquí distinguía entre «rebeliones», que simplemente reemplazan una autoridad irracional por otra sin que esto signifique un cambio real en el carácter oculto, y «revoluciones», que reflejan un cambio de este tipo. Estas últimas, mucho menos frecuentes, según admitía Fromm, implicaban un yo bastante fuerte como para resistir los halagos de la autoridad sadomasoquista irracional. En las sociedades democráticas, racionales, los líderes que emergían disfrutaban de una autoridad basada en la capacidad, la experiencia y el desinterés, antes que en la superioridad innata, metafísica. En consecuencia, no todos los impulsos anti-autoritarios se justificaban. Las «rebeliones» eran seudoliberaciones en las que el individuo realmente buscaba

⁶⁵ Véase capítulo III, p. 155.

⁶⁶ Estos síntomas de pasividad masoquista fueron desarrollados en «Zum Gefühl der Ohnmacht», p. 117.

una nueva autoridad irracional a la cual amar, incluso cuando más opuesto parecía a toda autoridad. El anarquista rencoroso y el antiautoritario rígido no estaban así tan distantes uno de otro como podría parecer a simple vista. Esto explicaba la repentina sumisión a la autoridad que a menudo caracterizaba al anarquista aparentemente libertario.

La contribución de Fromm a la sección teórica de los *Studien* daba una nota optimista en su apoyo a la posibilidad de reconciliar un fuerte yo individual, una sexualidad genital heterosexual madura y una sociedad democrática, racional. Como se ha visto en el capítulo anterior, su adhesión a esta posición en los años que siguieron, combinada con su disminución de la importancia de la sexualidad, lo distanciaba progresivamente de otros miembros del Institut. Horkheimer y Adorno, como se verá, comenzaron a cuestionar el yo racional, dominador de la naturaleza, que Fromm había apoyado tan firmemente. Y Marcuse, como ya hemos visto, rechazaba la noción de genitalidad heterosexual como norma de salud psíquica más compatible con la buena sociedad. En la década de 1930, sin embargo, todos los miembros del Institut aceptaban los contornos generales de la utopía psicosocial de Fromm con pocas salvedades.

Marcuse, quien iba a convertirse en el más visible oponente de Fromm en la década de 1950, no era todavía un investigador serio de Freud. El ensayo con que colaboró en la sección teórica de los *Studien* era más bien una simple historia intelectual de las teorías de autoridad. Este y el ensayo bibliográfico que también escribió para el volumen⁶⁷ demostraban no sólo su indiferencia hacia la psicología, sino también su no participación en el trabajo empírico del Institut basado en categorías psicológicas. De todos los miembros de la Escuela de Frankfurt, Marcuse era el menos inclinado empíricamente, hecho que sus críticos nunca se cansaron de repetir en años posteriores⁶⁸.

En su «Sección Histórico-Intelectual», Marcuse desarrollaba muchos de los puntos ya formulados en los

⁶⁷ MARCUSE, «Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933», en *Studien über Autorität und Familie*.

⁶⁸ Véase, por ejemplo, una estimación muy poco favorable de su obra en Alasdair MacIntyre, *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic* (Nueva York, 1970).

artículos de la *Zeitschrift*. Comenzaba por subrayar una vez más la conexión intrínseca entre libertad y autoridad, que los teóricos burgueses tan a menudo habían pasado por alto. En cambio, señalaba, postulaban la noción de libertad negativa, formulada más característicamente por Kant, que significaba la separación de yo exterior y yo interior. La autonomía interna se conservaba a expensas de la heteronomía externa. Las pretensiones antiautoritarias de la teoría burguesa enmascaraban la sanción metafísica que ella daba al orden social prevaliente. Y bajo el capitalismo este orden continuaba siendo inevitablemente irracional⁶⁹.

En la serie de breves esbozos histórico-culturales que seguían, Marcuse delineaba las formas clásicas de libertad negativa tal como ellas aparecían en el pensamiento de la Reforma y de Kant. Pasaba por alto, sin embargo, a teóricos intermedios como Hobbes, Locke, Hume y Rousseau, cuyo pensamiento raramente aparecía en ninguna de las discusiones del Institut sobre teoría «burguesa»⁷⁰. Seguían, en cambio, secciones dedicadas a quienes habían atacado la noción burguesa de libertad desde la izquierda y la derecha: Hegel, Burke, Bonald, De Maistre, Stahl y el propio Marx. Marcuse concluía retornando a la transformación de las ideas liberales de libertad y autoridad en su heredero totalitario. Aquí se centraba en torno a la obra de Sorel y Pareto, cuyas teorías sobre el elitismo, argüía, anticipaban a la vez el «principio (fascista) del líder» y la noción leninista del partido. El núcleo de la teoría totalitaria, continuaba Marcuse, era el formalismo irracionalista. La fuente de autoridad ya no estaba basada en la ley universal o la preeminencia social, sino que se la consideraba como derivada del derecho racial o «natural». La sustancia de la teoría totalitaria carecía completamente de contenido positivo; todos sus conceptos eran contraconceptos, ta-

⁶⁹ MARCUSE, «Ideengeschichtlicher Teil», en *Studien über Autorität und Familie*, p. 140.

⁷⁰ El Institut estaba generalmente de acuerdo con la filosofía académica alemana al concentrarse sobre los griegos, Descartes, Kant y Hegel, los diversos filósofos de la vida y los modernos fenomenólogos. La mayor parte de la filosofía medieval fue ignorada, y se discutía habitualmente la tradición del empirismo como un todo a fin de rechazarla. No obstante, Marcuse discutió a Hobbes, Locke y Rousseau en conferencias dadas en Columbia (carta de Lowenthal al autor, 15 de agosto de 1970).

les como antiliberalismo o antimarxismo. El vedado burgués de libertad interna, «negativa», había sido liquidado, dejando sólo una obediencia a la autoridad heterónoma.

Los tres ensayos de la sección teórica estaban obviamente preparados de acuerdo entre sí. Todos planteaban la creciente irracionalidad del orden social y la decadencia concomitante de la autoridad racional, política o de otro tipo. Todos expresaban, por otra parte, una cierta confianza en la posibilidad de un orden social en el cual podrían reconciliarse la autoridad general y el interés particular. Y finalmente, todos compartían el desaliento, más claramente expresado en el ensayo de Horkheimer, de advertir que la familia rápidamente iba dejando de ser un agente de esta posibilidad.

Para dar mayor peso a estas conclusiones, los *Studien* presentaban a continuación un informe sobre el trabajo empírico del Institut. Aunque fueran una fuente de refuerzo y modificación, estas investigaciones nunca fueron realmente la justificación esencial para las especulaciones teóricas del Institut. La Teoría Crítica, como hemos explicado antes, era inflexiblemente hostil a la inducción pura como metodología. «Más aún», explicaban Horkheimer y los otros, «como nuestra experiencia en este campo era limitada y en Europa había dificultades especiales para responder a los cuestionarios, estas investigaciones empíricas tuvieron principalmente el carácter de un experimento. Los resultados no han sido generalizados en ninguna parte. No se consideró que los cuestionarios fueran bastante numerosos como para ser estadísticamente concluyentes. Estaban destinados sólo a mantenernos en contacto con los hechos de la vida cotidiana y a servir básicamente como material para conclusiones tipológicas»⁷¹. Fromm, ciertamente, era más optimista en cuanto a su validez⁷², pero prevaleció el criterio de Horkheimer.

Sin embargo, pese a su carácter inconcluso y fragmentario, estos estudios suministraron una experiencia metodológica valiosa que ayudó al Institut en todas sus investigaciones posteriores sobre la autoridad. Excepto un breve informe sobre el estado psíquico del desem-

⁷¹ Esta cita está tomada del resumen en inglés al final de los *Studien über Autorität und Familie*, p. 901.

⁷² Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.

pleado en Estados Unidos, todo el trabajo empírico discutido en los *Studien* se había realizado en Europa, directamente antes de la expulsión de Alemania o inmediatamente después en otros países. El más extenso estaba basado en los cuestionarios confeccionados por Fromm para comprobar el estado psicológico de obreros y empleados de oficina. Aunque, como se dijo antes, se salvaran sólo setecientos de los tres mil cuestionarios originales, había allí una variación suficiente para dar pie a una división tripartita de tipos psicológicos: autoritario, revolucionario y ambivalente. (Significativamente, se llamaba «revolucionario» a la antítesis del tipo «autoritario». Hacia la época de *The Authoritarian Personality*, después que el Institut había permanecido en Estados Unidos durante más de diez años, se sustituyó aquel término por «democrático», un cambio de acento que reflejaba el enfriamiento del fervor revolucionario del Institut). Sin embargo, no se extraían generalizaciones cuantitativas del material, ni tampoco se intentó ponerlo en correlación con la actuación posterior de la clase obrera alemana cuando los nazis subieron al poder.

Otros estudios eran igualmente modestos en sus conclusiones. Se recibió sólo una tercera parte de las respuestas a una encuesta realizada en 1932 sobre las actitudes de los médicos alemanes hacia la moralidad sexual. Así, aunque se dieran algunos ejemplos representativos, seguidos por algunas observaciones desde Holanda de Karl Landauer, no se intentaba generalizar el material. También se procedía con cautela al analizar un estudio dual de los modelos juveniles de autoridad, aunque aquí la evidencia fuera más amplia. Se habían realizado encuestas en varios países entre expertos en cuestiones juveniles y entre los propios adolescentes. Resumían las primeras Andries Sternheim y un nuevo miembro del equipo joven del Institut, Ernst Schachtel, quien había sido amigo de Fromm desde sus días de estudiante en Heidelberg ⁷³. Jay Rumney añadía una breve descripción de un estudio independiente sobre expertos ingleses realizado por la filial londinense del Institut y todavía inconcluso. Seguían informes sobre encuestas entre adolescentes en Suiza, Francia e Inglaterra. Dirigía las investi-

⁷³ Entrevista con Ernst Schachtel en Nueva York, junio de 1970.

gaciones en Suiza Käthe Leichter, con el asesoramiento metodológico de un refugiado de Viena que pronto iba a vincularse más estrechamente a los asuntos del Institut, Paul Lazarsfeld. Menos completas resultaban las investigaciones llevadas a cabo en París, sobre las cuales informaban Jeanne Bouglé y Anne Weil, y en Londres, descritas también por Rumney. Las colaboraciones finales para la sección empírica de los *Studien* eran informes de estudios preliminares sobre los efectos del desempleo en Francia y Estados Unidos, que anticipaban un trabajo posterior de Mirra Komarovsky sobre el cual en seguida volveremos.

Fromm pudo extraer algunas conclusiones metodológicas de su propio proyecto sobre el autoritarismo de los trabajadores⁷⁴. Primero estaba la necesidad de tratar, como base del análisis, la totalidad de las respuestas, y no algunas de ellas aisladas. El propósito, como se dijo antes, era descubrir los tipos de carácter ocultos en quienes respondían, revelado sólo a través del conjunto completo de sus respuestas y en comparación con otros conjuntos. Esto, sin embargo, requería algo más que una generalización inductiva. En palabras de Fromm, «en la medida en que la formación de tipos está influida y debiera estar diferenciada permanentemente por el material de la investigación, los tipos no pueden adquirirse exclusivamente de la clasificación, sino que presuponen una teoría psicológica desarrollada»⁷⁵. El carácter sado-masoquista que había descrito antes era el producto de una teoría semejante. Para poner en correlación la evidencia de los cuestionarios con un modelo teórico, admitía Fromm, se requería habilidad interpretativa, pero si se lo hacía con cuidado suficiente no conduciría necesariamente a distorsiones del material. Podría aducirse con fuerza en su apoyo alguna otra evidencia, incluso la grafología, que Schachtel intentaba emplear con resultados contradictorios.

Una vez que pudieran establecerse correlaciones entre ciertas respuestas específicas y los tipos de carácter más generales, podría relacionarse éstas con otros datos tales como la clase social o las creencias religiosas. El

⁷⁴ FROMM, «Geschichte und Methoden der Erhebungen», en *Studien über Autorität und Familie*, pp. 235-238.

⁷⁵ *Idem*, p. 235.

punto importante, sin embargo, residía en que detrás de todas las operaciones empíricas debía haber una teoría global. La más fructífera, insinuaba Fromm, era, naturalmente, la Teoría Crítica. En efecto, como afirmaría Schachtel, más o menos por extenso en un artículo posterior en la *Zeitschrift*⁷⁶, los tests americanos de personalidad resultaban inadecuados precisamente a causa de su base antiteórica. Aparte de estas conclusiones generales, seguían otras más específicas, pero claramente los esfuerzos empíricos del Institut se hallaban todavía en un estadio relativamente primitivo, al menos en comparación con su trabajo posterior, en el que se aplicaron con buenos resultados tests proyectivos y análisis de contenido.

La tercera sección de los *Studien*, publicada por Lowenthal, incluía dieciséis estudios, muchos de extensión casi monográfica⁷⁷. Muchos de ellos estaban presentados

⁷⁶ ERNST SCHACHTEL, «Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests'», *ZfS* VI, 3 (1937).

⁷⁷ La nómina de estudios es la siguiente:

KARL A. WITTFOGEL, «Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familien Autorität».

ERNST MANHEIM, «Beiträge zu einer Geschichte der autoritären Familie».

ANDRIES STERNHEIM, «Materialen zur Wirksamkeit ökonomischer Faktoren in der gegenwärtigen Familie».

HILDE HEISS, «Materialen zum Verhältnis von Konjunktur und Familie».

GOTTFRIED SALOMON, «Bemerkungen zur Geschichte der französischen Familie».

WILLIE STRELEWICZ, «Aus den familienpolitischen Debatten der deutschen Nationalversammlung 1919».

ERNST SCHACHTEL, «Das Recht der Gegenwart und die Autorität in der Familie».

HARALD MANKIEWICZ, «Die Entwicklung des französischen Scheidungsrechts».

_____, «Die Rechtslage der in nichtlegalisierten Ehen lebenden Personen in Frankreich».

ZOLTAN RONAI, «Die Familie in der französischen und belgischen Sozialpolitik».

HUBERT ABRAHAMSOHN, «Die Familie in der deutschen Sozialpolitik».

PAUL HONIGSHEIM, «Materialen zur Beziehung zwischen Familie und Asozialität von Jugendlichen».

KURT GOLDSTEIN, «Bemerkungen über die Bedeutung der Biologie für die Soziologie anlässlich der Autoritätsproblems».

FRITZ JUNGSMANN, «Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung». (Jungsmann era un seudónimo de Franz Borkenau, quien por aquella época estaba

como resúmenes debido a la falta de espacio en el volumen, que, sin embargo, totalizaba más de novecientas páginas. Por la misma razón, no podemos ocuparnos aquí de ellos separadamente. Varios de los ensayos se ocupaban específicamente de los efectos de la economía en la familia, aspecto descuidado en la sección teórica. Otros trataban cuestiones legales relativas a las relaciones familiares en diversos países. Había una ausencia sorprendente en esta sección y en los *Studien* en su conjunto: faltaba un estudio sobre el antisemitismo y su relación con el autoritarismo. Esto era quizá un reflejo de la minimización general del problema judío por parte del Institut, como se ha observado antes. Pollock, interrogado al respecto, replicó que «no quería dársele publicidad al asunto»⁷⁸. Quizá también obedecía al escaso deseo del Institut de despertar una innecesaria atención sobre el origen abrumadoramente judío de sus miembros. Cualquiera fuera la causa, el olvido duró poco. En 1939, Horkheimer publicó un ensayo sobre «Los Judíos y Europa»⁷⁹, uno de sus escritos más desesperados, y el Institut comenzó a elaborar planes para un estudio importante sobre el antisemitismo. Aunque nunca se lo completara como se lo concibió originalmente, este plan serviría como precursor de los *Studies in Prejudice* dirigidos parcialmente por el Institut durante la década de 1940, varios de los cuales versaban sobre el problema del antisemitismo. De este modo, el objetivo que los fundadores del Institut habían usado para persuadir a Hermann Weil de que dotara el Institut a principios de la década de 1920 no se logró realmente hasta dos décadas más tarde, mucho después de que el Institut hubiera intentado por primera vez investigar el autoritarismo en los *Studien*. No obstante, es probable que sin la experiencia recogida en este primer esfuerzo colectivo del Institut su obra posterior sobre este problema, igual que sobre muchos otros, no hubiera sido exactamente la misma.

viviendo en Londres. Esta fue su última contribución al Institut.)

MARIE JAHODA-LAZARFELD, «Autorität und Erziehung in der Familie, Schule und Jugendbewegung».

CURT WORMANN, «Autorität und Familie in der deutschen Belletristik nach dem Weltkrieg».

⁷⁸ Entrevista con Pollock, marzo de 1969.

⁷⁹ HORKHEIMER, «Die Juden und Europa».

Aunque los *Studien* fueron un eslabón importante en el desarrollo del propio Institut, su impacto sobre el mundo exterior fue contradictorio. Debido especialmente a su aparición en alemán, la comunidad académica americana tardó mucho en asimilar sus hallazgos y su metodología. Este proceso no se vio favorecido por la reseña extremadamente hostil de la obra publicada por Hans Speier⁸⁰ en *Social Research*, la revista de la New School. No sólo las inclinaciones marxistas del Institut provocaron la ira de la New School; también influyó su entusiasmo por Freud. Max Wertheimer, fundador de la psicología de la Gestalt, fue decano de los psicólogos de la New School desde 1934 hasta su muerte en 1943. Su desdén hacia el psicoanálisis se reflejaba en la reseña desdeñosa de Speier. Como se ha visto en el capítulo anterior, la integración de Marx y Freud era motivo de risa en la década de 1930, y no sólo para la New School. Esto perjudicó la difusión de los *Studien*.

El interés del Institut por el tema del autoritarismo no se desvaneció, sin embargo, después de la conclusión de los *Studien*. A medida que la amenaza nazi crecía, también se intensificaba el intento del Institut para comprenderla. Los resultados tuvieron la riqueza suficiente para merecer un análisis independiente, que nos ocupará en el capítulo próximo. Antes de centrarnos en el caso alemán, sin embargo, debe puntualizarse el pleno alcance de las exploraciones del Institut en torno al autoritarismo. En efecto, uno de los elementos claves de la interpretación que el Institut hizo del nazismo fue la creencia de que el fenómeno no podía aislarse de las tendencias generales en la civilización occidental en su conjunto.

Más ambiciosamente aun, el Institut intentó situar la crisis de la civilización occidental en un contexto global. Aquí dependía de sus expertos en cuestiones no europeas para ampliar el alcance de su trabajo. La metodología que ellos emplearon, sin embargo, tendía a divergir de la empleada en los *Studien*. Esto fue así especialmente en el trabajo de Karl August Wittfogel, cuya

⁸⁰ HANS SPEIER, reseña de «Studien über Autorität und Familie», *Social Research* III, 4 (noviembre de 1936), pp. 501-504

distancia respecto a la Teoría Crítica ya ha sido señalada. A pesar del abismo existente entre su enfoque y el de Horkheimer, sus estudios sobre China aparecieron en la *Zeitschrift* durante la década de 1930 con alguna regularidad⁸¹. Enriquecida por casi tres años de investigaciones en el Lejano Oriente después de 1935, la obra de Wittfogel continuaba basándose en premisas marxistas más ortodoxas que las del círculo interior del Institut. Aunque apoyado en sus investigaciones por el Institut, también recibió ayuda de la Rockefeller Foundation y el Institute of Pacific Relations. En la década de 1940, Wittfogel se independizó cada vez más del Institut, tanto ideológica como financieramente. Pero en los años siguientes a su regreso de China, su conexión fue valorada como un vínculo con el mundo académico americano. Los breves informes históricos del Institut en aquellos años incluyen siempre una mención detallada de su obra, y se le concedió importancia prominente en las series de conferencias del Institut en la Extension Division en Columbia. Después de su tercer matrimonio, con Esther Goldfrank, en 1940, su rol en el Institut disminuyó, sin embargo, gradualmente, hasta desvanecerse por completo en 1947.

El otro colaborador importante en los estudios no europeos del Institut sobre la autoridad fue uno de sus fundadores, Felix Weil. Aunque Weil nunca rompió con el grupo de Horkheimer por razones ideológicas o políticas, también él se sintió poco afectado por la Teoría Crítica. En 1944 se publicó en Nueva York su *Argentine Riddle*⁸², un análisis del país que había conocido desde su nacimiento, pero no bajo los auspicios del Institut. Igual que en los estudios más importantes de Wittfogel

⁸¹ Entre los artículos de Wittfogel en la década de 1930, que formaban parte todos de su proyecto más ambicioso de escribir una serie de libros sobre la sociedad y la historia chinas, figuraban los siguientes: «The Foundations and Stages of Chinese Economic History», *ZfS* IV, 1 (1935), y «Die Theorie der orientalischen Gesellschaft», *ZfS* VII, 1 (1938). En gran parte de su obra recibió ayuda de su segunda esposa, Olga Lang, cuyo libro *Chinese Family and Society* (New Haven, 1946), apareció bajo los auspicios del Institute of Pacific Relations y el Institute of Social Research. A semejanza de la obra de Wittfogel, tampoco la suya empleaba realmente la metodología de la Teoría Crítica, como la propia profesora Lang me confirmó en una entrevista (Nueva York, junio de 1970).

⁸² FELIX WEIL, *The Argentine Riddle* (Nueva York, 1944).

sobre la historia china, en este libro había poca evidencia del efecto de la metodología de los *Studien*.

El primer estudio americano que manifestó la influencia metodológica del Institut fue *The Unemployed Man and His Family*⁸³, de Mirra Komarovsky, publicado en 1940. Resultado de una investigación llevada a cabo en Neward en 1935-1936, era un esfuerzo en colaboración con el Research Center de la University of Newark⁸⁴, dirigido por Paul Lazarsfeld. Este, que había recibido ayuda del Institut para respaldar el proyecto, escribió la introducción y cooperó con las clasificaciones tipológicas, que ya había bosquejado previamente en la *Zeitschrift*⁸⁵. El proyecto empleaba más bien técnicas cualitativas que cuantitativas para explorar los efectos de la Depresión sobre la vida familiar.

Sustantivamente, el estudio trataba sobre el impacto del desempleo en cincuenta y nueve familias recomendadas por la Emergency Relief Agency. Se sometía a diversos miembros de la familia a una serie de entrevistas destinadas a revelar los cambios en las relaciones familiares. En su conjunto, los resultados confirmaban el argumento del Institut acerca de la decadencia de la autoridad en la familia contemporánea. También implicaba la creciente atomización del hombre en una sociedad de masas, ya que, como escribía Komarovsky, «el hombre desempleado y su esposa no tienen vida social fuera de la familia. La magnitud del aislamiento social de la familia es verdaderamente sorprendente»⁸⁶. Sin embargo, su interpretación de las implicaciones de estos cambios era menos sombría que la de los estudios posteriores del Institut en la década de 1940. Komarovsky exponía más su propio punto de vista que el de Horkhei-

⁸³ MIRRA KOMAROVSKY, *The Unemployed Man and His Family* (Nueva York, 1940). Originalmente, ésta iba a formar parte de un estudio comparativo del desempleo y la familia en las ciudades europeas también, pero hacia 1938 todas las filiales europeas del Institut habían sido cerradas.

⁸⁴ Para una discusión del Research Center de Lazarsfeld, véase su artículo «An Episode in the History of Social Research: a Memoir», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969), pp. 285 y ss.

⁸⁵ PAUL LAZARSFELD: «Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research», *ZfS* VI, 1 (1937).

⁸⁶ KOMAROVSKY, *The Unemployed Man and His Family*, página 122.

mer y otras figuras importantes del Institut cuando escribía: «Incluso un colapso parcial de la autoridad paternal en la familia como resultado de la depresión podría tender a aumentar la disposición de las generaciones venideras para aceptar el cambio social»⁸⁷. Mientras más tiempo llevaba el Institut en Estados Unidos, más se convencía de la verdad de lo contrario. Al margen de que la historia pueda dar la razón a Mirra Komarovsky o al Institut, la crisis en las relaciones familiares, más recientemente popularizada como «ruptura generacional», iba a convertirse cada vez más en objeto de investigaciones científicas e interés popular. Aquí, como en tantos otros ejemplos, la Escuela de Francfort anticipó temas posteriores de enorme interés.

Antes de discutir el trabajo empírico en la década de 1940, que justificaba el creciente pesimismo del Institut, cosa que se hará en el capítulo séptimo, debieran mencionarse otros estudios del Institut sobre la autoridad realizados desde una perspectiva menos empírica. Particularmente sugestivos eran los análisis de fenómenos culturales llevados a cabo por Adorno, Benjamin y Lowenthal, que aparecieron en la *Zeitschrift* en la década de 1930. De los tres, el enfoque más estrechamente vinculado a los *Studien* era el de Lowenthal, en parte debido a que él participó en su preparación, mientras los otros no. Aunque en los artículos de Benjamin y Adorno aparezcan algunos ecos de sus conclusiones —por ejemplo, en el análisis que Adorno hizo de Wagner⁸⁸—, las teorías estéticas que informaban su obra fueron lo suficientemente características como para merecer un tratamiento separado en un capítulo posterior. La obra de Lowenthal, por otra parte, enraizaba en una más directa sociología de la literatura, que le permitía discernir huellas de muchos de los modelos de autoridad explorados en los *Studien*.

Desde 1928 hasta 1931 Lowenthal se había embarcado en un extenso estudio de la literatura narrativa alemana del siglo XIX titulado *Arte narrativo y sociedad: La pro-*

⁸⁷ *Idem*, p. 3.

⁸⁸ ADORNO, «Fragment über Wagner», *ZfS* VIII, 1/2 (1939). Se trataba de una condensación de varios capítulos del libro que publicó más tarde con el título *Versuch über Wagner* (Francfort, 1952).

blemática social en la literatura alemana del siglo XIX⁸⁹. Los escritos de Levin Schücking sobre la sociología del gusto, la crítica de Georg Brandes y fundamentalmente *La teoría de la novela* estaban entre los escasos modelos que Lowenthal había resuelto emular. Este estudio incluía ensayos sobre Goethe, los románticos, la Joven Alemania (especialmente Gutzkow), Eduard Möricke, Gustav Freytag, Friedrich Spielhagen, Conrad Ferdinand Meyer y Gottfried Keller. Críticas textuales estrictas alternaban con análisis de las influencias sociológicas y psicológicas sobre los diversos autores. Aunque Lowenthal evitó un enfoque reduccionista, intentaba situar a la literatura en su contexto histórico. Así, por ejemplo, veía a los jóvenes alemanes como los primeros representantes reales de la conciencia de clase burguesa, al luchar como lo hicieron por el equivalente intelectual del *Zollverein*, con su falta de limitaciones a la competencia⁹⁰. En oposición a sus predecesores románticos, escribieron obras en las que los hombres se sentían ciertamente en su mundo como en la propia casa, tendencia que se intensificaría en las novelas de los realistas de mediados de siglo y que culminaría en *Deuda y crédito*, «el libro menos idealista y menos romántico del siglo XIX»⁹¹.

Lowenthal, sin embargo, consideraba el trabajo inconcluso, y con el obstáculo de sus nuevos deberes como redactor jefe de la *Zeitschrift*, no pudo prepararlo para su publicación inmediata. Varias selecciones de él se incluyeron en cambio en colecciones posteriores⁹². El ensayo inicial, un estudio de la metodología empleada, se publicó en el número inicial de la *Zeitschrift*⁹³. En él perfilaba las tareas de un sociólogo de la literatura.

⁸⁹ LEO LOWENTHAL, *Erzählkunst und Gesellschaft; Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, con una introducción de Frederic C. Tubach (Neuwied y Berlín, 1971).

⁹⁰ *Idem*, p. 83.

⁹¹ *Idem*, p. 132.

⁹² Además del ensayo que abría la obra y del trabajo sobre Meyer, que se publicaron en la *Zeitschrift*, una versión resumida del ensayo sobre Goethe apareció en el libro de Lowenthal *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957), y una versión igualmente abreviada del capítulo sobre Freytag se incluyó en una *Festschrift* para Georg Lukács, *Georg Lukács zum achtzigsten Geburtstag*, ed. por Frank Benseler (Neuwied, 1965).

⁹³ LOWENTHAL, «Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur», *ZfS* I, 1 (1932).

Con esto pretendía trazar una tenue divisoria entre la crítica literaria de marxistas ortodoxos como Franz Mehring y la alternativa idealista planteada más recientemente por el New Criticism. Aunque el crítico, argüía, no debía reducir el arte a un simple reflejo de las tendencias sociales, podía legítimamente ver en el arte el reflejo indirecto de una sociedad. Tratar a las obras de arte como fenómenos extrasociales, aislados, significaría comprenderlas poéticamente, no críticamente. El análisis histórico, por otra parte, debía enriquecerse con un *Verstehen* (comprender) diltheyano de los propósitos del artista, aunque modificado por una ubicación materialista del artista en su medio socioeconómico. Al mismo tiempo, una crítica literaria válida debía abrirse a la psicología del artista como un factor de mediación entre la sociedad y la obra de arte terminada. Aquí el psicoanálisis, a pesar de su estado relativamente rudimentario, podía resultar útil⁹⁴. Empleando como ejemplos a escritores como Balzac, Zola, Stendhal y Gutzkow, Lowenthal intentaba a continuación mostrar la utilidad de su método para analizar la forma literaria, los motivos recurrentes y el contenido temático real. El artículo concluía con la mención de otra área de investigación para un crítico materialista: el efecto social de las obras literarias. El tema general de Lowenthal, como era de suponer, era que una sociología de la literatura debía ser parte de una teoría crítica general de la totalidad social.

En una serie de artículos para números siguientes de la *Zeitschrift*, Lowenthal llevó sus ideas a la práctica. Igual que gran parte de la obra de otros miembros del Institut, estos demostraban la cualidad integrada del pensamiento de la Escuela de Francfort. La primera de sus críticas se ocupaba de la concepción trágica de la historia en la ficción de Conrad Ferdinand Meyer⁹⁵. Aquí aparecían muchos de los temas desarrollados por Marcuse al año siguiente en su artículo «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado», pero en un contexto diferente. En la *novellas* de Meyer, afirmaba Lowenthal, la historia se reducía a un escenario

⁹⁴ *Idem*, p. 90.

⁹⁵ LOWENTHAL, «Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung», *ZfS* II, 1 (1933).

de hazañas heroicas. Como su compatriota suizo, el historiador Jacob Burckhardt, Meyer buscaba héroes en el pasado como prefiguraciones de los grandes hombres del presente. Además, en la obra de Meyer la naturaleza servía como la continuación de la historia por otros medios; era también el telón de fondo para las acciones heroicas. Aunque subrayaran el individualismo, los relatos de Meyer carecían de un sentido psicológico desarrollado. Sus héroes eran, en última instancia, inefables; el medio en el que operaban surgía como mítico e irracional. El resultado era una ideología implícita del hombre fuerte vinculado al culto de Bismarck, que floreció por la misma época y que Meyer apoyó en efecto en sus escritos expositivos.

Lowenthal proseguía afirmando que a pesar de los elementos patricios en la formación de Meyer, bajo ciertos aspectos, éste se hallaba más próximo a la mentalidad de los magnates industriales liberales nacionales. En efecto, la mezcla patricio-burguesa en sus escritos reflejaba la alianza real de las clases dirigentes alemanas durante el II Reich. «En Alemania —escribía Lowenthal— no hubo nunca un liberalismo real como expresión de la conciencia de clase de una clase dirigente, sino más bien una unión de grandes propietarios de tierras, hombres de negocios y militares originada en ciertas condiciones políticas y económicas y extraordinariamente sensible a un irracionalismo heroico»⁹⁶. En suma, lo que Lowenthal intentaba era desenmascarar una filosofía histórica basada en el gobierno de los grandes hombres, que correspondía a una cierta fase en el desarrollo de Alemania.

Si en la obra de Meyer la historia había sido mitificada, más severamente distorsionada todavía aparecía en el fenómeno cultural que Lowenthal analizaba a continuación: la recepción de Dostoyewsky en Alemania antes de la primera guerra mundial⁹⁷. Al examinar unos ochocientos artículos de literatura crítica sobre Dostoyewsky en alemán, Lowenthal intentaba lo que en realidad fue un estudio precursor sobre las reacciones del

⁹⁶ *Idem*, p. 61.

⁹⁷ LOWENTHAL, «Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland», *ZfS* III, 3 (1934). Se hallará una versión al inglés de este trabajo en *The Arts in Society*, ed. por Robert N. Wilson (Englewood Cliffs, N. J., 1964).

lector⁹⁸. En años posteriores, admitiría que la metodología se hallaba todavía en un estado de relativa imperfección:

Si en aquella época hubiera conocido los métodos avanzados de investigación de opinión y psicología proyectiva, probablemente nunca hubiera concebido este estudio, ya que él se propone llevar a cabo los mismos objetivos que estas metodologías en una forma primitiva. Parte del supuesto de que las obras de un escritor sirven como instrumentos proyectivos para el despliegue, a través de comentarios ampliamente divulgados, de rasgos y tendencias ocultos típicos de amplios estratos de una población. En otras palabras, estudia las reacciones de los lectores indirectamente a través del material impreso, el cual, se supone, representa reacciones típicas de grupo⁹⁹.

Aunque el método fuera primitivo, los resultados tendían a confirmar el análisis del autoritarismo realizado por el Institut. Mientras que los lectores de Meyer habían sido principalmente miembros moderadamente prósperos de la clase media, Dostoyewsky, por otra parte, era leído más ampliamente por la pequeña burguesía menos adinerada. Su atractivo para este segmento atomizado y confundido de la población alemana, argüía Lowenthal, se derivaba en gran medida de la consolación que sus obras le ofrecían. Además, la mitificación de su vida personal contribuía a la aceptación general del sufrimiento personal como ennoblecedor e inevitable. Teóricos *völkisch* como Arthur Moeller van den Bruck se sentían particularmente atraídos hacia la reconciliación espiritual postulada por su obra, su trascendencia nacionalista del conflicto de clases y la ideología del amor universal. El propio Dostoyewsky contribuía a esta lectura de sus novelas con su fracaso para desarrollar una creencia en la posibilidad de una felicidad terrena, reflejada también en su hostilidad hacia el radicalismo social y político. El énfasis sobre el

⁹⁸ Benjamin le escribió una carta muy elogiosa desde París el 1 de julio de 1934 calificándolo como un acontecimiento en los estudios de este tipo (colección de Lowenthal).

⁹⁹ LOWENTHAL, en *The Arts in Society*, p. 125. -

amor y la piedad con que había sustituido el activismo político no diferían de la distorsión *völkisch* de la teoría matriarcal, que conducía una vez más a la pasividad y la dependencia.

A diferencia de Meyer, sin embargo, Dostoyewsky ofrecía una exposición sensible de la realidad psicológica interior. Pero paradójicamente, éste demostró ser uno de sus mayores atractivos en un tiempo de indecisión en la historia alemana, entre los períodos de ascenso y decadencia del poder burgués. Según la interpretación que se dio a su obra en la Alemania de preguerra, la *Innerlichkeit* (Interioridad) reemplazaba a la interacción social como el punto fundamental de la vida cultural. La fascinación por las mentalidades criminales y trastornadas que Dostoyewsky retrató tan hábilmente expresaba un interés genuino hacia la alienación, pero ideológicamente distorsionado por su miopía frente a los orígenes sociales de esta condición¹⁰⁰. En general, pues, afirmaba Lowenthal, la enorme popularidad de las novelas de Dostoyewsky en ciertos sectores de la población alemana revelaba un alejamiento creciente de una realidad áspera y la aceptación progresiva de una autoridad irracional. De este modo, no fue sorprendente que después de la guerra se vinculara a Dostoyewsky con Kierkegaard como un profeta de la resignación social.

Había no obstante excepciones a las implicaciones ideológicas de la literatura del período burgués tardío; ciertos autores, reconocía Lowenthal, fueron capaces de atravesar la fachada de falsa reconciliación prometida por la cultura burguesa para exponer una realidad oculta menos atractiva. Uno de estos escritores fue el tema de su próximo estudio para la *Zeitschrift*, Henrik Ibsen¹⁰¹. Para Lowenthal, Ibsen era a la vez un verdadero liberal y uno de los críticos más vigorosos de la era liberal tardía. Aunque sin escribir «dramas sociales» en sentido estricto, Ibsen investigó la decadencia del liberalismo donde éste aparentemente era más invulnerable:

¹⁰⁰ *Idem*, p. 368.

¹⁰¹ LOWENTHAL, «Das Individuum in der individualistischen Gesellschaft. Bemerkungen über Ibsen», *ZfS* V, 3 (1936). El artículo, con algunos cambios menores, apareció traducido en *Literature and the Image of Man*, de Lowenthal. Todas las citas se refieren a la versión inglesa.

en la esfera de la vida privada y en la familia. Al retratar tan vívidamente la promesa inalcanzable de autorrealización individual en una edad de competencia destructiva, Ibsen refutó el mito liberal de la felicidad personal. «La competencia —escribió Lowenthal— resulta ser no sólo una lucha por el éxito económico y social entre diversos individuos; es también una lucha interior en la que el individuo debe mutilar drásticamente ciertos aspectos de su propio ser, su personalidad, a fin de realizar sus ambiciones personales»¹⁰².

Más aun, al describir la decadencia de la familia, Ibsen exponía la penetración social de la esfera privada a través de la especialización de funciones. «La posición de marido, esposa, amigo, padre o madre —escribía Lowenthal— está considerada como una forma de existencia en conflicto con las prerrogativas del mismo individuo y también con aquellas de los restantes miembros de la familia»¹⁰³. En las obras de Ibsen las familias corroboraban las conclusiones que se habían alcanzado en los *Studien* acerca de la decreciente función de la familia como vedado de la interacción humana: las únicas relaciones verdaderamente humanas en las obras parecían ocurrir en el momento de la muerte de un personaje, cuando se trascendían finalmente las ataduras sociales. En vez del optimismo que caracterizó al arte en una era burguesa inicial, los dramas de Ibsen irradiaban desesperación y desilusión. Para Lowenthal, Ibsen no ofrecía ninguna salida: «Dos temas paralelos atraviesan toda la obra de Ibsen: uno muestra un esfuerzo para vivir conforme a los ideales y valores sociales establecidos sólo para desembocar en la derrota, y el otro muestra la derrota de aquellos que rechazan estos valores sin tener nada con qué sustituirlos»¹⁰⁴.

Podía hallarse una única excepción, admitía Lowenthal, en las caracterizaciones femeninas de Ibsen. Aquí, argüía, había ecos de la alternativa matriarcal discutida por Fromm en la *Zeitschrift*. «El choque entre el mundo egoísta de los hombres y el amor y la humanidad representados por las mujeres resulta fundamental en los dramas de Ibsen»¹⁰⁵. El egoísmo femenino, tal como

¹⁰² *Idem*, p. 170.

¹⁰³ *Idem*, p. 175.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 179.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 184.

lo describía Ibsen, expresaba una demanda legítima de felicidad maternal, a diferencia del idealismo vacío de muchos de sus caracteres masculinos. No obstante, la realidad de la existencia femenina a fines del siglo XIX expuesta también por las obras de Ibsen, traicionaba los principios sustentados por sus personajes femeninos. Su negación de la realidad prevaleciente no tenía ninguna clase de consecuencias.

Podría decirse otro tanto, señalaba Lowenthal, de otra de las metáforas de protesta habituales en la literatura de fines del siglo pasado y comienzos de éste: la naturaleza como una alternativa superior a la sociedad. En uno de sus ensayos más penetrantes, Lowenthal se ocupaba de la distorsión de esta contraimagen en las novelas del noruego Knut Hamsun¹⁰⁶. Cuando Lowenthal afirmó en 1934 por primera vez que las obras de Hamsun contenían sólo una seudonegación del *statu quo*, otros miembros del Institut lo tomaron con escepticismo¹⁰⁷. *Hambre, Pan, El producto del suelo* y otras obras de Hamsun estaban consideradas como protestas genuinas contra la alienación y la vaciedad de la vida moderna. Lowenthal, sin embargo, tuvo la satisfacción de asistir a la «demostración» de su contraargumento años después, cuando Hamsun se unió a los colaboradores de Quisling en Noruega. Esta confirmación explícita de las tendencias que Lowenthal había discernido bajo la superficie de las novelas de Hamsun fue uno de los éxitos más concluyentes del programa del Institut.

En efecto, era en su tratamiento de la naturaleza donde Lowenthal había visto anticipaciones del autoritarismo de Hamsun. En años posteriores, Horkheimer y Adorno abogarían por una reconciliación del hombre y la naturaleza, pero como se verá, en una forma muy diferente a aquella descrita por Hamsun en sus novelas. A diferencia de la idea romántica de naturaleza, expresada tan persuasivamente en la obra de Rousseau, Hamsun había perdido la dimensión progresista, crítica. En sus novelas el hombre no se reconciliaba con la natu-

¹⁰⁶ LOWENTHAL, «Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie», *ZfS* VI, 3 (1937). También reimpresso con pocas modificaciones en *Literature and the Image of Man*, de donde están tomadas las citas.

¹⁰⁷ Así me informó Lowenthal en una conversación en Berkeley, California, agosto de 1968.

raleza; se rendía más bien ante su poder y su misterio. El objetivo liberal tradicional de dominio de la naturaleza (que Horkheimer y Adorno iban a cuestionar en *La dialéctica de la ilustración*, pero que Lowenthal no criticaba aquí) era abandonado en favor de una capitulación pasiva. «Para Hamsun —escribía Lowenthal—, la naturaleza significa paz, pero una paz que ha perdido su espontaneidad y su voluntad de conocer y controlar. Es una paz basada en la sumisión a todo poder arbitrario, un panteísmo que ofrece una evasión del marco sombrío de la historia. La naturaleza viene a significar el consuelo de lo inmutable y omnipresente»¹⁰⁸. El orgullo característicamente kantiano de la autonomía humana era sustituido por la aceptación de una brutalidad natural. En la obra de Hamsun, el sentimentalismo y la crueldad se combinaban en una forma típicamente nazi (Goering, por ejemplo, fue jefe de la versión alemana de ASPCA). Los ritmos repetitivos, intemporales, de la naturaleza reemplazaban la posibilidad de una *praxis* humana, fenómeno que el Institut denominaría más tarde «mimesis». «La contrapartida social a la ley del ritmo natural —escribía Lowenthal— era una disciplina ciega»¹⁰⁹. En todo esto, concluía, había una amplia evidencia del tipo de carácter sadomasoquista descrito por Fromm en los *Studien*.

Otras manifestaciones del autoritarismo de Hamsun incluían su veneración del héroe, su glorificación de la vida tradicional y campesina, y su reducción de las mujeres a sus funciones sexuales y reproductivas solamente. Todos estos síntomas, debiera agregarse, iban a aparecer también en la literatura alemana *völkisch*¹¹⁰, junto con la denigración de la vida urbana y el antiintelectualismo fanático en la obra de Hamsun. Ya en 1890, en la época de *Hambre*, Hamsun había mostrado esa vulgarización de la *Lebensphilosophie* aludida tan a menudo por Horkheimer en la *Zeitschrift*. Lo que empezó como protesta se había transformado claramente en una

¹⁰⁸ *Literature and the Image of Man*, p. 198.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 202.

¹¹⁰ También podía encontrárselos en la música de Jan Sibelius, agregó Adorno en una nota al pie de la página firmada con el seudónimo Hektor Rottweiler. (Página 338 en el artículo original en la *Zeitschrift*, omitida en la versión inglesa en *Literature and the Image of Man*.)

defensa del *statu quo*. Como en el caso de la recepción de Dostoyewsky en Alemania, el mensaje de las novelas de Hamsun era la consolación de la miseria, pero una consolación que «se vuelve contra los consolados», quienes deben aceptar la vida como es, y esto quiere decir las relaciones existentes de dominación y subordinación, de autoridad y servidumbre»¹¹¹. En Hamsun, el agotamiento del liberalismo europeo era total, la capitulación ante el totalitarismo visiblemente manifiesta. En la parte final de su ensayo, omitida en la versión recogida en *Literature and the Image of Man*, Lowenthal analizaba la recepción de la obra de Hamsun en Europa después de la guerra. Antes de la guerra había sido criticado por su resignación por comentaristas socialistas e incluso algunos burgueses, pero después de ella se lo aclamó universalmente. *Die Neue Zeit* y la biblia nazi de Arthur Rosenberg, *El mito del siglo XX*, cantaron sus alabanzas a partir de 1918, evidencia de la creciente parálisis de la conducta autoritaria.

Como hemos observado previamente, la preocupación fundamental del Institut durante la década de 1930 fue la exposición, el análisis y la lucha contra la amenaza fascista. Aunque situados en el contexto de la investigación más general del autoritarismo discutida en este capítulo, los esfuerzos del Institut se centraron básicamente en la variante alemana, que sus miembros conocían de primera mano. Entre paréntesis, podría añadirse que el fascismo italiano fue prácticamente ignorado en la *Zeitschrift* y los *Studien*. Aunque Paolo Treves reseñara ocasionalmente algún libro desde Milán, no hubo ningún investigador italiano emigrado que escribiera para las publicaciones del Institut, evidencia de la falta de comunicación entre las dos comunidades de refugiados. La preocupación del Institut se centraba en torno al nazismo, en el que veía la manifestación más aterradora y significativa del colapso de la civilización occidental. La riqueza y diversidad de sus contribuciones para el análisis del nazismo exigen una discusión independiente, que es el objeto del capítulo siguiente.

¹¹¹ *Idem*, p. 218.

V

EL INSTITUT Y SU ANALISIS DEL NAZISMO

El capitalismo de Estado es el Estado autoritario de hoy..., una nueva pausa para la dominación.

MAX HORKHEIMER

El propio término «capitalismo de Estado» es una *contradictio in adiecto*.

FRANZ NEUMANN

«Estábamos todos dominados, por así decir, por la idea de que debíamos derrotar a Hitler y el fascismo, y esto nos unió. Todos sentíamos que teníamos una misión. Esto incluía a todas las secretarias y a todo aquel que venía al Institut y trabajaba aquí. Esta misión realmente nos daba una sensación de lealtad y de estar unidos»¹. Así describía Alice Maier, secretaria de Horkheimer en Nueva York, el interés excluyente del Institut a fines de la década de 1930 y principios de la de 1940. El propósito común, sin embargo, no significaba necesariamente un acuerdo analítico completo, como veremos en el capítulo siguiente. La incorporación continua de refugiados europeos a los asuntos del Institut trajo consigo perspectivas nuevas y a veces conflictivas. En algunos casos, como el de Adorno, quien se hizo miembro pleno en 1938, se reforzaron viejas tendencias en la obra del Institut. El enfoque del fascismo de Adorno se apoyaba sobre los mismos supuestos psicosociales que habían informado los *Studien über Autorität und Familie*. Teóricamente, estaba muy próximo a Horkheimer, como vimos en el capítulo segundo. Con otros recién llegados a la vida del Institut, sin embargo, esta uniformidad de enfoque no se produjo. Las tres incorporaciones más importantes fueron las de Franz Neumann, Otto Kirchheimer y Arkadij R. L. Gurland. Un cuarto, Paul Massing, tuvo poco impacto directo sobre el debate,

¹ Entrevista con Alice Maier en Nueva York, mayo de 1969.

aunque su papel en el Institut fue importante en otros aspectos. La presencia de estos hombres en Nueva York contribuyó a enriquecer las investigaciones del Institut sobre el nazismo, pero también llevó a un cambio sutil de las premisas básicas de la Teoría Crítica.

De los tres, el más influyente fue Neumann, debido principalmente al impacto de su estudio ahora clásico del nazismo, *Behemoth*², un libro, como veremos, en muchos sentidos antagónico con la obra de los miembros más antiguos de la Escuela de Francfort. Neumann llegó al Institut en 1936 por recomendación de Harold Laski, uno de los sostenedores del Institut en Londres y profesor de Neumann en la London School of Economics. Este, sin embargo, no era totalmente desconocido para el Institut; ya se había encontrado con Lowenthal en Francfort en 1918, donde ambos tuvieron una importante participación en la fundación de la Sociedad Socialista de Estudiantes. Londres, su lugar inicial de exilio, había demostrado ser incompatible con su carácter, a pesar de los esfuerzos de Laski para ayudarlo a establecerse; como escribiría Neumann más tarde, en Inglaterra la «sociedad era demasiado sólida y demasiado homogénea, sus oportunidades (particularmente bajo condiciones de desempleo) demasiado estrechas, su política no demasiado agradable. Uno no podría nunca, es la sensación que tenía, llegar a ser completamente inglés»³. Estados Unidos, sin embargo, ofrecía una bienvenida más hospitalaria, y Neumann escogió pasar el resto de su vida en este lado del Atlántico.

Antes de la emigración, su vida había sido a la vez la de un activista político y un investigador. Neumann pertenecía a la misma generación que el círculo interior del Institut que rodeaba a Horkheimer. Nació en 1900 en una familia judía asimilada en el pueblo de Kattowitz, cerca de la frontera polaca. Como Marcuse, se mezcló por primera vez en política con los Consejos de Soldados al final de la guerra. Durante el período de Weimar se comprometió cada vez más con el marxismo moderado del partido socialdemócrata, aunque se hallaba a la izquierda de su dirección, cuya política com-

² FRANZ NEUMANN, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944* (ed. revisada; Nueva York, 1944).

³ NEUMANN y otros, *The Cultural Migration: The European Scholar in America* (Filadelfia, 1953), p. 18.

batió a menudo. Sus actividades políticas fueron de magnitud suficiente como para llevarlo a la cárcel en abril de 1933. Después de un mes de prisión consiguió escapar a Londres ⁴.

La formación académica de Neumann difería de la mayoría de los miembros restantes del Institut. Su formación universitaria en Breslau, Leipzig, Rostock y Francfort fue predominantemente jurídica, antes que filosófica. En Francfort estudió con el distinguido jurista Hugo Sinzheimer, entre cuyos estudiantes había futuros refugiados como Hans Morgenthau y Ernst Fraenkel. En la media década anterior al colapso de Weimar vivió en Berlín, donde brindó asesoramiento legal al partido socialdemócrata y a uno de sus sindicatos afiliados, y escribió para un cierto número de revistas políticas y académicas ⁵. Al mismo tiempo enseñaba en la Deutsche Hochschule für Politik (Escuela Superior Alemana de Política), que después de 1933 envió a las universidades americanas a otros investigadores, como Arnold Wolfers, Hans Simon, Ernst Jaeckh y Sigmund Neumann (sin relación con Franz). Neumann también ejerció la práctica legal en Berlín, lo cual ocasionalmente lo llevó ante el Supremo Tribunal Federal de Trabajo. Como era de esperar, su especialización en derecho alemán le resultó inútil en Inglaterra. Y así, bajo la guía de Laski, se dispuso a estudiar nuevamente ciencias políticas. En 1936, año en que se incorporó al Institut, Neumann recibió su doctorado de la London Schools of Economics.

Llegado a la teoría política desde un ámbito legal, Neumann tenía una perspectiva distinta a la de Horkheimer y los otros miembros del círculo interior del Institut. Su marxismo, así lo sintieron siempre, era menos dialéctico y más mecanicista que la Teoría Crítica. Neumann estaba también menos interesado en la dimensión psicológica de la realidad social que Horkhei-

⁴ HERBERT MARCUSE, prólogo a *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theorie*, de Franz Neumann (Nueva York, 1957). Véase también H. STUART HUGHES, «Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).

⁵ Escribió con mayor frecuencia para *Die Arbeit y Die Gesellschaft*.

mer, Fromm o Adorno, lo cual también sirvió para distanciar su obra de la de aquellos. En síntesis, aunque está claro que Neumann poseía una mente analíticamente inquisitiva, cosa que los otros reconocieron, generalmente se lo consideró más próximo en muchos aspectos a Grossmann y Wittfogel, a pesar de su desagrado por el stalinismo.

La primera contribución de Neumann a la *Zeitschrift*, en 1937, reflejaba sus preocupaciones legales⁶. En ella, rastreaba la función cambiante de la teoría jurídica en la sociedad burguesa, subrayando particularmente lo ocurrido en el siglo xx. Se centraba, entre otras cosas, sobre la celebrada nación liberal de igualdad ante una ley impersonal que, afirmaba, servía como una máscara ideológica para la dominación de la burguesía y una ayuda para el funcionamiento de un sistema de libre empresa que dependía del cálculo legal. El llamado imperio de la ley, insinuaba Neumann, contenía un engaño en su negativa a admitir que detrás de las leyes estaban siempre los hombres, o más precisamente, ciertos grupos sociales⁷.

Al mismo tiempo, sin embargo, señalaba el aspecto positivo de la teoría liberal, con su garantía de por lo menos un mínimo de igualdad jurídica. «La igualdad ante la ley es, ciertamente, 'formal', es decir, negativa (recuérdese la distinción entre libertad negativa y positiva hecha en el capítulo anterior). Pero Hegel, quien percibió claramente la naturaleza puramente negativo-formal de la libertad, ya ha advertido sobre las consecuencias de descartarla»⁸. Al razonar de este modo, Neumann repetía los argumentos de Horkheimer y Marcuse sobre el lugar de la lógica formal; aunque insuficiente por sí mismo, el formalismo suministraba una salvaguardia vital, peligrosamente ignorada por la racionalidad sustantiva, ya fuera formal o lógica. El formalismo, en síntesis, era un momento genuino de la totalidad dialéctica, que no debiera simplemente negarse.

⁶ FRANZ NEUMANN, «Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft», *ZfS* VI, 3 (1937), reimpresso en inglés como «The Change in the Function of Law in Modern Society», en *The Democratic and the Authoritarian State*, de donde están tomadas las citas.

⁷ *Idem*, p. 39.

⁸ *Idem*, p. 42.

Neumann se consagraba luego a un análisis de la función del formalismo legal, con énfasis especial sobre la nación de la generalidad de la ley, en Weimar y después. La generalidad, señalaba, había disfrutado de un resurgimiento reciente de apoyo en su favor entre teóricos legales después de un breve eclipse hacia fines del siglo pasado y comienzos de éste. Sólo que ahora su función era muy distinta a lo que había sido durante el apogeo del liberalismo en el siglo XIX. La fuente del cambio había sido económica: «El postulado de que el Estado debe regirse sólo por leyes generales se vuelve absurdo en la esfera económica si el legislador tiene que tratar no con competidores igualmente fuertes, sino con monopolios que invierten el principio del mercado libre»⁹. En otras palabras, la generalidad no cumplía la misma función igualitaria de antes. Su anacronismo fue en efecto reconocido por el autoritario sucesor de Weimar, que la había reemplazado por un decisionismo no igualitario, arbitrario. La teoría legal fascista, ciertamente, afirmaba haber introducido el «institucionalismo», que reemplazaba al individuo legal por las instituciones o las corporaciones. Pero, argüía Neumann, ésta era una fachada ideológica del decisionismo, porque la institución estaba «divorciada del contexto de las relaciones de poder, sin el cual resultaba ininteligible»¹⁰.

De este modo, concluía Neumann, en los países fascistas la ley era ilegítima, ya que carecía de la generalidad de la ley positivista, liberal, sin estar basada en los fundamentos racionales de la ley natural¹¹. Más aún, decía que la tendencia en los países no fascistas iba en la misma dirección: «Bajo el capitalismo monopolista se mantiene la propiedad privada de los medios de producción, pero el contrato y la ley general desaparecen y son reemplazados por medidas individuales por parte del soberano»¹². En otras palabras, el existencialismo político, que ya Marcuse había discutido en un trabajo anterior en la *Zeitschrift*¹³, había permeado la esfera

⁹ *Idem*, p. 52.

¹⁰ *Idem*, p. 65.

¹¹ Neumann formuló la misma observación en *Behemoth*, página 451.

¹² *The Democratic and the Authoritarian State*, p. 66.

¹³ HERBERT MARCUSE, «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State», *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de

legal fascista y amenazaba con hacer otro tanto en todas las restantes sociedades dominadas por el capitalismo monopolista.

En su próximo ensayo para la *Zeitschrift*¹⁴, Neumann indicaba la alternativa legal que él favorecía. Aquí estaba de acuerdo con los restantes miembros del Institut: la razón debiera ser tanto la fuente de la ley como la base de todas las relaciones sociales. Todas las doctrinas de derecho natural que Neumann examinaba en su artículo enraizaban, afirmaba, en un concepto del hombre como un ser racional. Neumann expresaba su coincidencia con Hegel, quien había atacado las formas previas de derecho natural, pero no la noción de derecho racional en sí. «No debemos dejarnos llevar —escribía— mostrando la influencia de Horkheimer— al extremo del positivismo, el pragmatismo, y quizá todavía más allá a un relativismo nihilista... La verdad de una doctrina dependerá de la medida en que ella comprenda la libertad concreta y la dignidad humana, de su capacidad para brindar un desarrollo pleno de todas las potencialidades humanas. Es así en su desarrollo histórico y su contexto concreto donde debe determinarse la verdad de las doctrinas de derecho natural»¹⁵.

Todas las variedades de derecho natural, continuaba, arraigan en la creencia de que los principios del derecho pueden de algún modo derivarse de la legalidad de la naturaleza, una legalidad compartida por el propio hombre. Ellos son, de este modo, incompatibles con una política radicalmente historicista como la de Aristóteles, que define al hombre solamente en términos de su existencia sociopolítica. Debe haber una doctrina de la naturaleza oculta del hombre, argüía Neumann, en una forma que mostraba cierta divergencia de la «antropología negativa» de la Teoría Crítica. Naturalmente ha habido muchas nociones distintas de naturaleza humana, que van desde el optimismo de Locke, Hooker y los anar-

Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968) (originalmente en *ZfS* III, 1 [1934]).

¹⁴ NEUMANN, «Types of Natural Law», *SPSS* VIII, 3 (1939). Los *Studies in Philosophy and Social Science* eran una continuación de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Este era su primer número. El artículo de Neumann fue reimpreso en *The Democratic and the Authoritarian State*, de donde están tomadas las citas.

¹⁵ *Idem*, p. 72.

quistas al pesimismo de Epicuro, Spinoza y Hobbes. En contraste con ambos extremos Neumann expresaba simpatía por lo que llamaba agnosticismo, que caracterizaba al hombre en estado natural como ni bueno ni malo. Aquí destacaba a Rousseau como al vocero más coherente de esta posición: «La concepción agnóstica (de Rousseau) considera que los derechos originales del hombre pueden fundirse con aquellos de sus compañeros ciudadanos en un derecho colectivo solamente en la sociedad civil»¹⁶. Las teorías de derecho natural, si están basadas en una visión optimista de la naturaleza innata del hombre, lógicamente conducen al anarquismo; si son pesimistas, implican el absolutismo. La visión agnóstica, por su parte, puede conducir a un estado democrático en el cual «el poder soberano deja entonces de ser soberano, ya no es un poder externo que se enfrenta con los súbditos. Es más bien la propia sociedad que se gobierna y administra por sí misma»¹⁷.

En suma, de todas las teorías de derecho natural —y Neumann discutía varias más, tales como la tomista y la constitucionalista— hallaba más compatible a la correspondiente a la isonomía de la libertad positiva, que implicaba la identidad de gobernantes y gobernados. Por consiguiente, rechazaba el argumento de que el poder político y la autoridad del Estado eran inherentemente perversos, al menos en el período anterior a la consecución de la identidad perfecta de intereses universales y particulares¹⁸. Aquí concordaba con el supuesto general de la Teoría Crítica de que la única autoridad, tanto legal como política, que debieran seguir los hombres, era la de la razón. Y por tanto, como las teorías de derecho natural arraigaban en una racionalidad normativa, resultaban necesariamente críticas de las condiciones prevalecientes.

La causa del distanciamiento entre Neumann y Horkheimer y los restantes miembros no estaba en esta conclusión, sino más bien en el enfoque legalista empleado

¹⁶ *Idem*, p. 75. Neumann cambiaría más tarde de opinión sobre Rousseau y la libertad positiva en general.

¹⁷ *Idem*, p. 79.

¹⁸ Incluso en su período posterior, más liberal, Neumann pudo escribir: «No puedo estar de acuerdo en que el Estado es siempre el enemigo de la libertad» («Intellectual and Political Freedom», *The Democratic and the Authoritarian State*, p. 201).

para derivarla. Surgía también de su caracterización, psicológicamente exigua, del hombre como ya dotado de razón, que ignoraba todos los hallazgos de los *Studien* concernientes al imperio de las fuerzas irracionales sobre la conducta del hombre moderno. Sin embargo, bajo muchos aspectos, los ensayos de Neumann sobre teoría legal para la *Zeitschrift* demostraban la influencia de sus discusiones en el Institut y de las sugerencias editoriales de Horkheimer. La verdadera disputa se produjo con la publicación de *Behemoth*, en 1942.

Antes de embarcarnos en una discusión de esta obra formidable, debiéramos presentar a los otros dos miembros del Institut que contribuyeron al análisis del nazismo. En efecto, en muchos lugares *Behemoth* refleja la influencia de su colaboración. De los dos, Otto Kirchheimer¹⁹ fue el que participó más activamente en los asuntos del Institut. En muchos aspectos, su formación era similar a la de Neumann. Cinco años más joven, Kirchheimer nació en 1905 en Heilbronn, también de padres judíos. Desde 1924 hasta 1928 estudió derecho y política en Münster, Colonia, Berlín y Bonn. Sus profesores incluían a Max Scheler, Rudolf Smend, Hermann Heller y, quizá más importante aún, Carl Schmitt. La disertación doctoral de Kirchheimer en Bonn se opuso a los conceptos del Estado de bolcheviques y socialistas, fuertemente influida por el decisionismo de Schmitt y su noción de la «situación de emergencia»²⁰. Durante los años finales de Weimar, Kirchheimer, como Neumann y Gurland, participó en los asuntos del SPD, dando conferencias en las escuelas sindicales y escribiendo para revistas como *Die Gesellschaft*.

El más vigoroso de sus escritos de este período fue un análisis de la constitución de Weimar, *Weimar —Y*

¹⁹ Para material biográfico sobre Kirchheimer, véase JOHN H. HERZ y ERICH HULA, «Otto Kirchheimer: An Introduction to His Life and Work», en OTTO KIRCHHEIMER, *Politics, Law and Social Change*, ed. por Frederic S. Burin y Kurt L. Shell (Nueva York, 1969).

²⁰ OTTO KIRCHHEIMER, «The Socialist and Bolshevik Theory of the State», reimpresso en *Politics, Law and Social Change*, página 15. Más tarde, Kirchheimer abandonó las ideas de Schmitt sobre las situaciones de emergencia. Véase «In Quest of Sovereignty», reimpresso en *Politics, Law and Social Change*, p. 191.

*Después Qué?*²¹, que combinaba enfoques de Marx y Schmitt. A fines de la década de 1920 Kirchheimer expresó poca simpatía por el ala reformista del partido socialdemócrata, pero se mostró igualmente reacio a abrazar la noción jacobina del partido abogada por los leninistas que estaban a su izquierda. Como Schmitt, afirmaba que la verdadera democracia podía existir sólo sobre la base de un pueblo unificado, libre de contradicciones sociales. Rompió con su antiguo maestro, sin embargo, al rechazar la idea de que la nación racial era una de estas comunidades homogéneas. Para Kirchheimer, como marxista, la verdadera unidad estaba reservada para la sociedad sin clases del futuro.

En el período anterior a la toma del poder por los nazis, Kirchheimer, como los miembros del Institut entonces en Francfort, mantenía una secreta esperanza de que el proletariado podría todavía desempeñar su rol histórico. En 1932 discutió contra la importancia de la cultura de masas como una explicación suficiente de la renuencia de la clase obrera a realizar su potencial revolucionario. Aquí, por supuesto, era más optimista que sus futuros colegas: «De cualquier modo que se evalúe este proceso que Ortega y Gasset ha llamado *La Rebelión de las Masas*, parece claro que la condición que se interpreta como autolimitación o bien como sumisión de las masas, según la actitud ideológica de cada uno, pertenece al pasado»²². En efecto, el optimismo de Kirchheimer lo condujo a afirmar que el Estado institucional-corporativo que Schmitt había loado por trascender los antagonismos sociales, iba en realidad a agudizarlos. Debido a su fe en el potencial revolucionario de los trabajadores, Kirchheimer pudo argüir que el SPD no debiera apoyar el gobierno presidencial de Brüning, a pesar de los argumentos en contra de los socialistas más moderados²³. Para Kirchheimer, el autoritario «Es-

²¹ KIRCHHEIMER, *Weimar —und was dann?* (Berlín, 1930), reimpresso en *Politics, Law and Social Change*.

²² KIRCHHEIMER, «Constitutional Reaction in 1932», originalmente en *Die Gesellschaft IX* (1932), reimpresso en *Politics, Law and Social Change*, p. 79.

²³ En su introducción, Herz y Hula observan: «En este sentido, Kirchheimer claramente subestimó las ventajas que incluso un gobierno autoritario de funcionarios civiles y militares ofrecía en contraste con lo que vendría después: el totalitarismo nazi» (*Politics, Law and Social Change*, p. xvi). Aunque no es mi

tado superior a los partidos» era menos un obstáculo para el fascismo que su preludio²⁴. La forma de evitar el colapso de Weimar ante la derecha consistía en acelerar su potencial de izquierda.

En 1933, naturalmente, su optimismo demostró ser erróneo, y Kirchheimer, como muchos otros, se vio obligado a huir. En París, su primera estación de paso, pudo unirse a la filial del Institut en 1934 como asociado de investigación. Durante su permanencia en la capital francesa, comenzó a escribir para revistas jurídicas francesas²⁵ y trabajó en una crítica del Tercer Reich, que se publicó en Alemania bajo seudónimo y bajo los ostensibles auspicios del entonces Consejero de Estado Carl Schmitt²⁶. En 1937 se estableció en Nueva York como asociado de investigación en la oficina central del Institut.

En Nueva York se asignó a Kirchheimer la tarea de completar el trabajo que había comenzado George Rusche en 1931 sobre la relación entre prácticas penales y tendencias sociales. El resultado, *Punishment and Social Structure*, publicada en 1939, fue la primera de las obras importantes del Institut que apareció en inglés²⁷. Rusche había completado la primera parte, que se ocupaba del período anterior a 1900; Kirchheimer recomenzó donde

deseo embarcarme en una discusión total sobre este punto, creo que la posición de Kirchheimer tiene más mérito del que se le reconoce. He tratado de explicar por qué en una reseña de la obra de Istvan Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals*, en *Commentary* XLIV, 4 (octubre de 1969).

²⁴ Kirchheimer también escribió un análisis sobre los intentos franceses de establecer un gobierno autoritario por encima de la política en «Decree Powers and Constitutional Law in France Under the Third Republic», originalmente en *American Political Science Review* XXXIV (1940), y reimpreso en *Politics, Law and Social Change*. Aquí escribió: «El ejemplo francés, que surge ocho años después de la *Präsidentialregierung* alemana de Brüning y Papen, muestra que el libre funcionamiento por decreto de un gobierno constitucional con una base parlamentaria o popular dudosa sirve sólo como una estación intermedia en el camino hacia el autoritarismo completo» (p. 130).

²⁵ Kirchheimer publicó artículos en *Archives de Droit et de Sociologie juridique* IV (1934), y *Revue de Science criminelle et de Droit penal comparé* I (1936).

²⁶ *Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches* (Hamburgo, 1935), escrita bajo nombre del Dr. Hermann Seitz e introducida de contrabando en Alemania como literatura clandestina.

²⁷ KIRCHHEIMER y GEORGE RUSCHE, *Punishment and Social Structure* (Nueva York, 1939).

el otro había dejado, escribió un capítulo final sobre el fascismo y, con la ayuda de Moses I. Finkelstein tradujo el manuscrito al inglés. La premisa básica del estudio era que «debía entenderse el castigo como un fenómeno social liberado tanto de su concepto jurídico como de sus fines sociales... Todo sistema de producción tiende a descubrir castigos que correspondan a sus relaciones productivas»²⁸. Al examinar modalidades de castigo tales como encarcelamiento, multas, confinamiento solitario, deportación y trabajos forzados, Rusche y Kirchheimer pudieron demostrar una correlación general entre variables tales como el mercado de trabajo y la circulación monetaria por un lado y las formas penales específicas por el otro. En su capítulo sobre los cambios bajo los regímenes autoritarios del siglo xx, Kirchheimer destacaba el colapso general de la legalidad en el período del capitalismo monopolista, que Neumann ya había notado y que el propio Kirchheimer iba a explorar en un ensayo posterior para la *Zeitschrift*²⁹. «La separación de derecho y moralidad como un axioma en el período del capitalismo competitivo —escribía— ha sido reemplazada por una convicción moral derivada inmediatamente de la conciencia racial»³⁰. El resultado, afirmaba, era una política penal mucho más severa, caracterizada por la introducción de la pena capital y el menguante uso de las multas. Las estadísticas en Alemania, tanto como en Francia y en Inglaterra, sin embargo, no mostraban ninguna conexión entre estas medidas penales y el índice de criminalidad. Sólo el cambio social, concluía, podría conducir a una disminución en el índice de delitos criminales.

La contribución de Kirchheimer al análisis del nazismo hecho por el Institut vino en una serie de artículos escritos para la *Zeitschrift* y para su sucesor a fines de 1939, *Studies in Philosophy and Social Science*. Antes de ocuparnos de ellos, cosa que haremos al discutir *Behe-moth* más adelante en este mismo capítulo, debemos completar la relación de los nuevos miembros del Institut. Debe también prestarse alguna atención a la obra de las figuras más antiguas del Institut, cuyos análisis

²⁸ *Idem*, p. 5.

²⁹ KIRCHHEIMER, «The Legal Order of National Socialism», *SPSS IX*, 2 (1941).

³⁰ *Punishment and Social Structure*, p. 179.

del nazismo en ciertos aspectos contrastaban con los de Neumann y Kirchheimer. El tercer recién llegado que escribió extensamente sobre el nazismo fue Arkadij R. L. Gurland. La asociación de Gurland con el Institut, sin embargo, fue más breve que la de Neumann o Kirchheimer. Duró desde 1940 hasta 1945, y su influencia fue por consiguiente menor. Nacido en 1904 en Moscú, hijo de un ingeniero, Gurland concurrió a colegios en Moscú y Sebastopol antes de venir a Alemania en 1922. Allí estudió economía, filosofía y sociología en Berlín y Leipzig, y escribió su disertación doctoral para esta última universidad sobre el concepto de dictadura en la teoría materialista de la historia³¹. A fines de la década de 1920 Gurland se hizo miembro activo del SPD, colaborando en publicaciones asociadas como *Der Klassenkampf* (*La lucha de clases*), que estaba a la izquierda de la dirección del partido.

Muchas de las posiciones adoptadas por Gurland en aquella época fueron similares a las postuladas independientemente por el Institut. Por ejemplo, atacó el materialismo mecanicista de Karl Kautsky en favor de un marxismo que reconocía sus raíces en la dialéctica hegeliana³². Censuró también al partido comunista por su servidumbre a Moscú y su negativa a poner en peligro la estructura del partido haciendo una revolución³³. Como Kirchheimer y Neumann, fue miembro del ala izquierda del SPD, y trató de inducir a sus miembros a comprometerse en una *praxis* activa en vez de aguardar a que el capitalismo sucumbiera por el peso de sus propias contradicciones. Y como ellos, se vio arrojado al exilio por los sucesos de 1933. En París le resultaba difícil proseguir su carrera de periodista político, y Gurland comenzó a prepararse para estudiar la economía nazi. Por la época en que vino a Nueva York y el Institut, en

³¹ A. R. L. GURLAND, *Produktionsweise-Staat-Klassendiktatur* (Leipzig, 1929). El director de la tesis fue Hans Freyer, de la facultad de filosofía.

³² GURLAND, «Die Dialektik der Geschichte und die Geschichtsauffassung Karl Kautskys», *Klassenkampf* (Berlín, 1 de septiembre de 1929).

³³ GURLAND, «Die K. P. D. und die rechte Gefahr», *Klassenkampf* (Berlín, 1 de diciembre de 1928). Gurland también escribió un análisis de la situación del SPD, subrayando la necesidad de una *praxis*, titulado *Das Heute der proletarischen Aktion* (Berlín, 1931).

1940, estaba escribiendo casi exclusivamente sobre ese tema. A pesar de su interés anterior por la filosofía, Gurland no realizó ninguna colaboración teórica para las publicaciones del Institut. Su trabajo para la *Zeitschrift* mostraba una afinidad mayor con el enfoque de sus antiguos colegas en el SPD que con la Teoría Crítica.

Si Neumann, Kirchheimer y Gurland trajeron consigo ideas en algún sentido distintas a aquellas concebidas en Francfort y maduradas en Nueva York por el círculo interior del Institut, no fueron los primeros en la historia del Institut en diferir con el enfoque de Horkheimer. Ya hemos discutido el marxismo más ortodoxo de Wittfogel y la disminución de su asociación con el Institut. Henry Grossmann, último miembro de la generación de Grünberg que siguió en el equipo del Institut, fue también un marxista más ortodoxo crítico de la Teoría Crítica³⁴. Después de varios años en Londres y París, Grossmann emigró a Nueva York en 1937, pero su conexión con los otros en Morningside Heights se hizo cada vez más tenue durante la década siguiente. En efecto, su última colaboración significativa para la *Zeitschrift* fue su larga crítica de *La transición de la concepción feudal del mundo a la burguesa*, de Borkenau, que apareció en 1934. Salvo reseñas ocasionales, a partir de entonces su obra dejó de ser publicada por el Institut. A fines de la década de 1930 trabajaba más bien en su casa que en el edificio del Institut, en 117th Street. La desaparición de la *Zeitschrift* durante la guerra impidió la publicación de su estudio sobre la relación entre Marx y los economistas clásicos³⁵, en el que había trabajado durante gran parte de su tiempo con el fin principal de subrayar la severidad del repudio de Marx hacia la obra de estos últimos. En la década de 1940 varios de sus

³⁴ Para una discusión de la carrera de Grossmann, véase WALTER BRAEUER, «Henryk Grossmann als Nationalökonom», *Arbeit und Wissenschaft*, vol. VIII (1954).

³⁵ HENRYK GROSSMANN, «Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik» (mimeografiado, 1940). Braeuer se refiere a un manuscrito titulado «Marx Ricardien-sis?», de que Pollock sospecha que pueda tratarse de otro título para la misma obra, aunque según Braeuer tenía más de trescientas páginas de extensión, en vez de ciento trece como el que se halla en poder de Pollock (carta de Friedrich Pollock al autor, 16 de abril de 1970). La obra se publicó finalmente con un epílogo de Paul Mattick en Francfort en 1969.

trabajos aparecieron en revistas que no pertenecían al Institut ³⁶.

Claramente el período más productivo de Grossmann había sido la década anterior a 1933, que culminó con su tratado sobre el colapso del capitalismo. La interrupción de la vida intelectual europea provocada por los nazis evitó que recibiera la atención que podría haber ganado en una época menos turbulenta. Después, al declinar de su productividad se unió la dislocación de la vida personal de Grossmann. En Estados Unidos Grossmann llevó una vida solitaria y aislada. Había dejado a su esposa e hijos detrás, en Europa. En Nueva York no tenía conexión oficial con Columbia ni con ninguna otra universidad y poco más que una relación formal con el Institut. Hay también evidencia de que a principios de la década de 1940 sus diferencias intelectuales con otros miembros del Institut se vieron complementadas por dificultades en las relaciones personales ³⁷. El continuado apoyo de Grossmann a la Rusia stalinista hizo poco para congraciarse con los otros ³⁸. Además, según Alice Maier ³⁹, comenzó a temer que sus antiguos compatriotas, los polacos, estuvieran resueltos a perjudicarlo. La enfermedad provocada por un ataque repentino completó el cuadro de su infelicidad general. Finalmente, después de la guerra, decidió tratar de volver a establecerse en Europa. A diferencia de algunos miembros del Institut que regresaron a Francfort, Grossmann se dirigió a Leipzig, donde el gobierno de Alemania Oriental le ofreció una cátedra en 1949. El Institut lo ayudó a embarcar sus bártulos, pero por aquella época ya su amargura lo había llevado a un colapso total. Así el Institut se enteró sólo indirectamente, a través de Alice Maier, de su desilusión con Leip-

³⁶ HENRYK GROSSMANN, «The Evolutionist Revolt against Classical Economics», *Journal of Political Economy*, LI, 5 (1943); «W. Playfair, the Earliest Theorist of Capitalist Development», *Economic History Review*, XVIII, 1 (1948).

³⁷ En nuestras entrevistas, Lowenthal, Pollock y Marcuse, todos mencionaron la creciente desconfianza de Grossmann hacia los miembros del Institut durante la década de 1940. La correspondiente entre Lowenthal y Horkheimer confirma estas aseveraciones en un cierto número de cartas.

³⁸ Lo mismo podría decirse de otro viejo conocido del Institut, Ernst Bloch, a quien se le negó apoyo financiero a causa de sus actitudes políticas (entrevista con Leo Lowenthal en Berkeley, California, agosto de 1968).

³⁹ Entrevista en Nueva York, mayo de 1969.

zig en el breve período anterior a su muerte, a los sesenta y nueve años, en noviembre de 1950.

La inflexibilidad ideológica de Grossmann le impidió ejercer demasiado impacto sobre el análisis del nazismo hecho por el Institut, o sobre otros aspectos de su obra. Sin embargo, sería un gran error suponer que el análisis llevado a cabo por el Institut sobre la crisis de la sociedad moderna carecía completamente de una dimensión económica. Casi todos los números de la *Zeitschrift* incluían un artículo sobre algún problema económico. Gerhard Meyer analizó las medidas de emergencia de las democracias occidentales y su relación con una economía verdaderamente planificada⁴⁰. Kurt Mandelbaum escribía desde Londres sobre aplicaciones de la tecnología y la teoría de la planificación económica⁴¹. «Erich Baumann» y «Paul Sering» (seudónimo de Richard Lowenthal) formularon críticas de los modelos económicos no marxistas⁴². Joseph Soudek, que ayudaba a Pollock en cuestiones administrativas en Nueva York, colaboró con reseñas ocasionales. Incluso Felix Weil volvió a escribir unos pocos ensayos sobre temas conexos⁴³. Marcuse y Gurland sumaron nuevas discusiones sobre la relación entre economía y tecnología⁴⁴. En síntesis, aunque el Institut censurara a menudo a los marxistas vulgares por su determinismo econó-

⁴⁰ GERHARD MEYER, «Krisenpolitik und Planwirtschaft», *ZfS* IV, 3 (1935); MEYER también contribuyó con varios ensayos bibliográficos, «Neuere Literatur über Planwirtschaft», *ZfS* I, 3 (1932), y «Neue englische Literatur zur Planwirtschaft», *ZfS* II, 2 (1933). En colaboración con Kurt Mandelbaum escribió «Zur Theorie der Planwirtschaft», *ZfS* III, 2 (1934).

⁴¹ Bajo el pseudónimo KURT BAUMANN, MANDELBAUM escribió «Autarkie und Planwirtschaft», *ZfS* II, 1 (1933). Bajo su propio nombre, escribió «Neuere Literatur zur Planwirtschaft», *ZfS* IV, 3 (1935), y «Neuere Literatur über technologische Arbeitslosigkeit», *ZfS* V, 1 (1936).

⁴² Erich Baumann era también otro seudónimo de Mandelbaum. El artículo aparecido bajo este nombre era «Keynes' Revision der liberalistischen Nationalökonomie», *ZfS* V, 3 (1936). El trabajo de «Sering» se titulaba «Zu Marshalls neuklassischer Ökonomie», *ZfS* VI, 3 (1937).

⁴³ FELIX WEIL, «Neuere Literatur zum 'New Deal'», *ZfS* V, 3 (1936); «Neuere Literatur zur deutschen Wehrwirtschaft», *ZfS* VII, 1/2 (1938).

⁴⁴ MARCUSE, «Some Social Implications of Modern Technology», *SPSS* IX, 3 (1941); en este artículo Marcuse expresaba por primera vez algunas de las ideas que iba a desarrollar en *One-Dimensional Man*. GURLAND, «Technological Trends and Economic Structure under National Socialism», *SPSS* IX, 2 (1941).

mico, reconocía, sin embargo, el valor de la observación de Marx sobre el rol fundamental de la economía en la sociedad capitalista.

Por otra parte, sería un error pensar que estos análisis económicos estaban realmente integrados en el corazón de la Teoría Crítica. Horkheimer y Adorno, a pesar de la amplitud de sus inquietudes y conocimientos, nunca en realidad estudiaron economía seriamente, marxista o no. En efecto, los intentos de Horkheimer de discutir sobre teoría económica fueron vistos por los marxistas más ortodoxos del Institut con considerable escepticismo⁴⁵. Incluso los economistas no marxistas como Gerhard Meyer recuerdan lo difícil que resultaban las relaciones entre los directores del Institut y los analistas económicos⁴⁶. Parece que había allí un residuo del longevo desagrado de los filósofos alemanes hacia el mundo más mundano de la obtención y el gasto del dinero.

Donde la Teoría Crítica abrió un nuevo rumbo fue en su afirmación de que el rol de la economía había cambiado significativamente en el siglo xx. En efecto, el debate dentro del Institut sobre la naturaleza del fascismo se centró principalmente sobre el carácter de ese cambio. *Behemoth* compartía muchos de estos supuestos sobre la naturaleza del capitalismo monopolista con marxistas ortodoxos como Grossmann. Los miembros más antiguos del círculo interior del Institut, por otra parte, seguían la orientación de su director asociado, Friedrich Pollock, quien, a pesar de sus deberes administrativos, hallaba tiempo para consagrarse a sus investigaciones científicas.

El núcleo central de la obra de Pollock consistía en su teoría del capitalismo de Estado, con la cual describía las tendencias prevalecientes de la sociedad moderna. En gran medida, la teoría era una extrapolación de su análisis anterior del experimento económico soviético⁴⁷. Pollock, como se recordará, no creía que Rusia hubiera conseguido introducir una economía planificada verdaderamente *socialista*. En efecto, una de las razones del relativo silencio del Institut sobre cuestiones soviéticas era

⁴⁵ Conversación con Karl August Wittfogel en Nueva York, 21 de junio de 1971.

⁴⁶ Conversación con Gerhard Meyer en Meredith, N. H., 19 de julio de 1971.

⁴⁷ FRIEDRICH POLLOCK, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917-1927)* (Leipzig, 1929).

su creencia de que la economía rusa, a pesar de sus cualidades singulares, era una variante del capitalismo de Estado. Ya en el primer número de la *Zeitschrift*, en 1932, Pollock había discutido las perspectivas para lograr una economía capitalista estabilizada a pesar de la Depresión⁴⁸. Las conclusiones que extrajo estaban en directa oposición a las de otros teóricos de la crisis como Grossmann, quien predijo el colapso del sistema en un período relativamente corto. Pollock, en cambio, señalaba el creciente empleo de la planificación económica por parte del gobierno como un medio para contener las contradicciones capitalistas indefinidamente. Discutía también factores adicionales, tales como el estímulo deliberado a la innovación tecnológica y los efectos de un sector de defensa en crecimiento, que contribuían al poder de permanencia del capitalismo.

En 1941, Pollock amplió sus observaciones sobre la durabilidad del sistema en una teoría general del capitalismo de Estado⁴⁹. La economía liberal del *laisser-faire*, afirmaba, había sido suplantada por el capitalismo monopolista. Este a su vez había sido reemplazado por una forma cualitativamente nueva del capitalismo, caracterizada por la dirección gubernamental. Aunque los regímenes autoritarios de Europa habían sido los primeros en introducir controles amplios, era muy probable que las democracias occidentales, incluidos los Estados Unidos, seguirían sus pasos. A diferencia de ambas etapas anteriores, el capitalismo de Estado suspendía el mercado libre en beneficio de un control de precios y salarios. Perseguía también la racionalización de la economía como una política deliberada, asumía el control sobre las inversiones con fines políticos y restringía la producción de manufacturas orientada hacia el consumidor.

Lo que quizá más marcadamente lo distinguía de las fases capitalistas anteriores, argüía Pollock, era su subordinación de los beneficios de grupo o individuales a

ya no consistían en la interacción de empleador y em-

⁴⁸ POLLOCK, «Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung», *ZfS* I, 1/2 (1932). Al año siguiente, continuó su discusión de la Depresión en «Bemerkungen zur Wirtschaftskrise», *ZfS* II, 3 (1933).

⁴⁹ POLLOCK, «State Capitalism: Its Possibilities and Limitations», *SPSS* IX, 2 (1941).

las necesidades del plan general. Las relaciones sociales pleado, o productor y consumidor a través de la mediación del mercado. En cambio, los individuos se enfrentaban entre sí como gobernante y gobernado. Aunque no se hubiera perdido completamente, la «motivación del beneficio —afirmaba Pollock— había sido sustituida por la motivación de poder»⁵⁰. En una forma reminiscente de James Burnham⁵¹, mencionaba como un reflejo de esto la pérdida de poder de los accionistas frente a los gestores. Los capitalistas tradicionales se estaban convirtiendo en poco más que *rentiers* que vivían de unos beneficios menguantes.

La previsión general de un colapso que emergía del análisis de Pollock era sombría. Para contrarrestar la pauperización del proletariado prevista por Marx, el capitalismo de Estado estaba recurriendo al empleo pleno forzado a través de trabajos públicos. Los problemas de distribución se resolvían mediante precios administrados y necesidades prefijadas. La superacumulación, subrayada por Grossmann, se resolvía mediante la expansión continua del sector militar de la economía. En suma, ahora existía un nuevo sistema de capitalismo dirigido, y probablemente iba a durar por algún tiempo.

El pesimismo de Pollock estaba, sin embargo, atemperado por ciertas salvedades. Las contradicciones del capitalismo —lucha de clases, tasa decreciente de beneficios, etc.— no estaban verdaderamente resueltas, como lo estarían en una sociedad socialista. Más aún, el Estado, que había capturado el control de la economía, estaba él mismo dirigido por un heterogéneo grupo gobernante de burócratas, jefes militares, funcionarios del partido y grandes hombres de negocios (los mismos componentes que en el análisis de Neumann). Un conflicto entre ellos, aunque actualmente minimizado, no era de ningún modo una imposibilidad. Otras fuentes de posible inestabilidad en el sistema incluían los límites naturales de recursos y capacidades y la fricción que podría surgir

⁵⁰ *Idem*, p. 207.

⁵¹ JAMES BURNHAM, *The Managerial Revolution* (Nueva York, 1941). Originalmente Burnham había sido trotskista. Aunque el propio Trotzky rechazó la noción de capitalismo de Estado, al menos en la forma en que se aplicaba a la Unión Soviética, muchos de sus seguidores la aceptaron. No obstante no existe evidencia de que Pollock haya tomado la idea de esta fuente.

entre las demandas populares por un mejor nivel de vida y las necesidades de una economía de guerra permanente. No obstante, la tendencia general que veía Pollock se orientaba en la dirección de la proliferación y el fortalecimiento de las economías capitalistas de Estado. Pollock concluía su trabajo planteando varios interrogantes sobre la viabilidad de un capitalismo de Estado democrático opuesto a otro autoritario, preguntas a las cuales, decía, sólo la historia podía responder.

En su ensayo siguiente para los *Studies in Philosophy and Social Science*, titulado «Is National Socialism a New Order?», Pollock se centraba en torno a la variante nazi del capitalismo de Estado. En oposición a Gurland y Neumann, afirmaba que casi todas las características esenciales de la propiedad privada habían sido destruidas por los nazis. La inversión para lograr beneficios máximos ya no era una prerrogativa inalienable de los grandes negocios. Aunque la planificación nazi era todavía fortuita, el gobierno había introducido una política deliberada, y generalmente afortunada, de pleno empleo, producción para la capitalización antes que para el consumo, control de precios y autarquía económica relativa. La posición del individuo en la sociedad nazi, proseguía Pollock, dependía ahora de su posición en la jerarquía social antes que de su capacidad empresarial o de su propiedad privada⁵². En general, la racionalidad técnica había reemplazado el formalismo legal como principio rector de la sociedad.

En síntesis, Pollock respondía a la pregunta planteada en su título afirmativamente. Que el nazismo era verdaderamente un «nuevo orden», argüía, apoyándose en los estudios del Institut sobre la autoridad y la familia, lo demostraba su deliberado intento de apresurar la desintegración de la familia tradicional⁵³, que había sido un bastión de la sociedad burguesa. El viejo orden capitalista, incluso en su etapa monopolista, había sido una economía de intercambio; su sucesor era lo que el teórico nazi de la economía Willi Neuling había denominado una «economía dirigida»⁵⁴. Los nazis habían logrado de

⁵² POLLOCK, «Is National Socialism a New Order?», *SPSS IX*, 3 (1941), p. 447.

⁵³ *Idem*, p. 449.

⁵⁴ *Idem*, p. 450. Neumann iba a emplear el mismo término en *Behemoth*; lo había acuñado Willi Neuling en «Wettbewerb,

este modo la «primacía de la política» sobre la economía⁵⁵. A menos que perdieran la guerra, concluía Pollock con pesimismo característico, era improbable que el sistema fuera a sufrir un colapso desde el interior.

Al subrayar la politización de la economía, Pollock se situaba en la corriente central de la Teoría Crítica. Si la Escuela de Francfort rehusó desarrollar una teoría política independiente, como hemos visto en el capítulo cuarto, rechazó igualmente un enfoque puramente económico de la teoría social. En su artículo «Filosofía y Teoría Crítica», que apareció junto con un ensayo de Marcuse con el mismo título, Horkheimer había señalado claramente que él consideraba la dominación por medio de la economía como un fenómeno puramente histórico. Sería un error, señalaba, juzgar la sociedad futura según su forma económica. Más aún, «esto es verdad para el período de transición en el cual la política alcanza una nueva independencia en relación a la economía»⁵⁶. Se dejaba la fetichización de la economía para marxistas más ortodoxos, como Grossmann. Se consideraba siempre a las relaciones económicas como si representaran las relaciones entre los hombres en toda su complejidad, aunque admitidamente ellas fueran la forma reificada en que los hombres capitalistas tendían a vincularse entre sí. La motivación del beneficio, subrayaba Pollock, había sido siempre una variante de la motivación de poder⁵⁷. Hoy, sin embargo, la mediación suministrada por el mercado estaba desapareciendo. En la «economía dirigida» de los sistemas capitalistas de Estado autoritarios la dominación se estaba haciendo más manifiesta. Al razonar de este modo, debiera agregarse, Pollock estaba todavía en la tradición marxista, en el sentido de que Marx siempre había entendido la economía como una «economía política». Inherente en todos los escritos económicos de Marx, incluido *El capital*, estaba el supuesto subyacente de que las relaciones económicas eran

Monopol und Befehl in der heutigen Wirtschaft», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* LXXXIX (1939).

⁵⁵ Para una discusión reciente del mismo punto, véase T. W. MASON, «The Primacy of Politics: Politics and Economics in National Socialist Germany», en *The Nature of Fascism*, ed. por S. J. Woolf (Nueva York, 1968).

⁵⁶ MAX HORKHEIMER, «Philosophie und Kritische Theorie», *ZfS* VI, 3 (1937), p. 629.

⁵⁷ POLLOCK, «State Capitalism», p. 207.