

# Sociología y filosofía hoy: la teoría crítica ante la catástrofe neoliberal

JOSÉ FÉLIX HOYO ARANA\*

EN ESTE ARTÍCULO SE ABORDAN LOS DEBATES sobre la sociología y la filosofía desde la perspectiva de la antigua Escuela de Frankfurt o teoría crítica de la sociedad. Se asumen las tesis centrales de sus fundadores y se procede a confrontar a las modas escépticas posmodernas y las argucias y falacias pseudoteóricas del discurso neoliberal. Se recurre a las investigaciones más recientes que exhiben los estragos humanos generados por el modelo capitalista neoliberal. Se muestra que hoy el capitalismo promueve la instalación de un nuevo totalitarismo y una nueva barbarie, destruyendo así la vida propiamente estatal, el estado de derecho, la política y la democracia, amenazando la sobrevivencia del género humano y de la misma vida animal y vegetal. En términos de Walter Benjamin, podemos afirmar que “el infierno no es nada que aun nos aceche, sino que es *esta vida aquí*”.

**Palabras clave:** filosofía, sociología, teoría crítica, escepticismo, posmodernidad, decadencia, catástrofe, neoliberalismo, totalitarismo.

THIS ARTICLE ADDRESSES THE DEBATES of the Sociology and Philosophy from the perspective of the old Institut für Sozialforschung –Frankfurt School or Critical Theory of Society. The central thesis of its founders are assumed and thus proceeds to confront the postmodern skeptical fads and deceives and pseudoteoric fallacies of the neoliberal discourse. It draws on the latest research that exhibit human havoc generated by the neoliberal capitalist model. It shows that today, capitalism promotes the installation of a new totalitarianism and a new barbarism, destroying the proper state life, the rule of law, politics and democracy, threatening the survival of mankind and the same animal and plant life. In terms of Walter Benjamin we can say that “Hell is nothing that lurks us, instead it is *this life here*”.

**Key words:** philosophy, sociology, critical theory, skepticism, postmodernism, decay, disaster, neoliberalism, totalitarianism.

---

\* Profesor-investigador, Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco.

## Introducción

No ignoramos que desde el título de este artículo proponemos y provocamos un amplio debate. Aquellos *snob* que se entregan ciegamente y participan en las modas generadas e impulsadas por la fábrica de ideologías, quienes recurren a la coartada del “fin de las ideologías”, “el fin de las utopías”, “el fin de la historia” y “el fin de los grandes relatos” no dejarán de apelar a los artificios y argucias con los que han promovido y defendido el “pensamiento único” como estrategia para neutralizar toda crítica y para inhibir las capacidades intelectuales de quienes se encuentran bajo su influjo y los toman en serio, incluyendo a muchos autodenominados “científicos sociales”. Recurrirán a juegos y argucias pueriles para intentar “refutar” argumentos de orden epistemológico y filosófico remitiéndolos a cuestiones cronológicas: “autores del siglo XIX”, “debates de la década de 1970”, “premoderno”, “moderno”, “metafísico”, etcétera. Con tales ardidés retóricos, que rayan en el ridículo, pretenden suplir las refutaciones lógicas, violando sus reglas más elementales, incurriendo así en flagrantes sofismas. Suponen que la zorra refuta a las uvas con su fingido desprecio, o bien que el avestruz refuta a la realidad ocultando la cabeza en la arena.

Tampoco ignoramos que los debates sobre *la posmodernidad* son complejos, pero no desconocemos las simplificaciones con las que se pretende dar cuenta de la historia de la humanidad y la misma historia del pensamiento social y político. J.F. Lyotard (1989a) lo reconoce: “simplifico, es verdad”. “Simplificando al máximo, se tiene por ‘posmoderna’ la incredulidad con respecto a los metarrelatos [...] el recurso a los grandes relatos está excluido” (Lyotard, 1989). No se ha reparado en el hecho de que las descalificaciones de los “grandes relatos” constituyen, a su vez, la propuesta de un nuevo “gran relato”, de una nueva *dóxa* que se autoproclama “filosofía”, que se autodestruye y autoanula con la simple aplicación de sus propios argumentos. No se ha advertido en que la consigna de suspender el recurso a la conceptualización propia de los “grandes relatos” constituye la reedición de la propuesta de A. Comte:

[...] al prohibir a nuestra inteligencia toda investigación sobre las causas primeras y finales [...] la filosofía positiva, descartando toda búsqueda de la *causa* [...] inaccesible para el espíritu humano, se dedica únicamente a descubrir la *ley*, es decir, las relaciones constantes de semejanza y de sucesión que los hechos tienen entre sí. [Ese empobrecimiento de la ciencia y la filosofía constituye la

contraparte para] consolidar todos los poderes actuales en sus poseedores, cualesquiera que sean (1980:191, 194; 1975:135; 1972:95, 102, 106, 166-167).

Perry Anderson caracteriza estas dificultades del posmodernismo puntualizando que:

[...] es la *dóxa* de la posmodernidad [...] de Lyotard [...] La posmodernidad da una expresión paradójica [...] pues mientras su rechazo del sujeto centrado en favor de las erráticas pulsaciones del deseo concuerda con el hedonismo amoral del mercado, su negación de todo valor arraigado y de toda verdad objetiva socava la legitimación predominante del Estado (2000:156-157; cf. Zima, 2006).

## **Esbozo de la historia de los debates: filosofía y ciencias humanas**

1. Como se sabe, el debate sobre las relaciones entre la sociología y la filosofía ha sido recurrente en estos dos siglos. Basta recordar la auto-definición de la “filosofía positiva”, así como, en otra vertiente, el despliegue de la teoría dialéctica o teoría crítica de la sociedad.
2. Si nos atrevemos a ampliar nuestros horizontes considerando el ámbito de las ciencias humanas encontraremos que desde Maquiavelo hasta nuestros días el desarrollo de la ciencia política y las humanidades ha implicado, recurrentemente, debates de orden filosófico, epistemológico, lógico y ontológico. Los presupuestos teóricos y conceptuales de los empiristas F. Bacon, T. Hobbes, J. Locke y D. Hume, así como de los racionalistas R. Descartes, B. Spinoza, G.W. Leibnitz e I. Kant han sido contruidos sobre sendas argumentaciones de orden filosófico. Consiguientemente, constatamos que las conceptualizaciones de las ciencias humanas en la modernidad se han desarrollado en una indisoluble relación con debates de orden filosófico. Así, el estudio de los clásicos de la modernidad basta para echar por tierra las pretensiones megalómanas de quien pretendía refutarlas calificándolas como metafísicas.
3. Si nos atreviéramos aún a efectuar una revisión histórico-crítica a lo largo del milenio medieval nos encontraremos con la sorpresa de que aquella descalificación comteana de la “etapa teológica” no anula la superioridad de la teoría política de corte aristotélico formulada por

Tomás de Aquino, pues sus propias reflexiones de orden teológico no anulan la consistencia de su teoría política. Más evidentemente, la obra de Ibn Jaldún (1977:139-163) conserva toda su penetración, profundidad y consistencia a pesar del ardid megalómano comteano.

4. Si todavía nos atreviéramos a efectuar un estudio y revaloración crítica del pensamiento político griego y helenista constataremos que las clásicas obras de Aristóteles, Polibio y Cicerón resisten la confrontación con la mediocridad de las obras comteanas y las de sus seguidores funcionalistas, estructuralistas, sistematistas, etcétera.

Consiguientemente, las descalificaciones de corte escolástico del profesor de matemáticas de la *École polytechnique*, autoproclamado “filósofo” positivista y autor del *Catéchisme positiviste*, no lograron anular las aportaciones históricas de los clásicos de las ciencias humanas. Tampoco lo lograron los decretos “posmodernos” de quien recurre a Adorno y Benjamin como coartada para legitimar su propuesta de deslegitimación de los “grandes relatos”, pretendiendo descalificar así a la propia *Teoría crítica de la sociedad*; pretende así proponer su propio *antirrelato* como base para legitimar una nueva miseria de la ciencia y de la filosofía. Lamentablemente, quienes tomaron en serio tales imposturas lograron la autoanulación de sus capacidades intelectuales para comprender la decadencia globalizada.

## La larga noche neoliberal. Balance crítico

*La catástrofe, la barbarie y el totalitarismo: el capitalismo neoliberal*

Vivimos hoy en el pleno colapso del capitalismo neoliberal, es decir, el capitalismo realmente existente (Piqueras *et al.*, 2011). Basta con la simple lectura de las noticias de los diarios para percatarnos de la catástrofe humana que han generado en México los agentes neoliberales desde las altas esferas del narcopoder del narcocapitalismo (Cavarero, 2009). Más de cien mil asesinatos; más de veinte mil desapariciones forzadas de ciudadanos mexicanos y centroamericanos, en las que están implicadas las fuerzas armadas; una creciente militarización; actuación del aparato policiaco y militar como fuerzas de ocupación colonial: esto es lo que los ideólogos

al servicio del capital denominaron “transición a la democracia”; estos son los grandes “logros civilizatorios” de la globalización neoliberal, ya denunciados por Chomsky (1981; 1995; 1996; 2001; 2002; 2010).

Tenemos hoy ante nosotros la catástrofe ecológica, económica, social, política, psíquica, humanitaria y civilizatoria generada por el capitalismo y exacerbada por el modelo neoliberal, tal como atisbaba ya André Tösel en su texto *Démocratie et libéralismes*, y como hoy confirman muchos analistas, entre quienes destaca Riccardo Bellofiore, con su texto *La crisi capitalistica, la barbarie che avanza* (2012; cf. Bellofiore, 2008:18-26). Los ominosos resultados generados por el modelo totalitario del capitalismo neoliberal nos han llevado a plantearnos ciertas cuestiones sobre las catástrofes que la humanidad padeció durante el siglo XX (Losurdo, 2007; Traverso, 2001), las sangrientas guerras mundiales, el fascismo, el estalinismo, el imperialismo capitalista guerrero, rapaz y totalitario; las severas amenazas que se ciernen en la actualidad para la subsistencia de amplias capas sociales, sectores, países, regiones del planeta en su conjunto; las efectivas catástrofes humanas que ha generado la instalación del capitalismo neoliberal, en amplias regiones del mundo, y la relación de estos procesos con cuestiones de orden filosófico (Marramao, 2006; Klein, 2007). Compartimos plenamente las reflexiones del filósofo político italiano Giacomo Marramao –un romano conocedor de la historia de Roma, de Italia y de Europa–, quien en su texto *Globalizzazione e Filosofia* denuncia enfáticamente:

[...] estamos convencidos que nunca había habido tanta violencia y desigualdad como en esta época histórica. Paradójicamente, el momento en que estamos viendo acaso es el más violento de la historia del mundo [...] La globalización, en otros términos, no sólo no atenúa la desigualdad, sino que la multiplica y empeora induciendo el fenómeno de la polarización [...] El rico deviene siempre más rico y el pobre siempre más pobre [...] de hecho somos demasiado amantes de las innovaciones para no ver la diferencia entre innovaciones letales e innovaciones liberadoras y fecundas [...] La cuestión filosófica fundamental de nuestro tiempo no es la del dominio de la técnica, sino de los desvelamientos de su irreductible contingencia (2006:32-33, 39, 43).

El paradigma del pensamiento capitalista durante estos dos siglos ha sido el positivismo, el pragmatismo y la “razón instrumental”. El mundo capitalista realmente existente ha sido construido con un pensamiento

que constituye la negación de las mejores aportaciones de la filosofía. Los ideólogos neoliberales suponen que el Estado es simplemente la *organización de organizaciones organizadas*, o sea, esencialmente igual a una *empresa*, y que la *política* es reductible a *relaciones de mercado*, es decir, de oferta y demanda. El nuevo reduccionismo, la *rational choice*, pretende que la política se reduce a relaciones de mercado y que el Estado funciona y debe funcionar como una empresa. Esa concepción, con su carga ideológica propia, expresada sobre todo en la obra de Hayek, constituye la avanzada teórica del capitalismo neoliberal, voraz, retrógrada y totalitario, que pretende que el hombre es una mercancía más y que las relaciones humanas constituyen simplemente relaciones de mercado. Con estos conceptos se han impulsado y construido las políticas y el proyecto neoliberal, los cuales están llevando al planeta a una nueva barbarie y a un totalitarismo que excluyen y reducen a la miseria a millones de seres humanos a lo largo y ancho del planeta, tal como ha sido mostrado minuciosamente en los trabajos de Immanuel Wallerstein (1979; 1996; 1999; véanse también Montes, 1996; *Le Monde Diplomatique*, 1999). La retrógrada y bestial propuesta “civilizatoria” del capitalismo neoliberal globalizado se cristaliza hoy, dramáticamente, en las grandes fortunas que se acumulan manteniendo en una esclavitud sexual a cerca de 50 millones de mujeres y niños, lo que Poulin denomina *La mundialización encarnada: la prostitución* (2005).

### *Del totalitarismo tranquilo al totalitarismo militarista*

En el ámbito del capitalismo globalizado, constatamos que el capitalismo (neoliberal) –más bien dicho se trata del *liberismo*, como le llama André Tosel– una vez más ha traicionado sus promesas de democracia. Este filósofo reflexiona sobre la *falsa democracia* promovida por el capitalismo neoliberal, mostrando en su obra *Démocratie et libéralismes* (1995) que el denominado “libre mercado” ha conducido a la humanidad a una catástrofe ecológica globalizada, a una terrible acentuación de las desigualdades sociales, derivadas e inherentes a la lógica del capital, y a la condena a la marginalidad y la hambrunas a amplios sectores de la población mundial. Esta catástrofe globalizada confirma la vigencia de la *crítica de la economía política* formulada por el filósofo libertario de Tréveris, tal como lo muestra Michel Husson (2009; 1996; 2013) en sus investigaciones, y en

especial un texto en el que conceptúa el funcionamiento del capitalismo neoliberal: *El capitalismo puro* (2009).

André Bellon y Anne C. Robert publicaron un texto profundamente sugestivo, con el que muestran las tendencias totalitarias del capitalismo neoliberal y su confiscación efectiva de la democracia, al que dieron un título propio para el inicio de la larga noche neoliberal: *Un totalitarisme tranquille. La démocratie confisquée* (2001; cf. Orozco et al., 2007). Denuncian “la crisis de la democracia liberal y la crisis de la ciudadanía”; indican que “el individualismo contemporáneo, bajo el efecto de la mundialización económica, sirve de pretexto para una muerte programada de la democracia” (2001:13). Se trata así, de “una democracia sin ciudadanos” (2001:14). Señalan “la desposesión creciente de los poderes del Estado en provecho del mercado [...] La democracia, en tanto gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo desaparece inexorablemente en provecho de la delegación [...] de los tecnócratas” (2001:15). Puntualizan que “la confiscación real del poder operada en detrimento de los miembros del cuerpo social [...] se traduce en la anulación de los lugares colectivos del ejercicio del poder” (2001:16). Precisan que, consiguientemente, “la figura del ciudadano libre como autónomo, racional y solidario se borra en provecho del consumidor” (2001:17). Indican que “la puesta en causa de la democracia se traduce en la destrucción del modelo republicano [...] y en la destrucción de la democracia [...] y de las libertades” (2001:18-19)

[Proponen] combatir el fatalismo y reencontrar el sentido de la razón, afirmar una concepción nueva de las relaciones económicas y sociales, volver a dar la palabra a los ciudadanos [...] son las características de un verdadero proyecto republicano [...] una verdadera refundación de la democracia necesita salir de los conceptos que nos impone el discurso dominante [...] es una reflexión política llevada al nombre de una concepción de la libertad humana fundada sobre la autonomía, la responsabilidad, la razón, la solidaridad y el espíritu crítico (2001:24).

[Sostienen que] más inquietante para la democracia es la desaparición aparente de la reflexión sobre las cuestiones fundamentales [...] así como el debilitamiento concomitante del espíritu crítico, el regreso a una forma dogmática, casi religiosa del pensamiento político [...] para el *liberalismo político* la libertad se refiere al *individuo* más bien que al ciudadano, a la *sociedad civil* más bien que al Estado, al *contrato* más bien que a la ley, a los *derechos* más bien que a los deberes

[...] la democracia tiene necesidad de ciudadanos esclarecidos que participen activamente en la vida pública. En este sentido, la cualidad de los debates de ideas es fundamental para permitir la decisión [...] La confrontación de las ideas políticas corresponde a una ciudadanía activa (2001:26, 28, 35).

Empero, denuncian que “la televisión ha venido a perturbar las condiciones del debate público” (2001:38). Concluyen así que “la Razón es, en este cuadro, la gran víctima de este periodo. Hacer aceptar el pensamiento conformista antes de todo debate no es sino la negación *a priori* del debate ciudadano” (2001:43).

[...] este desapego voluntario de la Razón enmascara la toma de los poderes por otras fuerzas: las del mercado y las de los irracionales de todo tipo [...] para nosotros el combate por la Razón es un combate filosófico, político y social: se trata de comprender el mundo para saber modificarlo [...] es necesario sumergirse en el corazón del humanismo para hacer renacer la libertad de mañana, para reafirmar el lugar central del hombre, para reimplantar la Razón como fundamento de la libertad y de la democracia (2001:46, 54, 122).

En el documentado libro de Pilar Calveiro (2012), *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, la autora pone al descubierto y exhibe una amplia información sobre la manera en que opera el terrorismo de Estado, de corte netamente fascista, tanto en el ámbito del dominio imperial –a pesar de las fantasías de A. Negri, y de los propios ideólogos neoliberales– como de los países del tercer mundo y el caso mexicano. El título del libro hace honor a la promesa, y desnuda la impostura pseudodemocrática del capitalismo neoliberal.

### *La impostura neoliberalista y la confiscación de la democracia*

Los ideólogos, los promotores y las figuras más representativas del modelo capitalista neoliberal se presentaron como los “auténticos defensores de la democracia”, pretendiendo que el capitalismo y su economía de mercado son inherentes y conducen naturalmente a la democracia. Sin embargo, estudiosos e investigadores como André Tosel, con su obra *Dé-*

*mocratie et libéralismes* (1995), se dieron a la tarea de desenmascarar tal impostura histórica. El filósofo francés demuestra que:

[...] el liber(al)ismo es la ideología semiuniversalista y semiparticularista de las élites modernas del capital y de los Estados-naciones hegemónicos que limitan y determinan el universalismo para su hegemonía exclusiva (1995:27) el liberismo ataca al Estado social de derecho; ha provocado el enriquecimiento incesante de los más ricos y el empobrecimiento masivo de los más pobres; mina los fundamentos de la democracia, promueve el asesinato liberista de la democracia. La política como participación de los ciudadanos comunes a la cosa pública cede su lugar a la tecnología social que administra la fuerza de trabajo (1995:9) ha promovido el desmantelamiento interno de los Estados sociales de derecho (1995:7, 17) [...] la utopía regresiva y asesina del neoliberalismo no tiene otros horizontes sino el sacrificio de los productores-ciudadanos al único ídolo del mercado (1995:65) [Se ha provocado así] el desempleo y la miseria, la degradación de las condiciones de vida de millones de hombres y niños en los países del Sur; la extensión de la sumisión real son imputadas a la supuesta incapacidad de las víctimas para conducirse bien económicamente. Los vencidos son culpabilizados de su derrota. Se pretende que los vencedores son inocentes y capaces a la vez, y que es injusto y peligroso limitar su *libertad negativa* (1995:31) [...] el despotismo no es entonces eliminado, sino que perdura como Estado de excepción frente a las pretensiones sociales de los miserables, que son estigmatizados y culpabilizados por el mismo liberalismo (1995:32)

Revela que el liberismo trata de justificar “las transgresiones a las reglas del juego constitucional y de limitar la libertad para legitimar el sacrificio de los individuos” (1995:20). Muestra que “el liber(al)ismo quiere para sí el monopolio de la humanidad y de la ciudadanía plenas [...] La ilimitación de la libertad negativa se transforma en ilibertad para los vencidos de la competencia, los perdedores del gran juego de intercambio productivo mundial” (1995:23). Indica entonces que la libertad negativa dejada a sí misma se resuelve tendencialmente en “ilibertad de masa y conduce a romper la universalidad de lo humano. Ella es la figura dominante de lo inhumano en la actualidad (1995:43). Advierte que:

[...] la revolución de la productividad y el mercado como orden natural terminan por funcionar a favor de la contrarrevolución política y social (1995:33) [puesto que] el mercado termina por devenir autorreferencial y se opone al final al funcionamiento democrático. El mercado en su funcionamiento implica la li-

mitación de la democracia de la cual se presenta como si fuera la otra cara [...] El Estado liberal ha sido movilizadado contra toda democratización (1995:34-35) [...] el primado neoliberal del mercado sobre la democracia se sirve de la apariencia de un combate antidespótico para realizar y enmascarar a la vez su carácter resueltamente antidemocrático [...] El neoliberalismo trata no tanto la reforma del Estado de derecho, sino su refundación en Estado autoritario, en simple instrumento del mercado (1995:59) [...] la esfera política socializada sufre un proceso de privatización [...] El espacio público de la democracia de masas ha devenido un mercado (1995:78) [...] la política ha cesado de ser definición activa por los ciudadanos y se define como la tecnología social que produce el consenso [...] puesto que la libertad negativa mata la vida (1995:34) Esclarece que “la muerte de la política está al término de esta involución [...] Al final de su parábola presente el liber(al)ismo revela su impoliticismo (1995:40) [...] el liber(al)ismo puede siempre realizarse como liberalismo sin democracia, es decir, como liberalismo contra la democracia (1995:38) [pues] la neutralización de las instancias democráticas ha sido el objetivo estratégico del liberismo; la desemancipación caracteriza la sedicente revolución neoliberal (1995:8) [Muestra que] el neoliberalismo reencuentra así la lógica originaria del liberismo [...] En este sentido, el neoliberalismo está presto para salvar su espíritu animal liberista para sacrificar su alma liberal [...] Deviene estrictamente reactivo, reaccionario, cuando intenta destruir el Estado social de derecho y se lanza a liquidar las formas democráticas que molestan al orden natural del gran mercado subordinando la democracia a las condiciones del capitalismo mundializado (1995:79).

Argumenta que “un liberalismo pura y simplemente sin democracia es una posibilidad semejante al viejo fascismo italiano” (1995:36). Entonces, puesto que “el liber(al)ismo ha rechazado toda ampliación democrática, no dudará de recurrir al estado de excepción si los intereses del mercado capitalista lo exigen” (1995:12). Infiere que “el liberismo en sentido estricto sirve de cimiento ideológico al neofascismo *soft*” (1995:13). Indica entonces que “el neoliberalismo comenzó por asimilar la apariencia del déspota moderno, es decir, del Estado totalitario” (1995:57). Por consiguiente, sostiene que “la incapacidad del liber(al)ismo para afrontar su crisis social y política exige su refundación en un liberalismo fascista, en un Estado totalitario” (1995:37).

Encuentra así que “el espacio público ha sido reducido a la acción combinada de la caridad y de la policía [...] El Estado se absolutiza como aparato jurídico represivo, violencia legítima organizada para el mantenimiento de las relaciones de propiedad existentes” (1995:82). De esa ma-

nera el académico muestra que el Estado liberal se rebela entonces como un Estado de excepción que sanciona la dominación de las fuerzas capitalistas, siempre secretamente imperialistas (1995:85). Concluye que:

[...] la democracia está entonces a reconquistarse contra un liberalismo devenido liberismo con su Estado de derecho no democrático, contra su ideología de exclusión, contra su complicidad estructural con el etnicismo, el racismo, y el nacionalismo (1995:47) [...] en el centro de estas cuestiones se plantea la cuestión del Estado, de su relación con la sociedad civil, de su estructura de clases y de capas sociales (1995:48) [Propone que] las prácticas de resistencia, la forma pública de intervención de las multitudes subalternas resulta indispensable [...] Es una práctica pública del ser-en-común, de un bien común a redefinir que la urgencia de las urgencias contra la devastación capitalista neoliberal (1995:49).

El filósofo italiano Domenico Losurdo, con su obra *Controistoria del liberalismo* (2006) muestra la cara oculta de los “clásicos” teóricos liberales, caballerescos y democráticos con sus amigos propietarios, pero bestiales con sus esclavos, con los indios y con los pueblos que se rebelaban ante las agresiones colonialistas. Asimismo, con su libro sobre *Il linguaggio dell'Imperio* (2007) desenmascara el *falso lenguaje del imperio* como mecanismo engañoso, calumniador, falaz, ideológico y manipulador, elaborado para deslegitimar las luchas de las clases subalternas en este mundo del capitalismo totalitario neoliberal globalizado.

## La teoría crítica

*La decadencia y la crisis en el siglo XX en O. Spengler y E. Husserl*

Como se sabe, la elaboración teórica y filosófica de la teoría crítica estuvo precedida por la carnicería de la Primera Guerra Mundial, por la Revolución Rusa y su Thermidor estalinista, por el fascismo italiano y el nazismo alemán. Hacia el inicio del siglo se publican obras en las que se constata la toma de conciencia de *la decadencia* que se anunciaba, de la cual dan cuenta algunos destacados filósofos quienes, aunque sensibles para percibir los signos de los tiempos, no lograron comprender la gravedad de la

crisis del sistema ni pudieron formular una teoría ni una crítica radical del sistema dominante.

Recordemos que para O. Spengler, en cuya obra pretende dar cuenta de su época (1917) “la decadencia de Occidente [...] significa nada menos que el *problema de la civilización*”. Más tarde, en 1935, E. Husserl caracterizaba en sus conferencias de París y de Viena la conciencia de las implicaciones de *la crisis* de la época y la crisis de la filosofía y las humanidades:

La crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis [...] cada vez más manifiesta como crisis de la humanidad europea misma en toda la significación de su vida cultural, en su total “existencia”. El escepticismo con respecto a la posibilidad de una metafísica, el desmoronamiento de la fe en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo, significa precisamente el derrumbe de la fe en la “razón” [...] con ello cae también la fe en una razón “absoluta”, de la que el mundo deriva su sentido, la fe en el sentido de la historia, en el sentido de la humanidad, en su libertad, es decir, en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana, individual y general, un sentido racional. Que el hombre pierda esta fe significa justamente que pierde la fe “en sí mismo”, en su ser propio y verdadero [Plantea que] las verdaderas luchas de nuestro tiempo, las únicas llenas de significado, son las luchas entre una humanidad ya desmoronada y otra aún arraigada [...] las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea como tal se cumplen como *luchas de filosofías*, esto es, entre filosofías escépticas [...] y las filosofías verdaderas, todavía vivientes. Pero su vitalidad reside en que luchan por su auténtico y verdadero sentido y con ello por el sentido de una humanidad auténtica (1935:18-20).

Sin embargo, Husserl no logró comprender los profundos problemas de orden económico, social y político que se estaban desarrollando, puesto que el acento subjetivista de su filosofía le impedía la penetración necesaria para ello. T.W. Adorno (1986) efectuó un agudo y minucioso balance crítico de esas insuficiencias de la elaboración filosófica husserliana. Los estudios de los teóricos más representativos de la teoría crítica contribuyeron a comprender la profundidad de la crisis provocada por el capitalismo, así como la catástrofe humana y la ostensible decadencia consiguiente en los ámbitos de la cultura y la ideología, que hoy se radicalizan como consecuencia del despliegue del modelo capitalista neoliberal.

## *La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt*

No nos ocuparemos de la historia de la Escuela de Frankfurt ni de las biografías de sus teóricos más connotados. Remitimos al estudio de los trabajos de G.E. Rusconi (1968), M. Jay (1988), J.M. Vincent (1976), D. Held (1980), C.F. Geyer (1985) y R. Wiggershaus (1993; 2010). No disponemos de espacio para efectuar una caracterización amplia de sus formulaciones sociológicas y filosóficas. Nos bastará con efectuar una síntesis de sus tesis fundamentales.

En la posguerra, después del exilio y de la experiencia americana, reinstalados en Frankfurt, los connotados filósofos fundadores desarrollan los conceptos de la teoría crítica. Max Horkheimer sostenía, con gran pertinencia, que “[...] lo que se llama teoría de la sociedad tiene su prehistoria en los proyectos políticos de los griegos”, de tal manera que “de acuerdo con su propio sentido, no cabe que se separe la sociología de la filosofía. La filosofía era una meditación acerca del sujeto [...] La sociología se ha convertido en la disciplina filosófica en sentido eminente”. Consiguientemente puntualiza que “sin la preocupación por el sentido del todo [...] y sin ideas en el sentido de la gran filosofía, la sociología como ciencia es verdaderamente estéril, tanto como ella misma reprocha a aquélla injustamente”. Esta cuestión implica que “para la sociología la relación con la filosofía es algo constitutivo, aun cuando la teoría antigua no se había percatado de ello” (Horkheimer y Adorno, 1971; Horkheimer, 1959:9, 17-18, 22). En consecuencia reitera dilucidando *Sobre el concepto de razón* que “la tarea del pensamiento filosófico que se vincula con la sociología es percibir (el mundo) y formularlo incansablemente; y cuanto más se contente con un manifestar exacto y se abstenga de enigmas, tanto más certeramente repercutirá en la praxis a través de los que aprendan y actúen” (1951:284).

Resulta hoy sumamente significativo que aquella caracterización de la época del fascismo, su interpretación y sus formulaciones conceptuales hoy nos resulten tan pertinentes para comprender nuestra propia crisis globalizada. M. Horkheimer planteaba en “Observaciones sobre ciencia y crisis” que:

[...] en cuanto pueda hablarse con razón de una crisis de la ciencia, resulta imposible separarla de la crisis general. Comprender la crisis de la ciencia depende

de una correcta teoría de la situación social presente, pues la ciencia, en cuanto función social, refleja las contradicciones de la sociedad (1932[1974:21]).

T.W. Adorno, por su parte, discutía sobre las cuestiones fundamentales de “La sociología y la investigación empírica”, advirtiéndole que:

[...] en la sociedad está la razón de que el modelo científico natural no pueda traspasarse a ella alegremente y sin limitaciones. [En consecuencia] sólo cabe determinar [...] el concepto [...] cuando se desentraña en los hechos mismos la tendencia que se expele con y sobre ellos; tal es la función de la filosofía en la investigación social empírica: si aquella falta o se la reprime, se reproducen meramente los hechos, y tal reproducción es, al mismo tiempo, el falseamiento de los hechos en ideología (1957:292, 308; cf. Adorno, 1973).

El mismo filósofo había sostenido en su escrito juvenil, *Actualidad de la filosofía*:

[...] quien elija hoy por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. [Esta cuestión implica que] Hoy como toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía. La liquidación de la filosofía se ha emprendido hoy con una seriedad como jamás se diera por parte de la ciencia, en especial de la lógica y la matemática. [En consecuencia sostiene que] Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación de la filosofía [...] la interpretación filosófica sólo puede prosperar dialécticamente (1931 [1991:73, 83, 94-95]).

Encontramos hoy una evidente y palmaria vigencia de los conceptos formulados en el texto clásico de M. Horkheimer, el proyecto de la teoría crítica, “Teoría tradicional y teoría crítica”:

La teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, lo renueva constantemente de una manera agudizada, y que, tras un periodo de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del

individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie. [Consiguiendo, planteaba que] el comportamiento conscientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden [...] Pensar el objeto de la teoría como separado de ella falsea la imagen y conduce a un quietismo o conformismo. Cada parte de la teoría supone la crítica y la lucha contra lo establecido, dentro de la línea trazada por ella misma. [Recalcaba que] la teoría, en cuanto se trueca en fuerza real, la autoconciencia de los sujetos de una gran revolución histórica, va más allá de aquella mentalidad de la cual es característico el dualismo [...] Todas las teorías que surgen deben ser adjudicadas a las tomas de posición prácticas, a las clases sociales que tienen relación con ellas. [Precisa que] la teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social [...] el conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que éste es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar (1937 [1968:257-259, 261, 271; 1968]).

En otro importante texto, “La función social de la filosofía” (1940) el filósofo establecía que:

[...] la verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido [...] la meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dictan. [Precisaba que] lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes [...] la filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo; eso hace que su posición sea precaria y cuestionada. La filosofía es incómoda, obstinada y, además, carece de utilidad inmediata. [Concluía que] una filosofía dialéctica [...] que sea fiel a sus principios, tenderá a conservar la verdad relativa de los diferentes puntos de vista y a integrarlos a su propia teoría, más abarcadora (1940 [1973:282, 287, 285 y 274]).

En un texto dedicado a la relación del *escepticismo* con la *decadencia* el filósofo destacaba con gran agudeza el íntimo vínculo de tal concepción con los periodos de decadencia y con el totalitarismo fascista de su época,

lo cual resulta de gran vigencia en estos aciagos tiempos: “El fascismo no se opone a la sociedad burguesa, sino que, en determinadas condiciones históricas, es su forma consecuente”. Esto implica que “el tipo fascista de hombre y su ideal, que es la humillación del hombre por el hombre, son todo lo contrario del humanismo”. El filósofo colige así que “es posible que todo naufrague, pero el más lúcido análisis muestra que una sociedad racional es posible. El humanismo consiste en tomar partido por ella”. Establece entonces, consecuentemente, que “no hay humanismo sin una clara toma de postura frente a los problemas históricos de la época [...] El humanismo del presente consiste en criticar unas formas de vida bajo las cuales sucumbe hoy en día la humanidad y en esforzarse por transformarlas en un sentido racional” (1938 [1982::184, 187, 195, 197, 257, 259; cf. Horkheimer, 1980]).

Una vez concluida la guerra y la derrota del nazismo, el filósofo dilucida sobre el concepto de *razón instrumental* y sobre su función y sus implicaciones en el sistema de dominación. Tales reflexiones tienen hoy una enorme actualidad, ante la nueva catástrofe globalizada que padece la humanidad:

El concepto de razón objetiva muestra, por una parte, como esencia propia, una estructura inherente a la realidad, que requiere, llevada por su propia lógica, en cada caso determinado, un determinado modo de comportamiento teórico o práctico. Esta estructura resulta accesible a todo aquel que asuma el esfuerzo del pensamiento dialéctico o, de lo que no deja de resultar idéntico, que sea capaz del esfuerzo del eros. Por otra parte, el concepto de razón objetiva puede caracterizar precisamente este esfuerzo y esta capacidad de reflejar un orden objetivo semejante (1946:51).

El filósofo crítico explicaba puntualmente que:

[...] una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como éste es realzado por el positivismo, se subraya su falta de relación con un contenido; en su aspecto instrumental, tal como es destacado por el pragmatismo, se subraya su capitulación ante contenidos heterónomos [...] Su valor operativo, el papel que juega en el dominio de los hombres y de la naturaleza, ha sido finalmente convertido en un criterio único [...] cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas [...] Intereses creados [...] acostumbran

a reclamarse, en nombre del “sano sentido común”, de la razón neutralizada, impotente. Esta pérdida de sustancia de los conceptos fundamentales [...] esta deshumanización del pensamiento resulta funesta para los fundamentos más profundos de nuestra civilización (1946:58-62).

Siete décadas después siguen vigentes estos conceptos, en el colapso del neoliberalismo globalizado de corte totalitario.

El filósofo y sociólogo crítico puntualiza así las características del *pragmatismo* que ha acrecentado su hegemonía en el discurrir de los intelectuales al servicio del poder:

El pensamiento moderno ha intentado convertir este punto de vista en una filosofía, tal como la representa el pragmatismo [...] el pragmatismo refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar [...] La probabilidad o, mejor aún, la calculabilidad sustituye a la verdad [...] esta cosificación es típica de la subjetivización y formalización de la razón [...] la neutralización de la razón, que sustrae a la misma toda relación con un contenido objetivo y la fuerza de juzgarlos, degradándola así a la condición de mera capacidad ejecutiva [...] la transforma de modo creciente en un mero aparato obtuso para el registro de hechos. La razón subjetiva pierde toda espontaneidad [...] pierde lo que comporta su subjetividad. [Estas cuestiones implican que] los métodos artificiales [...] reflejan en su conjunto un proceso que [...] lleva a una prohibición de pensar y que debe por fuerza acabar en la estupidez subjetiva tal como ésta viene prefigurada en la idiotización objetiva de todo contenido vital. [Constata que] cuanto mayor es la medida en la que la propaganda científicamente organizada convierte la opinión en un mero instrumento de oscuros poderes, tanto más se revela la opinión pública como un sustituto de la razón (1946:66, 74, 75, 77, 85-86).

En la misma obra el filósofo crítico despliega sus reflexiones “Sobre el concepto de filosofía”, las cuales encontramos hoy plenamente vigentes. Encuentra una manifiesta relación entre los desarreglos en el terreno de la psicopatología individual y colectiva y el dominio del agnóstico pensamiento instrumental:

Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración a los efectos en apariencia por completo inocuos de la cultura de masas, estaba ya contenida en germen en la primera objetivación [...] La paranoia, esa locura que perguena con fines de persecución teorías lógicamente construidas, no es sólo una parodia de la razón, sino que de algún

modo está presente en toda forma de razón consistente en una mera persecución de objetivos [...] el extravío de la razón va, pues, mucho más allá de las notorias deformaciones que hoy la caracterizan. La razón sólo puede realizar su racionalidad mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo, tal como ésta es producida y reproducida por el hombre; en tal autocrítica la razón permanecerá, a la vez, fiel a sí misma toda vez que se atiene al principio de la verdad, que debemos únicamente a ella misma, lejos de dejarse guiar por cualquier otro móvil (1946:179-180).

Asimismo, los conceptos del filósofo manifiestan su vigencia cuando caracteriza el violento bloqueo del sistema dominante a los proyectos emancipatorios:

El progreso hacia la utopía se ve frenado hoy en primera línea por la relación de todo punto descompensada y desproporcionada que existe entre el peso de la avasalladora máquina del poder social y las masas atomizadas [...] Si la filosofía logra ayudar a los hombres a reconocer estos factores, habrá prestado un gran servicio a la humanidad. [Ello implica que] los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión [...] Estos héroes a los que nadie ha cantado han expuesto conscientemente su existencia como individuos a la destrucción terrorista, que otros padecen inconscientemente a través del proceso social. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces percederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía: he ahí la tarea de la filosofía (1946:168, 187).

Así, el filósofo establecía que:

[...] la filosofía es [...] el continuado esfuerzo teórico por explicar y desarrollar la verdad filosófica. Este concepto de verdad –la coincidencia de nombre y cosa–, que late en el corazón de toda filosofía genuina, pone al pensamiento en condiciones de resistir a los efectos desmoralizadores y mutiladores de la razón formalizada o incluso de superarlos, [puesto que] la filosofía combate el hiato entre las ideas y la realidad [...] con vista a criticar la relación entre ambos e ir así más allá de ellos. [Afirma que] fidelidad a la filosofía significa impedir que el miedo atrofie nuestra capacidad de pensamiento (1946 [2002:169, 182, 184]).

En el exilio, en pleno fascismo y aún en plena guerra, M. Horkheimer escribió y publicó el texto sobre el *Estado autoritario* (1942), cuyas tesis fundamentales resultan reveladoras ante el proceso de instalación del totalitarismo capitalista neoliberal globalizado:

El horror ante la expectativa de una época autoritaria del mundo no impide la resistencia. Después de la abolición de todo privilegio, el ejercicio de las funciones administrativas por parte de una clase o partido puede sustituirse por formas de una democracia sin clases que pueden impedir la elevación de posiciones administrativas a posiciones de poder (1942 [2006:72]).

Hacia el final de su larga trayectoria el filósofo se percataba de las nuevas amenazas totalitarias ínsitas en la dinámica de la dominación del capitalismo y en el enorme potencial manipulatorio de los *mass media*:

La capacidad de dirección de ideas y sentimientos que poseen hoy los medios de comunicación de masas y otros modos de influencia, que con su forma de privilegiar unívocamente objetos y actitudes mentales perjudica la riqueza de matices del propio pensamiento, la sugestión y manipulación unidas al flujo incesante de información. [Como resultado, puntualiza que] incluso el llamado tiempo libre, con el que se confiere la mayor parte de las veces la libertad, suele ser organizado por expertos [...] cuanto más alcanza la civilización el estadio en el que se ve interrumpida [...] la interacción [...] en los hombres en un aspecto o en otro [...] tanto más amenazada está la libertad (1965 [2005:150, 156, 158]).

En su texto “Sobre el concepto de ser humano” confirmaba que:

[...] las máquinas destinadas a la formación de la opinión de las masas, prensa y radio, cine, televisión, tienen que dirigir a los sujetos atados a sus trabajos diarios, privándoles de cualquier decisión no perteneciente a su profesión. [Propone que] lo que más puede ayudar a introducir racionalidad en las cosas humanas es el conocimiento del sufrimiento presente en la situación de la humanidad (1957:41, 46).

De manera consecuente subrayaba:

[...] la teoría crítica que se niega a emitir un juicio determinado sobre lo Absoluto o a representarlo siquiera, está sin embargo constantemente determinada por el anhelo de ese absoluto. Con el pensamiento puesto en un “algo más”, designa

la sociedad en que vivimos como “lo malo existente” (*das schlechte Bestahende*) (1973:223).

En sus últimas entrevistas reafirmaba sus clásicos conceptos, de manifiesta vigencia en la actualidad:

La teoría crítica ha tenido siempre una doble tarea: designar lo que debe ser cambiado y conservar determinados momentos culturales. [reiteraba] el anhelo de que no quede todo en la injusticia que atraviesa este mundo, que la injusticia no tenga la última palabra. Este anhelo forma parte del hombre que piensa verdaderamente (1970 [2000:190, 194; cf. 2000:119, 169, 207]).

En ningún sentido encontramos que el llamado “giro místico” de M. Horkheimer constituyera la anulación de sus conceptos filosóficos y críticos sino, más bien, la explicitación de su profunda sensibilidad humana.

T.W. Adorno insistía en la caracterización de los rasgos fundamentales del totalitarismo en sus *Ensayos sobre la propaganda fascista*:

Una falta de precisión con respecto a los fines políticos es inherente al fascismo [...] El totalitarismo significa la ausencia de límites, la no concesión de tregua alguna, la conquista con dominación absoluta, hasta el exterminio completo del enemigo escogido [...] para la dominación totalitaria es esencial que nada esté garantizado, que no se interponga ningún límite a la arbitrariedad implacable (2003:12-13).

Así, encontramos una palmaria vigencia de estos conceptos, que hoy nos permiten comprender el proyecto totalitario discretamente disfrazado bajo el neoliberalismo globalizado. En su *Crítica cultural y sociedad* (1955), Adorno sostenía que:

[...] el espíritu no desarrolla más que el momento negativo de su libertad [...] Pero, en cambio, seguramente la estupidización y la mentira que florecen bajo la protección de la libertad de prensa [...] son los estigmas de la esclavitud al que llegó al liberarse de la vieja tutela, los estigmas de la falsa emancipación [...] pero la satisfecha barbarie [...] exigía la supresión de la crítica [...] La crítica es un elemento inalienable de la cultura, en sí misma contradictoria; y [...] es la crítica tan verdadera como la cultura es falaz (1955 [1969:209]).

Después de lograr el reconocimiento público por sus brillantes capacidades como filósofo, sociólogo y musicólogo T.W. Adorno reiteraba y explicitaba su concepción acerca de la “Justificación de la filosofía” (1962):

Si la filosofía es necesaria todavía, lo es más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía que se extiende. [Explicitaba que] dialéctica no es otra cosa que insistir en la mediación de lo aparentemente inmediato y en la correlación, que se despliega en todos los grados, de mediación e immediateidad. Dialéctica no es otro tercer punto de vista, sino el intento, por medio de la crítica inmanente, de llevar los puntos de vista filosóficos más allá de sí mismos y de la arbitrariedad del pensamiento de puntos de vista. [Crítica al cientificismo reinante]: la crítica filosófica del cientificismo, que rebate fehacientemente dicho sistema de pensamiento, no es lo que sus bien intencionados enemigos le reprochan, sino más bien destrucción de la destrucción. La crítica de las filosofías existentes no aboga por la desaparición de la filosofía, ni siquiera por su sustitución por medio de disciplinas particulares como la sociología. Lo que quisiera es ayudar formal y materialmente a esa figura de la libertad, que no tiene sitio en las direcciones filosóficas dominantes [...] Si la filosofía se desembarazase del miedo que extiende el terror de las direcciones dominantes [...] El estado del mundo que empuja a la catástrofe (1962 [1972:15, 18-19]).

Encontramos que hoy esta prevención resulta plenamente vigente. Hacia el final de su trayectoria, en su artículo sobre “La educación después de Auschwitz” (1966), Adorno reiteraba que:

[...] la exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación [...] lo monstruoso no ha penetrado lo bastante en los hombres, síntoma de que la posibilidad de repetición persiste en lo que atañe al estado de conciencia e inconciencia de éstos [...] Se habla de inminente recaída en la barbarie. Pero ella no amenaza meramente: Auschwitz lo fue; la barbarie persiste mientras perduren en lo esencial las condiciones que hicieron madurar esta recaída [...] Si en el principio mismo de civilización está instalada la barbarie, entonces la lucha contra ésta tiene algo de desesperado (1966 [1973:80]).

En ese periodo, en sus “Notas marginales sobre teoría y praxis” (1968), Adorno sostenía que “la teoría necesita desprenderse de las cadenas del pragmatismo”, puesto que “siempre que acierta en algo importante, el pensamiento produce un impulso práctico, por mucho que lo ignore.

Sólo piensa quien no se limita a aceptar pasivamente en cada caso *lo dado*” (1968 [1973:159, 165]).

Como se sabe, T.W. Adorno reformulaba sus conceptos y planteaba sus desafíos en su obra *Dialéctica negativa* (1966), reiterando que:

[...] la filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización [...] Cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería; pero una praxis dinamizadora necesita de él [...] sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto [...] la filosofía no puede prescindir de la especulación. [En el capítulo “Después de Auschwitz” reiteraba la necesidad de vigilancia y autocrítica]: Si la dialéctica negativa exige la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, esto significa palpablemente que, para ser verdadero, tiene, por lo menos hoy, que pensar también contra sí mismo (1975:11, 24, 365).

Consecuentemente, Adorno reafirmaba y desarrollaba sus conceptos en sus lecciones docentes, recogidas en sus textos *Introducción a la sociología* y en *La sociedad. Lecciones de sociología*, sin caer en autocomplacencias, dogmatismos o autoritarismos: “Ustedes pueden comprender claramente la importancia de la dialéctica [...] que el concepto de sociedad en sí mismo debe ser un concepto dialéctico y es un concepto dialéctico”. Así, reiteraba sus conceptos sobre la relación de la sociología y la filosofía; se extendía acerca de la relación entre sociología y filosofía social, y reformulaba las tareas de la teoría dialéctica de la sociedad (1996:57, 76-77, 182-183, 13).

En la *Dialéctica de la Ilustración*, obra escrita por M. Horkheimer y T.W. Adorno (1994), se formulan tesis de enorme relevancia para comprender la modernidad capitalista y los aspectos más paradójicos del pensamiento ilustrado.

[...] los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual se ejercitan [...] el sol de la *ratio* calculante, bajo cuyos gélidos rayos maduran los brotes de una nueva barbarie. [Genera que] la reducción del pensamiento a la producción de uniformidad, implica el empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia (1994:22, 48, 52).

Acerca de *La industria cultural*, al caracterizar la manera de operar la *industria cultural* explican que:

[...] la racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo [de manera que] también los medios técnicos [la televisión, la radio y el cine] tienden a una creciente uniformidad [...] el mundo entero es pasado por el cedazo de la industria cultural [...] [que] atrofia la imaginación y la espontaneidad del consumidor cultural contemporáneo [...] pero prohíbe también la actividad mental del espectador [...] la industria cultural [...] absolutiza la imitación [...] declara su obediencia a la jerarquía social. La barbarie estética ejecuta hoy la amenaza que pesa sobre las creaciones espirituales [...] la industria cultural no sublima, sino que reprime y sofoca [...] el espectador no debe trabajar con su propia cabeza: toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada [...] la estupidización progresiva debe marchar al mismo paso que el progreso de la inteligencia [...] la totalidad de las instituciones existentes aprisiona [a] los consumidores de tal forma, en cuerpo y alma, que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece [...] las masas tienen lo que quieren y reclaman obstinadamente la ideología mediante la cual se les esclaviza. [Precisan que] la cultura industrializada [...] enseña e inculca la condición necesaria para tolerar la vida despiadada (1994:147, 150, 153, 183, 158, 168, 166, 174, 161, 162).

Concluyen que:

[...] industria cultural [...] bajo el imperativo de la eficacia, la técnica se torna psicotécnica, técnica del manejo de los hombres [...] el ordenamiento de la vida actual no deja espacio al Yo para extraer consecuencias intelectuales [...] En la fase totalitaria del dominio éste invoca [...] a su sistema delirante [Paradójicamente] la dialéctica del iluminismo se invierte objetivamente para convertirse en locura [...] las masas son inducidas a este estado de apatía absoluta que las pone en condiciones de realizar lo increíble [...] la irracionalidad de la adaptación dócil y asidua a la realidad llega a ser para el individuo más racional que la razón [...] el entero hombre se ha convertido en sujeto-objeto de la represión (1994:196, 233, 240-241; cf. Adorno, 2003).

No disponemos de espacio para caracterizar aquí la obra de H. Marcuse, la que G.E. Rusconi considera como “el punto culminante de la teoría crítica de la sociedad”. El dominio planetario de la ideología del capitalismo a través de los *mass media* y la sofisticada tecnología cibernética, así como los acontecimientos de las últimas décadas y el cabalgante proyecto

totalitario del capitalismo neoliberal globalizado confirman muchos de sus pronósticos. Tendríamos que presentar sus conceptos en un artículo posterior.

Tampoco podemos ocuparnos aquí de la cuestión que J.M. Vincent y A. Blanc denominaban “La posteridad de la Escuela de Frankfurt” (2004) –cuyos traductores reducen a simple “recepción”. Esta obra, resultado de una iniciativa académica para “conocer la influencia, la recepción y la posteridad de la Escuela de Frankfurt”, tiene un enorme interés pues recoge artículos de trece académicos universitarios de varios países de Europa y de Estados Unidos, quienes estudian diferentes ángulos de la apropiación del legado de esta aguda y fecunda corriente de pensamiento filosófico, político y social.

Finalmente, es necesario explicitar nuestra posición sobre el debate acerca de la pretendida continuidad de la teoría crítica en el actual Institut für Sozialforschung (IFS). Conocemos la obra de H. Dubiel *Teoría crítica. Ayer y hoy* (2000), en la cual este filósofo, ex rector de esa institución, pretende legitimar a “la tercera generación de la Escuela de Frankfurt”. Empero, al consultar el sitio virtual del IFS, al identificar los proyectos de investigación y las publicaciones contemporáneas, y al estudiar la obra del propio H. Dubiel (s/f) y de Axel Honneth, nos percatamos de que, ciertamente, no ha desaparecido la influencia de la obra clásica de los filósofos y sociólogos fundadores; también percibimos que, aunque se asume la investigación sobre temas de raigambre hegeliana, tales como *La lucha por el reconocimiento*, se dejan de lado y ya no se recupera cabalmente la vertiente propiamente *dialéctica* de la obra hegeliana y marxiana. Encontramos que predomina más bien un paradigma formalista, de tipo predialéctico. Conocemos la crítica formulada por Stefan Gandler en su texto *Fragments de Frankfurt* (2009) y especialmente en el capítulo dedicado al estudio crítico de la “Dialéctica historizada”, en el que sostiene, en términos generales, que la corriente filosófica que fue conocida como “la Escuela de Frankfurt” ya no existe más. Nosotros sostenemos una posición intermedia: en el actual Institut für Sozialforschung ya no se asume cabalmente el legado de la teoría crítica, tal como fue caracterizado por el propio Max Horkheimer en su artículo denominado precisamente *La teoría crítica ayer y hoy* (1978), en el que reconoce explícitamente las in-

fluencias y el legado recibido de la obra filosófica de I. Kant, G.W.F. Hegel, K. Marx, S. Freud, así como otras influencias menores. No proponemos ningún dogmatismo o autoritarismo, que implicarían la negación del profundo espíritu crítico y autocrítico promovidos por sus fundadores; empero, sabemos que en otras latitudes asumimos aún el legado de la *teoría dialéctica de la sociedad* o teoría crítica, pues comprendemos que la *dialéctica* no constituye un pensamiento dogmático o apriorístico: pretende, simplemente, *comprender lo que es tal como es*.

## Referencias

- Adorno T.W.A. (1957), “La sociología y la investigación empírica”, *cf. Aufsätze sur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1973.
- (1968), “Notas marginales sobre teoría y praxis”, *Consignas*, Argentina, Amorrortu, 1973.
- (1962), “Justificación de la filosofía”, en *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza/Taurus, 1972.
- (1931), *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.
- (1973), *Aufsätze sur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- (1955), *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1969.
- (1975), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- (2003), *Ensayos sobre la propaganda fascista*, Barcelona, Voces y Culturas.
- (2003), *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Barcelona, Voces y Cultura.
- (1996), *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa.
- (1966), “La educación después de Auschwitz”, *Consignas*, Argentina, Amorrortu, 1973.
- (1986), *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, México, Origen/Planeta.
- Anderson, P. (2000), *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama.
- Bellofiore, R. (2012), *La crisi capitalistica, la barbarie che avanza*, Roma, Asterios.
- (2008), “La crisi del neoliberalismo reale”, *Crítica Marxista*, núm. 6, noviembre-diciembre, pp. 18-26.
- Bellon, A. y Robert, A.C. (2001), *Un totalitarisme tranquille. La démocratie confisquée*, París, Syllepse.

- Blanc, A. y Vincent, J.M. (dirs.) (2004), *La posterité de l'École de Francfort*, París, Syllepse (trad. esp. *La recepción de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006).
- Buck-Morss, S. (1981), *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI Editores.
- Calveiro, P. (2012), *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Cavarero, A. (2009), *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, México, Anthropos/UAM.
- Chomsky, N. (2001), *La nueva guerra contra el terror*, México, Paradigmas y utopías.
- (1995), *La sociedad global*, México, Contrapuntos.
- (2010), *Lo que realmente quiere el Tío Sam*, México, Siglo XXI Editores.
- (2002), *Los límites de la globalización*, Barcelona, Ariel.
- (1996), *Política y cultura a finales del siglo XX*, México, Ariel.
- (1981), *Washington y el fascismo en el tercer mundo*, México, Siglo XXI Editores.
- Comte, A. (1975), *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires, Aguilar.
- (1972), *La science sociale*, París, Idées, Gallimard.
- (1980), *Primeros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dubiel, H. (2000), *Teoría crítica. Ayer y hoy*, México, UAM-Iztapalapa (trad. G. Leyva).
- Dubiel, H. et al. (s/f), *La cuestión democrática*.
- Gandler, S. (2009), *Fragmentos de Frankfurt*, México, Siglo XXI Editores/UAQ.
- Geyer, C.F. (1985), *Teoría crítica*, Barcelona, Alfa.
- Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory*, Estados Unidos, Hutchinson University Library.
- Horkheimer, M. (1940), “La función social de la filosofía”, en *Teoría crítica*, Barcelona, Barral, 1973.
- (1957), “Sobre el concepto de ser humano”, en *Sociedad, razón y libertad*, Madrid, Trotta, 2005.
- (1937), “Teoría tradicional y teoría crítica”, cf. *Kritische theorie der gesellschaft*, Berlín, 1968.
- (1965), “Amenazas a la libertad”, en *Sociedad, razón y libertad*, Madrid, Trotta, 2005.
- (1970), “Lo que llamamos ‘sentido’ desaparecerá”, en *Anhelos de justicia*, Madrid, Trotta.
- (1938), “Montaigne y la función del escepticismo”, en *Historia metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982.
- (1932), “Obs. s. ciencia y crisis”, en *Teoría crítica*, Argentina, Amorrortu, 1974.

- (1951), “Sobre el concepto de razón”, en Horkheimer, M. y Adorno, T.W. *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1971.
- (1946), “Sobre el concepto de filosofía”, en *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
- (1959), “Sociología y filosofía”, en Horkheimer, M. y Adorno, T.W. *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1971.
- (1946), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
- (1968), *Kritische theorie der gesellschaft*, Berlín.
- (1978), *La teoría crítica ayer y hoy*, Península, Barcelona.
- (1980), *Les debuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, París, Payot.
- (1973), *Teoría crítica*, Barcelona, Barral.
- (1942), *Estado autoritario*, México, Itaca, 2006.
- y Adorno, T.W. (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Trotta.
- (1987), *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Suramericana.
- (1968), *La sociedad. Lecciones de sociología*, Argentina, Proteo.
- (1971), *Sociológica*, Madrid, Taurus.
- Husserl, E. (1935), *Crisis de las ciencias europeas*, México, Folios, 1984.
- (1935), *La crise des sciences européennes*, Gallimard, París, 1976.
- Husson, M. (2013), *El capitalismo en 10 lecciones*, Viento Sur, Madrid.
- (2009), *El capitalismo puro*, Barcelona, Ed. Maia.
- (1996), *Misère du capital. Une critique du néolibéralisme*, París, Syros.
- Jaldún, Ibn (1977), *Introducción a la historia universal*, Lib. 1, “De la sociedad humana”, cap. 1, “Sobre la sociabilidad humana en general”, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 139-163.
- Jay, M. (1988), *Adorno*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Klein, N. (2007), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós.
- Le Monde Diplomatique (1999), *Geopolítica del caos*, Madrid, Debate.
- Losurdo, D. (2006), *Controhistoria del liberalismo*, Roma, Ed. Laterza (trad. esp. *Contrahistoria del liberalismo*, España, El Viejo Topo, 2007).
- (2007), *Il linguaggio dell'Imperio*, Roma, Ed. Laterza.
- (2007), *Le péché originel du XXe. Siècle*, Bruxelles, Ed. Aden.
- Liotard, J.F. (1989), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- (1989a), *La posmodernidad (explicada a los niños)*, México, Gedisa.
- Marramao, G. (2006), *Globalizzazione e Filosofia*, Roma, Ed. Valter Casini.
- (2006), *Globalizzazione e Filosofia*, Roma, Valter Casini Ed.
- Montes, P. (1996), *El desorden neoliberal*, Valladolid, Ed. Trotta.
- Orozco, J.L. et al. (2007), *¿Hacia una globalización totalitaria?*, México, Fontamara/ UNAM.

- Piqueras, A. et al. (2011), *El colapso de la globalización. La humanidad frente a la Gran Transición*, España, El Viejo Topo.
- Poulin, R. et al. (2005), *Prostitution: La mondialisation incarnée*, París, Ed. Syllepse.
- Rusconi, G.E. (1969), *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca.
- Spengler, O. (1971), *La decadencia de Occidente*, Barcelona, Planeta, 1993.
- Tosel, A. (1995), *Démocratie et libéralismes*, París, Ed. Kimé.
- Traverso, E. (2001), *Le totalitarisme. Le XXe. Siècle en débat*, París, Ed. Du Seuil.
- Vincent, J.M. (1976), *La theorie critique de l'Ecole de Frankfort*, París, Galilée.
- Wallerstein, I. (1996), *Después del liberalismo*, México, CEIICH-UNAM/Siglo XXI Editores.
- (1979), *El moderno sistema mundial*, 2 vols. México, Siglo XXI Editores.
- (1999), *El futuro de la civilización capitalista*, Barcelona, Icaria.
- Wiggerhaus, R. (2010), *La Escuela de Fráncfort*, Argentina, FCE/UAM.
- (1993), *L'Ecole de Francfort*, París, PUF.
- Zima, P.V. (2006), “Subjetividad y negatividad: Adorno y Lyotard”, en Blanc, A. y Vincent, J.M. (dir.), *La recepción de la Escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Nueva Visión (v. fr. *La posterité de l'École de Francfort*, París, Syllepse, 2004).