

En palabras de la Ilustración: «supone la emancipación de la ciencia, independencia de los poderes que deben regir a la Iglesia católica y que ahora están sujetos de sujeción a ella». En consecuencia, la Ilustración es una revolución de la mente. Es una revolución intelectual, que busca la racionalización de la cultura. La Ilustración busca la racionalización de la cultura, que es la transformación de la cultura en una cultura racional. La Ilustración es una revolución de la mente, que busca la racionalización de la cultura. La Ilustración es una revolución de la mente, que busca la racionalización de la cultura.

Esta es la idea que se debe tener en cuenta: la Ilustración es una revolución de la mente, que busca la racionalización de la cultura. La Ilustración es una revolución de la mente, que busca la racionalización de la cultura. La Ilustración es una revolución de la mente, que busca la racionalización de la cultura.

Esta es la idea que se debe tener en cuenta: la Ilustración es una revolución de la mente, que busca la racionalización de la cultura. La Ilustración es una revolución de la mente, que busca la racionalización de la cultura. La Ilustración es una revolución de la mente, que busca la racionalización de la cultura.

Dialéctica de la Ilustración

de Jürgen Habermas

Traducción de Juan José Sánchez

Introducción y traducción de Juan José Sánchez

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Primera edición: 1994
 Segunda edición: 1997
 Tercera edición: 1998
 Cuarta edición: 2001

Título original: *Dialektik der Aufklärung.*
Philosophische Fragmente

© Editorial Trotta, S.A., 1994, 1997, 1998, 2001
 Sagasta, 33. 28004 Madrid
 Teléfono: 91 593 90 40
 Fax: 91 593 91 11
 E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1969

© Juan José Sánchez, 1994

Diseño
 Joaquín Gallego

ISBN: 84-87699-97-9
 Depósito Legal: P-41/2001

Impresión
 Simancas Ediciones, S.A.

CONTENIDO

Introducción. Sentido y alcance de <i>Dialéctica de la Ilustración</i> : Juan José Sánchez	9
DIALECTICA DE LA ILUSTRACION	47
Prólogo a la reedición alemana (1969)	49
Prólogo (1944 y 1947)	51
Concepto de Ilustración	59
<i>Excursus</i> I: Odiseo, o mito e Ilustración	97
<i>Excursus</i> II: Juliette, o Ilustración y moral	129
La industria cultural. Ilustración como engaño de masas	165
Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración	213
Apuntes y esbozos	251
Contra los enterados	251
Dos mundos	253
Transformación de la idea en dominio	254
Contribución a una teoría de los espectros	257
<i>Quand même</i>	259
Psicología animal	260
Para Voltaire	261
Clasificación	263
Alud	264
Aislamiento por comunicación	265
Para una crítica de la filosofía de la historia	266
Monumentos de humanidad	269
De una teoría del delincuente	270
<i>Le prix du progrès</i>	274
Ciego espanto	276

Interés por el cuerpo	277
Sociedad de masas	282
Contradicciones	283
Marcados	286
Filosofía y división del trabajo	288
El pensamiento	290
Hombre y animal	291
Propaganda	300
Sobre la génesis de la estupidez	302

Introducción

SENTIDO Y ALCANCE DE DIALECTICA
DE LA ILUSTRACION

Juan José Sánchez

Dialéctica de la Ilustración (DI) es un libro extraordinario y extraño a la vez. Extraordinario, por la densidad tanto de su contenido como de su expresión literaria; extraño, porque su relevancia e influjo en la historia política y cultural europea de la segunda mitad de este siglo está en proporción inversa al número de sus lectores. Publicado originalmente, bajo el título de *Fragmentos filosóficos*, en 1944 en una edición fotocopiada de quinientos ejemplares, apareció como libro, ya con el título de *Dialéctica de la Ilustración*, tres años más tarde, y de esta primera edición aún se hallaban ejemplares a la venta a finales de los años cincuenta. En 1966 apareció, sin mayor resonancia, la traducción italiana. Hasta 1969 no fue reeditado en Alemania y, a pesar de haber sido escrito en Estados Unidos, no hubo traducción inglesa hasta 1972. Fue sólo a partir de estas fechas cuando su contenido caló, al fin, en la conciencia histórica a través del movimiento estudiantil, y desde entonces se ha convertido en uno de los textos más explosivos, y también más explotados, de la filosofía europea contemporánea, aun cuando ni ha sido, seguramente, leído por muchos, ni su texto se presta a ello, ni su contenido es precisamente el más revolucionario.

De hecho, desde finales de los años setenta esta obra ha contribuido, a través de la filosofía radical del postestructuralismo francés, a configurar una corriente de pensamiento crítico de signo conservador que llega hasta nuestros días¹. Hoy está en el centro del debate

1. Cf. el número monográfico de la revista *Esprit*, de mayo de 1978, dedicado a la Escuela de Frankfurt. En 1985 apareció una reedición alemana de DI con un epílogo de J. Habermas, en el que éste llamaba ya la atención sobre esta apropiación conservadora de la obra (cf. «Nachwort von Jür-

que marca este fin de siglo: el debate sobre la modernidad, de la que venimos, y la denominada posmodernidad, a la que nos encaminamos o en la que acaso ya estemos.

Sacar a la luz hoy una traducción castellana de dicha obra sobre la base del texto de la reedición alemana de 1969, pero con una referencia completa, en notas, a las variantes textuales de 1944 y 1947, reviste por eso una considerable actualidad, aun cuando la vertiginosidad con que en nuestros días se suceden los acontecimientos amenaza también a este trabajo con aparecer ya desfasado. Pero justamente esta amenazadora circunstancia refuerza su especial relevancia. Uno de los peligros, en efecto, que acechan en este debate es la rapidez con la que se ventilan cuestiones enormemente complejas y se dejan atrás, sin tristeza, convicciones con un innegable momento de verdad. Esa rapidez, dirían Horkheimer y Adorno, es fruto de un *olvido*: de no tomar suficientemente en serio la «dialéctica de la Ilustración».

La «dialéctica de la Ilustración» expresa, de entrada, la conciencia de la densa complejidad de los procesos que dieron lugar a la modernidad y ahora están a punto de superarla sin llevar consigo hacia adelante sus momentos de verdad. Y significa, además, que esos procesos y la situación a la que nos han conducido están marcados por una grave y fundamental *ambigüedad*: que pueden realizar la Ilustración, pero también liquidarla. Lo cual sucede siempre que se ignora u olvida aquella dialéctica.

En el debate que nos ocupa es mucho lo que está en juego. Está en juego nuestra identidad y cultura europeas —la idea de Europa— y el concepto mismo de *razón* o *racionalidad*, que está en su centro y al que en gran medida van ligados los valores que, en expresión de Kant, son del «mayor interés»² para la humanidad: la libertad, la justicia, la solidaridad. Justamente los valores que estaban en juego para Horkheimer y Adorno y el interés que les movió a escribir la *DI*: «Salvar la Ilustración»³. Pues no hay otro modo, según ellos, de salvar la Ilustración, y con ella aquellos valores, que tomando conciencia de su «dialéctica», es decir, ilustrando a la Ilustración sobre sí misma. Por el contrario, si la Ilustración ignora u olvida su propia dialéctica, «si no asume en sí misma la reflexión sobre (su) momento destructivo,

gen Habermas», en M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt a. M., 1985, 277-294).

2. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1988, 624 (B 824).

3. M. Horkheimer y Th. Adorno, «Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Fischer, Frankfurt a. M., 1985, 594, 598.

firma su propia condena», advierten en el Prólogo de 1944 y 1947 a la *DI*⁴.

Pero con esta inicial lectura he comenzado ya a tomar posición en el conflicto de las interpretaciones de la *DI*, que corre paralelo al debate sobre la modernidad. Si esta lectura que acabo de hacer fuera evidente y si la *DI* no implicara más que la renovada autocrítica de la Ilustración, con toda seguridad no se habría producido el debate en cuestión y, desde luego, no habría conducido a las posiciones extremas que pugnan en el mismo. El hecho de que las corrientes que hoy atraviesan el panorama intelectual, de una contrailustración neoconservadora, por una parte, y de una superación posmoderna —no dialéctica— de la modernidad, por otra, puedan remitirse, como lo hacen, a la crítica de la Ilustración llevada a cabo en la *DI*⁵, prueba que la interpretación aquí sostenida exige ser convincentemente fundada. Mostrar, sobre todo, que esa crítica, por muy radical que sea —que lo es—, en modo alguno y bajo ningún concepto implica ni debe conducir a una *negación* de la Ilustración, sino, todo lo contrario, a una más plena e integral realización de la misma. Comencemos, para ello, exponiendo sintéticamente la tesis central de la *DI*.

I. LA TESIS

En el inicio de la *DI* hay, como en el origen de la *Teoría Crítica* (TC), una experiencia histórica dolorosa, dramática para Horkheimer y Adorno: la humanidad —escriben en 1944— no sólo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien retrocede y «se hunde en un nuevo género de barbarie» (*infra*, p. 51)⁶. Horkheimer y Adorno se proponen comprender las razones de este drama, de esta sombría «regresión» (p. 53), que significaba para ellos el «fin de la Ilustración» (p. 52)⁷, más aún, «la autodestrucción de la Ilustración» (p. 53). Impelidos, sin duda, por la trágica experiencia de la barbarie, calan hondo en su análisis y llegan al convencimiento de la existencia de una paradoja en la Ilustración misma, paradoja que formulan en la conocida doble tesis: «El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología» (p. 56), y como tal se convierte en la tesis central de la *DI*. Horkheimer y Adorno la desa-

4. *Infra*, 53.

5. El problema ha sido seriamente abordado por J. Habermas en su ya clásico estudio *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1991.

6. Las referencias de página en el cuerpo del texto se refieren a la presente edición de *DI*.

7. En el texto original de 1944: ver nota *.

rrollan, en efecto, en el primer ensayo o capítulo del libro, al que ellos mismos consideran la «base teórica» de los siguientes (*Ibid.*). No en vano llevó, en la edición original de 1944, el título que después pasó a ser el título del libro. Pero, ¿qué significa realmente esta tesis?

1. El mito es ya Ilustración o En el principio era el dominio

En una de las conferencias que Horkheimer dio en la Columbia University el mismo año de la aparición de los *Fragmentos* y que más tarde se convertirían en el cuerpo de su *Eclipse of Reason* (1947) —traducida al alemán y conocida desde entonces como *Crítica de la razón instrumental* (1967)— hallamos la clave para la comprensión de esta primera tesis: «La enfermedad de la razón —escribe Horkheimer— radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza»⁸. Es decir, la Ilustración nace bajo el signo del dominio. Su objetivo fue, desde un principio, «liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores» (p. 59). Y su programa: «el desencantamiento del mundo» (*Ibid.*) para someterlo bajo su dominio. La Ilustración disuelve los mitos e introniza el saber de la ciencia, que no aspira ya a «la felicidad del conocimiento» (p. 60), a la verdad, sino a la explotación y al dominio sobre la naturaleza desencantada. En el proceso de Ilustración el conocimiento se torna en poder y la naturaleza queda reducida a «pura materia o sustrato de dominio» (p. 65). La Ilustración opera según el principio de identidad: no soporta lo diferente y desconocido. Y ello marca el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que termina reduciendo todo a la «pura inmanencia» (p. 70). La Ilustración se relaciona con las cosas «como el dictador con los hombres» (p. 64): las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas. En este proceso, la «mimesis» (p. 66) es desplazada por el dominio, que ahora se convierte en «principio de todas las relaciones» (p. 64).

Pero esta «enfermedad de la razón», esta querencia de la Ilustración al dominio, que ha determinado el curso de la entera «civilización europea» (p. 68), está presente ya —según la tesis— en el mito mismo. En el mito hay ya un momento de Ilustración, mejor, el mito es ya el primer estadio de la Ilustración: «Los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta» (p. 63). En ellos late ya la aspiración al dominio. Los mitos, en efecto, querían «narrar, nom-

8. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, 184 (citare por esta edición, aunque no siempre me atendré a la traducción).

brar, contar el origen» y, por tanto, «explicar» (p. 63), es decir, en definitiva, controlar y dominar, tal y como se hace explícito con el paso del mito a las mitologías, de la narración a la doctrina, de la contemplación a la racionalización. Se impone la lógica discursiva, el cálculo. La «sustitución en el sacrificio» (p. 65) es ya un paso en ese sentido. Al final, «el mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad» (p. 64).

El proceso de Ilustración es, pues, un proceso de «desencantamiento del mundo» que se revela como un proceso de progresiva racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo el signo del dominio, del poder. En cuanto tal, este proceso, que quiso ser un proceso liberador, estuvo viciado desde el principio y se ha desarrollado históricamente como un proceso de alienación, de cosificación.

2. La Ilustración recae en mitología o La venganza de la naturaleza

Esta segunda tesis parece, de entrada, contradecir la anterior, pero en realidad no es sino la otra cara de la misma. La Ilustración se inició bajo el signo del dominio y de la *reductio ad hominem* (cf. p. 62) y ha aplicado con tal furia y consecuencia estos principios que el proceso de la entera civilización europea, dominado por ella, ha terminado por eliminar no sólo el mito, sino todo «sentido» que trascienda los hechos brutos: «En el camino de la ciencia moderna —escriben Horkheimer y Adorno— los hombres renuncian al sentido» (p. 61). Con lo cual, la Ilustración misma ha caído víctima de su propia lógica reductora y ha retornado a la mitología, a la necesidad y la coacción de la que pretendía liberar a los hombres. Horkheimer y Adorno lo expresan con gran fuerza en uno de los pasajes más logrados de la *DI*: «La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista... Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología» (p. 67). La recaída de la Ilustración en mitología es la recaída del espíritu, que emergió con ella, bajo el dominio ciego de la naturaleza. Ésta se venga así de la explotación a que ha sido sometida por el hombre en el exterior y de la represión que ha sufrido en el interior del mismo sujeto, configurado según el principio de la autoconservación y el do-

minio. En definitiva, la naturaleza se rebela y se venga por haber sido *olvidada* por el espíritu en el proceso de Ilustración, que, por lo mismo, ha sido al mismo tiempo un proceso de alienación, de cosificación. En el inicio de este proceso —dicen Horkheimer y Adorno en uno de los aforismos en la última parte de la *DI*— hubo «una pérdida del recuerdo» (p. 275) que lo hizo posible. En el fondo, concluyen, «toda reificación es un olvido» (*Ibid.*)

Ésta es, en síntesis, la tesis de la *DI*, su «base teórica», su contenido. Los cuatro ensayos que siguen no añaden ningún contenido nuevo; sólo tienen la función de «verificar» la tesis básica en la realidad histórica. Los dos primeros, de forma directa y expresa. En ellos se pone de manifiesto la «dialéctica de la Ilustración» en dos momentos históricos claves de la civilización europea: la Ilustración griega (representada por la *Odisea* de Homero) y la Ilustración moderna (reflejada en la obra de Sade). Los dos capítulos siguientes recogen material de dos proyectos de investigación del Instituto de Investigación Social sobre dos fenómenos de la realidad político-social de aquel momento, en los que la «dialéctica de la Ilustración» se manifestaba en toda su crudeza: la cultura de masas (en la sociedad avanzada de Estados Unidos) y el antisemitismo (a uno y otro lado del océano). Por último, en el libro se recogen una serie de aforismos que contienen ráfagas de pensamiento sobre puntos o destellos de la dialéctica de la Ilustración y son, a la vez, esbozos de lo que podría ser aquel «concepto positivo» de Ilustración (p. 56) que Horkheimer y Adorno pretendían justamente preparar con su *DI* y que expresamente anuncian como una «antropología dialéctica» (p. 57). Los aforismos cierran, pues, el libro enlazando con el prólogo donde se explicitaba ese objetivo que en ellos sólo quedaba esbozado. Más allá de estas relaciones entre los ensayos que la componen, la *DI* no contiene otra unidad. Conscientemente quisieron sus autores, por eso, que apareciera bajo el título de *Fragmentos filosóficos*.

II. LA DIALECTICA DE LA ILUSTRACION, ¿UN TEXTO PELIGROSO?

La historia de este texto fragmentario, como la de todo gran texto, forma parte de su propio contenido. Es una historia «afectada» por la dialéctica de la Ilustración. Horkheimer y Adorno entregaron su texto al público con extrema precaución. La primera edición fotocopiada no estuvo motivada, ciertamente, por razones económicas. Los quinientos ejemplares de la misma fueron cuidadosamente distribuidos. Desde

luego, sus autores no pretendieron la gloria con este texto; más bien todo lo contrario: hicieron, sobre todo Horkheimer, cuanto estuvo en su mano para limitar su difusión e incidencia.

En 1955 estaba ya preparada la traducción italiana, a la que dieron su consentimiento; pero, como se dijo, no apareció hasta 1966. Las razones de esta dilación no fueron tampoco de tipo económico, sino de contenido. Estaban en juego una serie de correcciones que, como expondremos más adelante, los autores, en especial Horkheimer, consideraban necesario introducir en el texto original. Parece ser que éste era un texto peligroso, expuesto a malinterpretaciones que pervertirían gravemente su sentido. De otro modo resulta difícil explicar las fuertes reservas con que sus autores, una vez más sobre todo Horkheimer, accedieron a entregarlo al gran público. Hasta principios de los años sesenta quedaban, como se dijo, ejemplares de la edición de 1947. Sólo a partir de esa fecha comenzó a pensarse en una reedición. En un informe preparado para ésta por F. Pollock, uno de los más estrechos colaboradores de Horkheimer, se expresa, sin duda, el sentir de los autores cuando se dice: «En conjunto llego a la triste conclusión de que el contenido de la *Dialéctica* no es apropiado para una difusión masiva»⁹.

Estas reservas crecieron aún más cuando, avanzada la década de los sesenta, algunos textos de Horkheimer, anteriores a la *Dialéctica*, se convirtieron clandestinamente en fuente de inspiración del movimiento estudiantil radicalizado, frente al cual él, por esa misma razón, se mostró en todo momento crítico y distante¹⁰. Antes de dar el visto bueno a la publicación de aquellos textos, tomados de sus famosos artículos de la década de los treinta en la *Revista de Investigación Social*, quiso que llegara al público la traducción alemana de su *Eclipse of Reason*, lo que sucedió en 1967 bajo el título conocido de *Crítica de la razón instrumental*. Era importante para él que aquellos textos de los años treinta se leyeran, en la nueva situación, a la luz de estas «reflexiones sobre la razón»¹¹. Cuando un año más tarde permite, al fin, su publicación, le antepone un prólogo donde confirma expresamente sus reservas, manifestadas tres años antes en carta a la editorial¹², a

9. Citado por el editor de las *Obras completas* de Horkheimer, G. Schmid Noerr: «Nachwort des Herausgebers», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Fischer, Frankfurt a. M., 1987, 449.

10. Cf. la detallada exposición de R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, DTV, München, 1986, 692 s.

11. Como dice expresamente en el prólogo (cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 9).

12. Publicada al comienzo del segundo volumen que recogía los artículos (cf. M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, ed. por A. Schmidt, vol. II, Fischer, Frankfurt a. M., 1968, VII-XI).

que su lectura se haga ignorando la «dialéctica de la Ilustración», lo que llevaría a liquidar la, ya seriamente amenazada, libertad por la que aquellos artículos se escribieron. Los textos se publicaban, por ese motivo, como «una documentación»¹³. El prólogo hizo época, desatando las iras de los más radicales. Pero para Horkheimer estaba en juego «la verdad»¹⁴, y ceder ahí hubiera significado ceder a la lógica niveladora y reductora de la Ilustración, que él mismo había denunciado en la *DI*. Y, por este mismo temor, sólo un año más tarde, en 1969, accedió a dar luz verde a la reedición de esta última, anteponiéndole también un prólogo que reproducía casi literalmente algunos pasajes del mencionado prólogo a los artículos: en concreto, justamente aquellos en los que expresaba sus reservas ante una lectura no dialéctica del texto, una lectura que, llevada por la lógica de la Ilustración en él denunciada, terminara liquidando la Ilustración misma, y con ella la frágil libertad que aún quedaba en la sociedad ilustrada: «Lo que importa hoy es preservar la libertad, extenderla y desarrollarla, en lugar de acelerar, igual a través de qué medios, la marcha hacia el mundo administrado» (*infra*, p. 50).

La actitud de temor y reserva de Horkheimer, que a tantos ha irritado, muestra, pues, que el texto de la *DI* era un texto problemático, un texto que se prestaba a equívocos y, en ese sentido, un texto peligroso. Adorno era también plenamente consciente de ello, y sin embargo no mostró tantas reticencias ante su publicación, incluso ante su publicación íntegra, sin correcciones. ¿A qué obedecía esta diferencia de actitud ante el texto de la *DI*? Sin duda, el temor a las repercusiones políticas de la obra, que a su vez comportarían consecuencias económicas para el Instituto, jugó en Horkheimer en todo momento un papel no despreciable. La razón última, sin embargo, estaba para él en el texto mismo, en el alcance de la crítica a la Ilustración. Y este temor lo compartía también Adorno, pero en menor o, al menos, en diferente medida, debido, como veremos, a su diferente posición filosófica¹⁵. La recepción y la repercusión histórica de la *DI* muestran, sin embargo, que la problemática de la misma se refleja mejor en las zozobras de Horkheimer que en la serenidad de Adorno con respecto al texto.

13. M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, vol. I, Fischer, Frankfurt a. M., 1968, XII (recogido ahora en el volumen *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 9-14, aquí 12).

14. *Ibid.*

15. Aunque en una carta a Marcuse, en 1962, manifiesta, en efecto, que también él comparte el temor de Horkheimer a una lectura no dialéctica de *DI*, refiere sus reservas sobre todo a los pasajes que atañen a la religión oficial. Son reservas, por tanto, motivadas más por razones de seguridad que por el alcance de la crítica a la Ilustración efectuada en aquella (cf. el fragmento en cuestión de esa carta, citado por G. Schmid Noerr, o. c., 449).

La *DI*, es verdad, no incidió directamente en el curso de los acontecimientos que protagonizaron el «gran rechazo», tan temido por Horkheimer. Pero las obras de Marcuse *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, que lo inspiraron, descansaban en la *Dialéctica* y no hacían sino sacar algunas de sus consecuencias más radicales. Con todo, los temores de Horkheimer no se confirmarían tanto en aquel radicalismo cuanto, más tarde, en la corriente de signo contrario que, como anotamos anteriormente, ha invadido nuestro presente amenazando arrastrar consigo a la Ilustración misma: en el movimiento neoconservador contrailustrado y en la superación no dialéctica, posmoderna, de la modernidad. El peligro de esta doble traducción no dialéctica de la *DI* fue desde un principio más real que el temido radicalismo del Mayo del 68. De hecho, la recepción de la *DI* ha coincidido en señalar, incluso desde perspectivas opuestas, que esta obra significó, cuando menos, un punto de inflexión en el desarrollo de la *TC*, tras el cual se imponía un alto en el camino, un cambio de rumbo o, incluso, un nuevo comienzo. Y esta sospecha no pasó, seguro, desapercibida para el propio Horkheimer. ¿No habían ido demasiado lejos en su crítica a la Ilustración? ¿Se podía aún hablar de *dialéctica* o había que hablar más bien de *aporía* de la Ilustración, como ellos mismos reconocen en el prólogo? El debate estaba servido.

III. DIALECTICA DE LA ILUSTRACION: DE LA TEORIA CRITICA A LA FILOSOFIA (NEGATIVA) DE LA HISTORIA

El significado y el alcance de la *DI* se revelan en toda su fuerza cuando esta obra se confronta con el proyecto original de *TC* que Horkheimer diseñó en el umbral de los años treinta y trató de llevar a cabo a lo largo de toda la década, e incluso en los primeros años cuarenta, justamente hasta la aparición de la *DI*. La posición filosófica de Adorno, previa a la elaboración de la *DI*, era, como he anotado, distinta, de tal modo que no sólo no sufrió, como la de Horkheimer, un impacto de ruptura con la aparición de la *DI*, sino que, como veremos, se vio más bien confirmada por ella. Esta diferencia de posiciones filosóficas previas de los autores de la *DI*, sobre la que ha llamado la atención la investigación más reciente¹⁶, es sumamente importante para poner de relieve el sentido de esta obra.

16. Cf. el decisivo estudio de H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt a. M., 1978. Especial hincapié ha hecho sobre esta diferencia J. Habermas, ya en *Teoría de la acción comunicativa* [1981], vol. I, Taurus, Madrid, 1987, 466 n. 61 y 474 s., pero sobre todo

La recepción de la misma coincide, como dije, en señalar que con ella se da un giro, incluso una ruptura, en la TC de Horkheimer¹⁷. Algunos llegaron a ver en ella una negación, una autocritica radical de la propia TC¹⁸. Por el otro extremo, no faltó quien detectó en ella un retorno a las «raíces premarxistas» de la TC¹⁹. La crítica mejor fundada, en cambio, sostiene también la tesis de la ruptura, pero descubre igualmente continuidades de fondo, líneas de fuerza que enlazan con la primera TC y que en modo alguno quedaron negadas en la DI²⁰. Actualmente, la investigación sobre la Escuela de Frankfurt ha vuelto a poner de relieve la ruptura que supone la DI con respecto al proyecto original de la TC, pero confiere a esta ruptura —y a la obra como tal— un significado paradigmático para la comprensión y la actualización de la intención emancipadora de aquel proyecto. H. Dubiel ha expresado certeramente esta nueva valoración: «Este libro... marca tanto el más elevado nivel de desarrollo de la Teoría Crítica de la Sociedad, que determina toda la historia posterior de su influjo, como también, en cierto sentido, su final. Su más elevado nivel de desarrollo, en cuanto que muchos viejos motivos de la Teoría Crítica de la Sociedad se vuelven transparentes sólo retrospectivamente, a la luz de esta obra. Y su final, en la medida en que el núcleo filosófico de la Teoría se hace aquí tan preponderante que su cáscara científico-social se disuelve. La Teoría Crítica de la Sociedad se convierte en una Filosofía de la Historia»²¹. ¿Qué significan, en concreto, estas continuidades y esta ruptura?

en «Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes», en A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M., 1986, 163 s., que recoge lo fundamental del citado *Nachwort* a la edición de 1985 (cf. n. 1). Ver también A. Wellmer, «Adorno, abogado de lo no idéntico», en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993, 137 s.

17. Cf. la detallada exposición de J. A. Estrada, *La Teoría Crítica de Max Horkheimer*, Universidad de Granada, Granada, 1990, 153 s. (con referencias bibliográficas).

18. En especial, la crítica conservadora: ver, por ejemplo, M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Berlin, 1969; G. Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg Br., 1970.

19. J. Muñoz, *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, 1978, 301.

20. Cf., por ejemplo, M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1989, cap. VIII. Sostiene fundadamente esta interpretación J. M. Mar-dones, desde su primer trabajo, pionero entre nosotros, sobre la Teoría Crítica de Horkheimer, *Dialéctica y sociedad irracional*, Bilbao, 1979, 109 s., hasta su estudio, igualmente pionero en nuestro panorama, sobre el Habermas del nuevo paradigma de la razón comunicativa, *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao, 1985, 43 n. 118. En esta misma línea también J. Rodríguez-Ibáñez, *El sueño de la razón. La Modernidad a la luz de la Teoría Social*, Taurus, Madrid, 1981, 101 s.

21. H. Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Juventa, München, 1988, 87. Ver también el importante trabajo de W. Bonss y N. Schindler, «Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus», en W. Bonss y A. Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt a. M., 1982, 31-66.

1. El proyecto de Teoría Crítica: introducir razón en el mundo

Horkheimer es, ante todo, un ilustrado. El objetivo de su esfuerzo intelectual —como, en su opinión, de la filosofía en general y de la filosofía moderna, ilustrada, en particular— lo cifró desde un principio, y repetidamente después, en «introducir razón en el mundo»²². Pero este objetivo respondía para él a una *experiencia* de base, de la que arrancaba aquel esfuerzo: la experiencia de la historia como historia de sufrimiento, como historia de la felicidad truncada, incumplida, de las víctimas y de la naturaleza²³. El esfuerzo del pensamiento, por introducir razón en el mundo adquiere por eso el sentido concreto de dar respuesta a esa «hipoteca» pendiente de la historia, de reconciliar esa pretensión incumplida de felicidad.

Los textos a los que acabo de hacer referencia están tomados de la tesis de habilitación de Horkheimer, su primer trabajo, que abre la década de los treinta. No por azar está dedicado justamente a la Filosofía de la Historia, y desde este primer trabajo queda trazada, aunque aún no definida, la perspectiva y la trayectoria de lo que sería posteriormente la TC. La filosofía no es un asunto meramente teórico, sino un asunto teórico-práctico: la filosofía —el pensamiento— ha de *hacerse historia* para cumplir su sentido, para reconciliar el derecho pendiente a la felicidad de sus víctimas. Desde este primer momento se sitúa, pues, claramente en la línea abierta por la dialéctica hegeliana de la historia, pero en la perspectiva crítico-materialista desde la que Marx invirtió esa dialéctica. En sintonía con el intento del denominado marxismo occidental de Korsch y Lukács de rescatar el dinamismo emancipador de la dialéctica marxiana ante el estancamiento dogmático de la II Internacional, por una parte, y el fracaso de la revolución proletaria en Centroeuropa, por otra, Horkheimer abre, sin embargo, un camino propio, que esboza en su lección inaugural, en 1931, como profesor ordinario de Filosofía Social y director del Instituto de Investigación Social: «La situación actual de la Filosofía Social y las tareas de un Instituto de Investigación Social»²⁴. La Filosofía Social —afirma en ella—, que tiene por objetivo realizar la filosofía, sólo es posible hoy, dada la complejidad de la realidad social y el nivel de desarrollo de las ciencias, a través de una conjunción y

22. M. Horkheimer, *Anfänge der Geschichtsphilosophie*, Fischer, Frankfurt a. M., 1971, 69.

23. Cf. *Ibid.*, 68.

24. «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, Fischer, Frankfurt a. M., 1972, 33-46.

compenetración de filosofía y ciencias sociales. La Filosofía Social debe superarse a sí misma y convertirse en «investigación social». Éste era el nuevo nombre de la *praxis* capaz de alumbrar una nueva sociedad, una sociedad humana. Y es lo que Horkheimer trató de materializar, a lo largo de la década, en su proyecto de *Teoría Crítica* en el Instituto de Investigación Social. Este proyecto tenía, pues, como ha subrayado Habermas, el sentido preciso —en línea con la más genuina intención marxiana— de una *autosuperación* de la filosofía en orden a su realización²⁵.

Muy otra era, en cambio, la postura filosófica de Adorno. Tan sólo unos meses más tarde tiene también él su lección inaugural, que dedica precisamente a «La actualidad de la filosofía»²⁶. El título mismo es ya sintomático. Es como el contrapunto a la propuesta de Horkheimer. No sólo no se trata de superar la filosofía en las ciencias sociales, sino de preservarla frente a ellas. La filosofía encierra una verdad que escapa a las ciencias. Ella está más cerca de la teología, si bien de una teología interpretada, como ya en W. Benjamin, en clave materialista²⁷. Nada tiene de extraño, por eso, que Adorno no se integrara en el Instituto en el período fecundo del trabajo interdisciplinar, sino sólo hacia finales de la década, justo cuando ese trabajo comenzaba a entrar en crisis. Y llama poderosamente la atención el hecho de que también a partir de esas fechas comienza a notarse un progresivo acercamiento de Horkheimer a la postura más netamente «filosófica» de Adorno, una progresiva «refilosofización»²⁸ de la TC. Horkheimer, sin embargo, no abandona, tampoco ahora, la idea de su proyecto original. Desde finales de la década trabaja intensamente, como refiere el mismo Adorno²⁹, en un «proyecto de dialéctica». Este dato ha llevado a más de uno a pensar que ya desde estas fechas trabajaba Horkheimer, en colaboración con Adorno, en el proyecto de la *DI*. Pero no es cierto. Como se desprende de un *Memorandum* de ese mismo año sobre la actividad del Instituto, se trataba aún del

25. Cf. J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 164.

26. Th. Adorno, «La actualidad de la filosofía» [1931], en *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, 73-102.

27. Este diferente punto de partida lo subrayan, sobre todo, J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 169 s.; A. Wellmer, «Adorno, abogado de lo no idéntico», cit., 136 s.; M. Jay, «Positive und negative Totalität», en W. Bonss y A. Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, cit., 67 s. La investigación más completa de este origen de la «dialéctica negativa» de Adorno es la de S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México-Madrid, 1981. R. Wiggershaus (o. c., 110 s.) rastrea la vena teológico-benjaminiana de esa trayectoria filosófica.

28. H. Dubiel (*Wissenschaftsorganisation*, cit., 51 s., 113 s., 125 s.) ha estudiado en detalle esta evolución.

29. En carta a Benjamin, en 1938 (cit. en G. Schmid Noerr, o. c., 431).

proyecto de una «lógica dialéctica», más concretamente, de una «doctrina materialista de las categorías»³⁰ que, al modo de la lógica de Hegel, pero en clave materialista-marxiana, pusiera las bases *teóricas* del proyecto original de la TC, proyecto que sólo quedó esbozado en el artículo de algún modo programático «Teoría tradicional y Teoría Crítica», de 1937. Horkheimer piensa, pues, en la fundamentación filosófica de su proyecto de investigación social, (aún) no en la *DI*.

2. Bajo la presión de la barbarie: el paso hacia Dialéctica de la Ilustración

El año 1941 marca la cesura. En abril de ese año Horkheimer deja Nueva York y se traslada a California. Era bastante más que un mero cambio de residencia. Atrás quedaban el Instituto de Investigación Social y su equipo de investigadores. Se inicia una *nueva* etapa en su pensamiento. Y, como las anteriores, se inicia con una *experiencia* histórica determinante: Horkheimer se ve abrumado por el avance de la barbarie nazi, por la perversión del socialismo en el estalinismo y por la asombrosa capacidad integradora y manipuladora de la cultura capitalista en la sociedad avanzada norteamericana. El horizonte, ya de por sí frágil, de esperanza en un cambio sustantivo hacia una sociedad humana se cierra para él. Las condiciones históricas sobre las que apoyaba su proyecto de TC se desvanecían³¹. El decurso histórico no apuntaba ciertamente hacia el reino de la libertad, sino más bien en dirección contraria: hacia la barbarie. De ahí arranca el nuevo pensamiento de Horkheimer. Como anota certeramente Wiggershaus, su interés «se desplaza definitivamente de la teoría de la revolución fallida a la teoría de la fallida civilización»³².

Antes de comenzar a trabajar estrechamente con Adorno, Horkheimer elabora, entre 1941 y 1942, dos textos que reflejan ya perfectamente la *nueva* etapa en su pensamiento. Dos textos: «Estado autoritario» y «Razón y autoconservación», que, sintomáticamente, se publicarían —también en edición privada—, junto con un trabajo de Adorno, en un volumen de homenaje a W. Benjamin, víctima ya

30. «Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung» [1938], en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Fischer, Frankfurt a. M., 1985, 156 s. Cf. la referencia de Horkheimer y Adorno a este escrito en el prólogo de 1944 (*infra*, 57 n. **).

31. H. Dubiel (*Wissenschaftsorganisation*, cit., 113 s., 125 s.) ha estudiado en detalle este derrumbe y sus consecuencias para el proyecto de TC.

32. R. Wiggershaus, o. c., 347. En una carta de Adorno a Horkheimer, en esa misma fecha, se habla no sólo del «proyecto de la dialéctica», sino ya explícitamente de la *Dialéctica de la Ilustración* (cf. *Ibid.*, 348).

La catástrofe

de la barbarie, en el que se sacaban igualmente a la luz sus famosas *Tesis sobre Filosofía de la Historia*, que H. Arendt logró rescatar en París e hizo llegar a Adorno en junio de 1941. La visión de la historia que finalmente se le *impone* a Horkheimer coincide ya con la que articulan las famosas *Tesis*: la historia como catástrofe, como historia natural; el progreso como regreso. A Adorno no hizo falta que se le *impusiera* esta visión; la compartía con Benjamin desde hacía tiempo³³.

Sustancialmente, y para el análisis que aquí nos ocupa, dos son los pasos que Horkheimer da en estos textos en dirección a la *DI*. De una parte, en «Estado autoritario», Horkheimer se adhiere a la tesis de su amigo F. Pollock³⁴ sobre el capitalismo de estado, tesis que ve en el fascismo no tanto la culminación del capitalismo monopolista (y por tanto del liberalismo), sino más bien un estado tendencialmente nuevo, en la medida en que en él el principio del dominio se desliga de la esfera económica y se impone directamente; y, en cuanto tal, un estado en transición hacia un «estatismo integral», que históricamente había entrado ya en escena en el «socialismo de Estado». Éste aparecía, así, como «la forma más consecuente de Estado autoritario»³⁵. Con esta tesis, Horkheimer abandona el terreno del análisis marxista, asumiendo el «primado de la política» sobre la economía³⁶; y se cierra, además, todo horizonte de posibilidad *histórica* de salida de la barbarie³⁷. Por otra parte, en «Razón y autoconservación», Horkheimer amplía ya su crítica a la razón burguesa en una crítica a la razón como tal en tanto que razón configurada desde sus orígenes («el pensamiento —recuerda— nace en las ciudades»³⁸) por los principios de autoconservación y dominio, que terminan por liquidar al sujeto (al «sí mismo»/ *Selbst*) que se pretendía conservar. Con ello, Hork-

heimer adelanta ya la tesis central tanto de la *DI* como de su *Crítica de la razón instrumental*.

El terreno estaba, pues, con estos dos pasos perfectamente preparado para el nuevo pensamiento. Horkheimer compartía ya la filosofía negativa de la historia de Benjamin y Adorno. ¿Significaba esta visión nada más que una ruptura con el proyecto original de la *TC*? ¿No se trataría, más bien, de una visión que la *TC* se vio *obligada* a asumir, en aquella situación, justamente para ser *fiel* a su original intención emancipatoria? Este último interrogante abre, creo, una perspectiva desde la que es posible iluminar mejor el significado de la *DI*.

3. De la crítica a la modernidad burguesa a la filosofía negativa de la historia

El giro radical en la visión de la historia que se inicia en los textos comentados de Horkheimer y se consuma en la *DI* significa, ciertamente, que, ante la experiencia de la barbarie real, Horkheimer se vio obligado a abandonar su confianza, ya de por sí crítica y quebradiza, en la dialéctica positiva de la historia del materialismo marxiano y terminó por aceptar, con Adorno, la lógica histórica de signo contrario que M. Weber había trazado en sus estudios sobre la modernidad como proceso de racionalización³⁹. Sin citarlo una sola vez en el capítulo básico de la *DI*, la interpretación crítica y pesimista que Horkheimer y Adorno hacen en ella del proceso histórico de la Ilustración coincide, efectivamente, con el diagnóstico de Weber: «El programa de la Ilustración —escriben— era el desencantamiento del mundo» (*infra*, p. 59). Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber: la modernidad, la Ilustración, es un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que comporta, a la vez, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la razón, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad⁴⁰. Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber, pero no su valoración. El final al que el proceso de la modernidad conducía —el «mundo enteramente ilustrado» (*Ibid.*)— se presentaba también a los ojos de Weber como negativo, como «férreo estuche»⁴¹, pero era asumido por él, estoicamente, como un dato de la misma razón fun-

33. De 1932 data su conferencia sobre «La idea de la historia natural» (en *Actualidad de la filosofía*, cit., 103-134) en la que ya bebe expresamente de la fuente de Benjamin. Ver S. Buck-Morss, o. c., 102 s.

34. Cf. F. Pollock, «State Capitalism» y «Is National Socialism a New Order?», ambos en *Studies of Philosophy and Social Science*, IX, 1941, recogidos ahora, en alemán, en el volumen *Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialwissenschaft (1939-1942)*, ed. por H. Dubiel y A. Söllner, Frankfurt a. M., 1984.

35. M. Horkheimer, «Autoritärer Staat», en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, cit., 300.

36. Primado que se reflejará en *DI*, como veremos, en la «teoría de los Rackets», los grupos dirigentes que ejercen el principio de dominación en el capitalismo de Estado.

37. Este *impasse* fue rechazado por F. L. Newmann y O. Kirchheimer, quienes sostuvieron, frente a Pollock, la tesis marxista del capitalismo de Estado. Cf. la detallada exposición de ambas posturas y de sus consecuencias en F. Colom, *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Anthropos, Barcelona, 1992.

38. M. Horkheimer, «Vernunft und Selbsterhaltung», en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, cit., 320.

39. Cf. especialmente su «Introducción» a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Madrid, 1973.

40. Cf. la detallada exposición del análisis weberiano en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, cit., 213 s., 439 s.

41. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, vol. 1, Orbis, Barcelona, 1985, 258.

cional. Para Horkheimer y Adorno, en cambio, este dato constituía la tragedia, la «calamidad» (*Ibid.*) que punzaba su pensamiento a la búsqueda de la raíz de semejante perversión. Aceptaban su diagnóstico, pero no su pesimismo, al que más bien consideraban un paso más «en el camino de la abdicación de la filosofía y de la ciencia en su empeño por determinar el fin del hombre»⁴². Y es que Horkheimer y Adorno leen a Weber desde la tradición de la que vienen y en cuya realización histórica consistió el proyecto de la TC: la tradición misma de la Ilustración, mediada en la dialéctica marxiana de la historia. Horkheimer y Adorno leen a Weber, en efecto, de la mano de Lukács, quien a su vez había interpretado el proceso de racionalización de Weber en clave marxista como proceso de *reificación*⁴³. Desde este marco categorial, Horkheimer y Adorno aceptan el diagnóstico de Weber, pero denuncian al mismo tiempo la razón o racionalidad funcional como razón «truncada», parcial, cosificadora. Con Lukács, y a distancia ya de Marx, Horkheimer y Adorno ven además implicadas en este proceso de cosificación —y justamente debido a esa instrumentalización de la razón— a las mismas ciencias positivas, en otro tiempo instancias emancipadoras. Pero, a la vez, frente al optimismo objetivista de Lukács y de la dialéctica marxiana (y, por supuesto, en directa oposición al optimismo idealista de la dialéctica hegeliana), Horkheimer y Adorno se ven llevados por la experiencia histórica de la que arrancaba su pensamiento a tomarse absolutamente en serio el diagnóstico weberiano: del proceso imparable de racionalización no se salva ninguna esfera, tampoco la esfera de la subjetividad. Los estudios empíricos que el Instituto llevaba a cabo sobre «la personalidad autoritaria» y el antisemitismo confirmaban, en efecto, que la subjetividad había sido igualmente arrollada por el torbellino. La lógica de la dialéctica histórica se impone, sin posibilidad de resistencia, en dirección a la falsa totalidad, a la barbarie.

La *DI* —y la *Crítica de la razón instrumental*— es el intento de dar razón de este fiasco histórico de la Ilustración, de bucear en sus raíces, con absoluta honradez. Y en este intento, Horkheimer y Adorno se encontraron ya solos, a distancia de Weber, por una parte, y a distancia de Hegel, Marx y Lukács, por otra, aunque, eso sí, llevados

42. Como deja claramente sentado Horkheimer en la única cita que hace de Weber en su *Crítica de la razón instrumental*, cit., 18, nota 2. No es, pues, «igual» el pesimismo del diagnóstico de Weber que el de la crítica de Horkheimer y Adorno: en este sentido matizaría, por mi parte, la apreciación de C. Thiebaut en su apretada, pero certera, exposición del significado de *DI* en el desarrollo de la TC: «La Escuela de Frankfurt», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. III, Grijalbo, Barcelona, 1989, 471.

43. En su *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1969, 89 s.

- por el impulso emancipador de estos últimos. En esa búsqueda, los autores de la *DI* ampliaron y radicalizaron el concepto de cosificación de Lukács (y, con él, el de racionalización de Weber), más allá del modo de producción capitalista, a la entera historia de la razón, de la civilización occidental. El resultado de su búsqueda fue, en efecto, que ese proceso grandioso de Ilustración ha estado viciado desde sus orígenes, en aras de la autoconservación, por una querencia al *dominio* (*Herrschaft*), que ha ido comprometiendo en cada avance su propio sentido, liquidando a su paso —relegando al *olvido*— cuanto no se dejaba reducir a material de dominio, hasta terminar destruyendo a la Ilustración misma en la actual falsa totalidad (cf. *infra*, pp. 61 s.)⁴⁴. ¿Qué significan esta ampliación y radicalización de la crítica a la Ilustración?

Con este veredicto, Horkheimer y Adorno dejan, ciertamente, el suelo de la crítica de la economía política, es decir, el suelo de la crítica *marxiana* a la ideología, y entran en el terreno de la crítica *radical* de Nietzsche a la razón occidental. «Ya no indica el camino Marx —escribe con razón Habermas— sino Nietzsche. No la teoría de la sociedad, alimentada de historia, sino una crítica radical de la razón, denunciadora de la unión de razón y dominio, es la que puede explicar la caída en la barbarie»⁴⁵. El primer proyecto de TC deja paso aquí, efectivamente, como señala la crítica, a una «filosofía (negativa) de la historia». Y este paso significa, sin duda también, una verdadera «ruptura» con el proyecto de la TC. De hecho, a partir de esta reflexión el proyecto de investigación social o «materialismo interdisciplinar» del Instituto quedó prácticamente truncado. Los trabajos de investigación aún pendientes, como, por ejemplo, la investigación sobre el antisemitismo, siguieron su ruta independientemente de la reflexión sobre el mismo tema en la *DI*. Ésta no se construía dialécticamente sobre la base de la investigación empírica, sino desde su propia autonomía, a lo sumo sobre un análisis de documentos literarios, más que estrictamente históricos, como la *Odisea* y la *obra literaria* de Sade⁴⁶.

De «ruptura», sin embargo, sólo se puede hablar, como he indicado ya, con respecto a la TC de Horkheimer, no con respecto a la filosofía de Adorno. Aquel proyecto de autosuperación de la filosofía en investigación social es abandonado en la *DI*, como explícitamente

44. En ésta —escribía ya Horkheimer en *Razón y autoconservación*— la razón y la Ilustración se revelan abiertamente y se afirman como «su propia liquidación» (cf. *Gesammelte Schriften*, vol. 5, cit., 339).

45. J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 168.

46. Como ha puesto de relieve R. Wiggershaus, o. c., 367 s.

reconocen sus autores al comienzo mismo del prólogo de 1944/47 (*infra*, p. 51). Y en su lugar llevan a cabo una crítica a la razón/Ilustración, a la entera civilización occidental, que, en efecto, por momentos adquiere rasgos de una crítica *total*. ¿Cómo interpretar esta radicalización?

Es innegable que nos hallamos, como acertadamente señaló una de las mejores críticas⁴⁷, ante un proceso de «refilosofización» de la TC, ante «una radicalización filosófica de la crítica al capitalismo» que no comportó al mismo tiempo «un desarrollo científico de la teoría marxiana en cuanto teoría empírica de la sociedad con intención práctica». En esa medida se puede y se debe hablar, con razón, de *ruptura* con aquel proyecto de TC⁴⁸. Pero pienso que esta ruptura no es *sustancial*, si por tal se entiende una que rompiera con los contenidos y, sobre todo, con la intención emancipadora de la primera TC. Excelentes conocedores e intérpretes de ésta han podido documentar convincentemente cómo la crítica a la Ilustración en la DI no sólo no contradice a la crítica de la TC a la filosofía burguesa, sino que es incluso anticipada por ella precisamente en la crítica a su reducción instrumental a la autoconservación y al poder⁴⁹. La novedad de la ruptura —y su auténtico *punto débil*— está en el peligro de «ontologización» de la crítica a la Ilustración, que acerca a la DI peligrosamente a la dialéctica hegeliana, no invertida, como en la dialéctica marxiana, sino tan sólo cambiada de signo: hacia una «dialéctica negativa» o filosofía negativa de la historia que conduce, por lógica inflexible, a una *aporía* difícil de salvar⁵⁰. Lo que en la TC era una limitación *histórica* de la Ilustración es incrustado aquí de tal modo en la *estructura* misma o configuración interna de la razón que la crítica

↓
m. c. r. l.

47. A. Wellmer, *Teoría Crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979, 154; cf. también Id., «Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el "giro lingüístico" de la teoría Crítica» [1977]: *Isegoría* 1 (1990), 28 s.

48. En el sentido en que la ha caracterizado la crítica más reciente, y también más fundada, de, por ejemplo, H. Dubiel, R. Wiggershaus, J. Habermas, etc., en los trabajos citados.

49. Es decir, en el mismo sentido de la crítica en *Razón y autoconservación*: «Desde Descartes —escribía allí Horkheimer— la filosofía burguesa ha sido un único intento de ponerse como ciencia al servicio de la forma de producción dominante, contrariado sólo por Hegel y semejantes» (M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, cit., 339). Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, cit., 415, donde remite justamente a la tesis de habilitación de Horkheimer, de la que partíamos en esta contraposición. Ver igualmente A. Wellmer, *Teoría Crítica*, cit., 147, donde muestra cómo «la crítica de la razón instrumental viene a ocupar tendencialmente el lugar de la crítica de la economía política». (En la traducción se dice «tendenciosamente» en lugar de «tendencialmente». Es evidente que se trata de un notable error.) G. Schmid Noerr («Nachwort des Herausgebers», cit., 432 s.) sostiene la misma idea de continuidad a través de la ruptura.

50. Cf., por ejemplo, el aforismo «Para una Filosofía de la Historia» en la última parte de la DI (*infra*, 266 s.).

cierra toda posibilidad de salida *histórica* a la crisis y sólo permite una salida de la historia como tal, una ruptura transcendente con el *continuum* de la historia entendida como catástrofe, en la línea de Benjamin⁵¹. Esta «ontologización» o «antropologización» de la crítica a la Ilustración no sólo hacía superfluo el proyecto de investigación empírica de la TC —lo que explica que tal proyecto se viniera abajo⁵²—, sino que lo hacía imposible. Se trataba de una ruptura teórica, es decir, de una ruptura con el «marco categorial» (la dialéctica marxiana) sobre el que descansaba, y en su lugar se introdujo una filosofía negativa de la historia que no hacía viable su continuación. De ahí, de esa *aporía*, arrancó, por eso, el esfuerzo de la segunda generación de la Escuela, en especial el de Habermas.

IV. LA APORIA: ¿CRITICA TOTAL A LA ILUSTRACION?

La *aporía* en que queda atrapada la DI tiene que ver con uno de los dos motivos o dos *líneas de fuerza* que atraviesan el texto de esta obra: la autodestrucción de la Ilustración. La radicalización que experimenta aquí la crítica a la Ilustración es realmente desconcertante y paradójica: la crítica se hace tan radical que mina su propia base, su misma condición de posibilidad. Si, en efecto, la entera historia de la racionalidad occidental es al mismo tiempo un proceso de derrumbe de la razón y de regreso al mito, la crítica ideológica, la crítica como tal, pierde la instancia utópica, «el potencial de razón de la cultura burguesa»⁵³, con el que confrontaba la realidad y la criticaba, exigiendo y posibilitando su realización. Al radicalizar de este modo la crítica se excluía, pues, la posibilidad de ilustrar a la Ilustración sobre sí misma, es decir, la posibilidad de ejercerse como tal. → no puede ha

Evidentemente, esta *aporía*, esta «contradicción realizativa» (per-

51. Ver especialmente J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 168 s.; A. Wellmer («Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración», en A. Giddens y otros, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, 79 s.) habla por eso, con razón, de recaída en la negación abstracta o, lo que es lo mismo, en el «utopismo» de signo negativo. «La libertad —había señalado ya anteriormente (cf. «Comunicación y emancipación», cit., 29)— se transforma ahí en una categoría escatológica.» En este punto —en el que todas coinciden— nada habría que objetar a las críticas anteriormente mencionadas. El peligro de «ontologización» fue señalado por J. Rodríguez-Ibáñez, quien al mismo tiempo reclamaba, con visión certera, una lectura también «crítica» de DI para captar su genuino sentido (cf. o. c., 106 s.).

52. Las «tendencias históricas observables» perdieron, como bien señala Habermas (*Bemerkungen*, cit., 168), «todo serio interés». Ello explica también que toda referencia a una continuación de la investigación en curso fuera eliminada de DI ya en la edición de 1947 (cf. sobre todo *infra*, 57 n. **; ver también 212 n. *).

53. J. Habermas, *El discurso*, cit., 148.

formativa)», como la ha denominado Habermas⁵⁴, no pasó desapercibida a los autores de la *DI*. Muy al contrario, Horkheimer y Adorno fueron plenamente conscientes de ella y no la eludieron en ningún momento. Les iba en ello nada menos, como dejaron sentado explícitamente en el prólogo (*infra*, p. 53), que el impulso ilustrado-emancipador que movía todo su pensamiento: «No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado». No eludir la *aporía*, mantenerse en ella sin huir hacia salidas irracionales, era justamente lo que distinguía su crítica de la crítica *conservadora* a la razón occidental, en aquellas fechas tan pujante⁵⁵.

El discurso de la *DI*, efectivamente, irrita y desconcierta por su radicalidad y porque no rehúye formulaciones paradójicas. Sus autores, especialmente Horkheimer, fueron los primeros en señalar su «dificultad» y peligrosidad⁵⁶. ¿A qué respondía este radicalismo? No, ciertamente, al puro capricho. La radicalidad se les impuso desde la misma realidad dramática que denunciaban en la *DI*. En una carta a P. Tillich, en 1942, expresa Horkheimer con gran fuerza esta *exigencia* de la realidad: «Al eliminar la oración subordinada, que relativiza la mutilación de la humanidad, la filosofía confiere al horror el carácter de absoluto que emerge del mismo... La ciencia echa mano de la estadística; al conocimiento le es suficiente *un* campo de concentración»⁵⁷. Esa radicalidad en la expresión obliga, por eso, a una lectura crítica de la *DI*. No es cierto que sus autores, llevados de esa radicalidad, fueran completamente ciegos para los signos *positivos* de la Ilustración en medio de la noche de la barbarie. El tema les preocupó, sin duda, sobre todo —una vez más— a Horkheimer. En un *Memorandum* de 1942, que recoge el «plan general» de la obra, se pide expresamente que «los rasgos liberadores de la Ilustración» sean elaborados lo mismo que los represivos⁵⁸. Y se habla incluso —en la línea del proyecto de la *TC*— del «trabajo interdisciplinar» del que debe surgir el texto. Pero al final se impuso la visión de la filosofía negativa de la historia.

54. *Ibid.*, 150. Esta *aporía* se ha convertido en uno de los puntos fuertes de la investigación y de la crítica más reciente, cercana a Habermas: A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 150 s.; H. Dubiel, *Kritische Theorie*, cit., 91 s.; R. Wiggershaus, o. c., 370 s.

55. Entre otras, la de M. Heidegger. Esta diferencia, que algunos estudiosos captaron muy pronto (cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, cit., 438 s.), es de suma importancia, como veremos, dado el influjo de la crítica conservadora en el denominado «pensamiento débil» de nuestros días.

56. En carta a Marcuse reconoce, en 1942, apenas finalizada la redacción del capítulo central, que es «el texto más difícil que jamás haya escrito» (citada en R. Wiggershaus, o. c., 359).

57. Citada en R. Wiggershaus, o. c., 355 s.

58. Citado en R. Wiggershaus, o. c., 352. Ver también *infra*, 56 n. **.

Tal vez ahí radique una de las razones por las que Horkheimer se decidió a «traducir» las tesis de la *DI* a un texto menos paradójico en sus famosas conferencias de 1944 en la Columbia University, que constituirían después el texto de su *Crítica de la razón instrumental*.⁵⁹ Aquí introdujo Horkheimer, en efecto, la distinción entre «razón objetiva o autónoma» y «razón subjetiva o instrumental», que evitaba en buena parte el carácter contradictorio y paradójico de la *DI*. Con esta distinción podía ahora denunciar el proceso moderno de racionalización como el proceso de la progresiva formalización e instrumentalización, y consiguientemente liquidación de la razón, sin caer en la *aporía* de la «autodestrucción de la razón»⁵⁹. Leída en profundidad, sin embargo, también la *DI* deja entrever, incluso sin la distinción de Horkheimer, que el proceso de autodestrucción de la razón es posible porque la razón no es en sí y totalmente razón dominante, destructora, sino que hay en ella *un momento de verdad* que, aunque oculto, aflora en determinados momentos históricos y puede rescatarse mediante el *recuerdo*. Esta «utopía oculta en el concepto de razón»⁶⁰ es la instancia que sostiene toda la *DI* en su pretensión ilustrada y emancipadora, la que la preserva de la contradicción y hace posible, finalmente, el objetivo de «preparar un concepto positivo de razón» (*infra*, p. 56), que se propusieron sus autores.

Este momento de *verdad* en el concepto de razón queda, sin embargo, en la *DI* solamente evocado. ¿En qué consiste realmente? ¿Y qué relación guarda con el momento destructivo? ¿Cómo pudo quedar a salvo del proceso de regresión? ¿Y cómo puede hoy ser rescatado y realizado históricamente? La *DI* no responde a éstas, ni a tantas otras preguntas que sus tesis plantean. Horkheimer y Adorno fueron conscientes de ello, como lo atestiguan los protocolos de las discusiones mantenidas entre ambos, tras la publicación de los *Fragmentos*, sobre el concepto de razón⁶¹. Pero el interrogante de fondo y la zozobra que en ellas late constituía el centro y la razón de todo su esfuerzo intelectual. Se trataba para ellos, en efecto, como citábamos anteriormente, de «salvar la Ilustración»⁶², de llevarla adelante a través

59. Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., cap. 1.

60. *Infra*, 132, 140. Ver también p. 53, donde los autores hablan del «momento regresivo» o «momento destructivo» de la Ilustración, así como de «su relación con la verdad». Llama la atención que aquellos dos pasajes en que se habla del momento de verdad de la Ilustración/razón se hallen en uno de los capítulos que, como veremos, proceden sin duda de Horkheimer.

61. Publicados en el vol. 12 de las *Obras completas* de M. Horkheimer (cf. *supra* n. 3), pero aún no estudiados sistemáticamente. En una carta de 1945 a L. Löwenthal reconoce también Adorno expresamente esta deuda pendiente de *DI*: «La relación de la instancia crítica con la instancia criticada no ha sido aclarada teóricamente» (citada en R. Wiggershaus, o. c., 371).

62. Cf. «Rettung der Aufklärung», en *Ibid.*, 598, 604.

de sus contradicciones. Pero antes de ver en qué dirección apuntaban sus propuestas es preciso analizar la segunda línea de fuerza que atraviesa la *DI*: la Ilustración como dominio (*Herrschaft*) sobre la naturaleza. Porque ahí está la raíz de su perversión.

V. EL SECRETO —Y EL PRECIO— DE LA ILUSTRACION:
EL DOMINIO SOBRE LA NATURALEZA

Dominio
e voluntad
sujeto

La Ilustración, en efecto, se autodestruye, según Horkheimer y Adorno, porque en su origen se configura como tal bajo el signo del *dominio* sobre la naturaleza. Y se autodestruye porque éste, el dominio sobre la naturaleza, sigue, como la Ilustración misma, una lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante, reduciendo su propia naturaleza interior, y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio. El proceso de su emancipación frente a la naturaleza externa se revela, de ese modo, al mismo tiempo como proceso de sometimiento de la propia naturaleza interna y, finalmente, como proceso de regresión a la antigua servidumbre bajo la naturaleza⁶³. El dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres⁶⁴.

Esta sorprendente paradoja, que Horkheimer y Adorno ven expresada de forma paradigmática en el destino de Odiseo⁶⁵, constituye el meollo de toda la cuestión. Si la generalización de la crítica a la Ilustración supuso el abandono de la crítica ideológica, ese paso queda aquí sellado con la sustitución del conflicto entre fuerzas productivas y relaciones de producción como motor de la historia por el conflicto, más radical y originario, entre el hombre y la naturaleza, entre el «dominio sobre la naturaleza» y el «dominio sobre los hombres». Marx es, una vez más, suplantado; esta vez, por L. Klages, el crítico filosófico del moderno dominio sobre la naturaleza⁶⁶. Pero, de igual modo que Horkheimer y Adorno leyeron el diagnóstico de Weber sobre el proceso de racionalización con los ojos ilustrados de Marx y Lukács, así recogen ahora la crítica de Klages a la dominación sobre la

63. Cf. *infra*, 54 y 92.

64. Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 103.

65. Cf. *infra*, cap. 2: «Odiseo: mito e Ilustración», especialmente 111 s., donde Odiseo logra salvar su vida sólo al precio de negar su propia identidad, de asumir el nombre de «nadie».

66. Sobre esta sorprendente relación entre *DI* y la filosofía de Klages ha llamado la atención A. Honneth, *Der Geist und sein Gegenstand. Anthropologische Berührungspunkte zwischen der «Dialektik der Aufklärung» und der Kulturkritik der vitalistischen Philosophie*, Manusc., 1983 (citado por A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 15 n. 4).

naturaleza insertándola en la perspectiva ilustrada de su propia crítica a la Ilustración.

La sustitución del motor de la historia por el conflicto hombre-naturaleza significa, sin duda, una ruptura, no menos radical que la anterior, con el proyecto de TC. Pero esta ruptura no implica, como quieren algunos, una contradicción en la propia TC. La crítica al dominio sobre la naturaleza constituye más bien, como ha visto la crítica mejor fundada, un motivo originario y constante de la TC⁶⁷. Y lo que Horkheimer y Adorno denuncian en la *DI* no es el dominio como tal sobre la naturaleza —sin el cual saben muy bien que «no existiría el espíritu» (*infra*, p. 92)⁶⁸—. Lo que Horkheimer y Adorno denuncian no es la Ilustración, sino su perversión en razón instrumental, identificadora y cosificadora. La diferencia, ahora como antes, está en que en la *DI* esa perversión es situada en el origen mismo del proceso ilustrado. Lo nuevo está en que Horkheimer y Adorno desligan la perversión del modo de producción capitalista y la hacen arrancar de un *olvido originario* en los albores de la razón occidental. Porque ésta olvidó su originaria unidad con la naturaleza —y el mito—, se configuró desde entonces según el principio del dominio y con ello puso en el proceso el germen de su propia perversión.

Esta denuncia, por tanto, en modo alguno comporta una renuncia a la razón en favor de la naturaleza, ni hay en ella la menor nostalgia romántica de un retorno a la naturaleza, como en la crítica conservadora a la Ilustración⁶⁹. Aferrados, ahora como antes, al impulso emancipador-ilustrado de su pensamiento, Horkheimer y Adorno no conciben una superación de la perversión de la Ilustración que no pase por la misma Ilustración. No hay para ellos superación de la escisión razón-naturaleza al margen de la razón misma⁷⁰. Lo problemático de

67. Cf. M. Jay, *La imaginación dialéctica*, cit., 415 s., donde rastrea este motivo hasta los primeros escritos, en concreto, hasta la citada tesis de habilitación *Los comienzos de la Filosofía burguesa de la Historia*. Es por eso un motivo que retorna constantemente en los aforismos (cf., por ejemplo, «Interés por el cuerpo» y «Hombre y animal»: *infra*, 277 s., 291 s.).

68. «Cada progreso de la civilización —reconocen expresamente— ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su liberación» (*Ibid.*)

69. Ver, a este respecto, cómo Horkheimer y Adorno se desmarcan de Klages en cuanto «apologeta del mito y del sacrificio», en la única mención que hacen de él en *DI* (*infra*, 102 s. n. 6). Ya en 1936 había pedido Adorno a Horkheimer hacer una lectura crítico-dialéctica de Klages, «el romántico reaccionario» (Carta a Horkheimer, citada en R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, cit., 213). Él será quien lo introduzca después en *DI* en este sentido.

70. «El único modo —escribe Horkheimer— de socorrer a la naturaleza consiste en liberar a su aparente contrario: el pensamiento autónomo.» (*Crítica de la razón instrumental*, cit., 137). Este punto decisivo en la interpretación de *DI* ha sido subrayado acertadamente y con todo vigor por A. Wellmer (cf. *Sobre la dialéctica*, cit., 17, 78, 150) y M. Jay *La imaginación dialéctica*, cit., 440).

al peligro de
 su crítica no está, por tanto, *en ellos mismos*, en el peligro de irracionalismo, sino, como antes, en su ontologización⁷¹, que la convierte en una crítica *total* a la razón como mero instrumento de dominio sobre la naturaleza (cf. *infra*, p. 91 s.). La *DI* abandona una vez más el terreno de la crítica marxiana y de la propia *TC* y se adentra en el suelo de la crítica radical de Nietzsche a la razón occidental.

No obstante, Horkheimer y Adorno siguen manteniendo a la vez la capacidad emancipadora de la razón siempre que ésta sea capaz de reflexionar e ilustrarse sobre sí misma: si el pensamiento en cuanto instrumento de dominio y coacción es «naturaleza olvidada de sí» (*infra*, p. 92), la autorreflexión del pensamiento —de la Ilustración—, la reflexión sobre su propio olvido, «el recuerdo de la naturaleza en el sujeto» puede, según ellos, oponerse «al dominio» (*infra*, p. 93) y convertir al propio pensamiento de nuevo en «instrumento de reconciliación»⁷².

VI. ¿MÁS ALLÁ DE DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN? IMPULSOS PARA UN CONCEPTO INTEGRAL DE ILUSTRACIÓN

Como apuntábamos anteriormente, Horkheimer y Adorno fueron plenamente conscientes del carácter aporético de su discurso, de la radicalidad de su crítica. En rigor, como ha señalado algún crítico, tras la *DI* hubiera debido seguir el silencio y la parálisis del pensamiento. Nada tiene de extraño, pues, que la actividad del Instituto quedara prácticamente trunca a partir de estas fechas y que el proyecto originario de la *TC* no volviera a retomarse estrictamente ni siquiera tras la reapertura del Instituto en Francfort, en 1950. Y es sintomático, igualmente, que esta ruptura afectara de modo notable a la producción posterior de Horkheimer, mas no así a la de Adorno, quien continuó escribiendo tan densa como vertiginosamente. Ello confirma

71. Incluso Horkheimer llega a decir en algún momento que la «enfermedad» de la razón es «inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización, tal como la hemos conocido hasta ahora» (cf. *Crítica de la razón instrumental*, cit., 184). Aunque al final traza una demarcación histórica, no cabe duda de que su diagnóstico roza el peligro de una ontologización de la raíz de la pervisión.

72. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 185. Como muy bien ha visto J. M. Mardones, la crítica de Horkheimer y Adorno a la razón occidental no termina, ni debe por tanto conducir, al nihilismo: «Es cierto que Horkheimer y Adorno —escribe— concluyen su análisis con un enorme escepticismo. Las posibilidades de salida no se ven... Con todo, persiste la intención y el objetivo ilustrado: se trata de una ilustración de la Ilustración para liberar a la razón y al sujeto de su violencia dominadora» (*Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1972, 39).

que, en efecto, la *DI* no supuso, como en Horkheimer, un corte en su pensamiento, sino, a lo sumo, una intensificación del mismo.

Los ya mencionados *protocolos* de las discusiones entre ambos y los *fragmentos* de escritos de los años inmediatamente posteriores a la publicación de los *Fragmentos filosóficos* revelan no sólo que la cuestión pendiente de cómo lograr un «concepto positivo de razón» era el centro de su esfuerzo intelectual, como ya hemos señalado, sino también que la aporeticidad de la *DI* afectaba, sin duda, mucho más a Horkheimer que a Adorno. Hasta tal punto, que en algunos fragmentos de sus escritos de ese momento pueden detectarse indicios de un creciente interés por su parte en una *filosofía del lenguaje*⁷³. Pero, mientras Horkheimer sigue manteniendo la *dialéctica* del concepto de razón o de pensamiento discursivo⁷⁴, Adorno tiende claramente a identificar la enfermedad de la razón *con la razón misma*⁷⁵. Podría probarse con relativa facilidad que las afirmaciones más arriesgadas —en este sentido— de la *DI* se deben a él. Para Adorno, efectivamente, el problema estribaba en «el pensamiento discursivo» mismo en cuanto irremediamente «identificador», tal como dejó ya sentado en su mencionado discurso de 1931, contrapunto del de Horkheimer⁷⁶. Los *protocolos* de las discusiones entre ambos, a las que ya hemos hecho repetidas referencias, ponen de manifiesto que esta *divergencia* en la concepción de la razón era real. Y en ella habría que buscar, sin duda, una de las razones por las que, al margen de las circunstancias históricas, el trabajo conjunto de ambos y la fusión de sus pensamientos durante el período de gestación de la *DI* no se prolongaran mucho más allá de ese período, y la razón, por tanto, de que dicha obra, en contra de la intención expresa de sus autores, quedara definitivamente como un proyecto «inconcluso», como un conjunto de «fragmentos filosóficos»⁷⁷. En definitiva, si la *DI* no pasó nunca de ser «un fragmento», ello se debió ya a la postura filosófica de Adorno, en contraposición al proyecto de Horkheimer de una obra sistemática

73. Cf. por ejemplo, los fragmentos «Vertrauen auf Geschichte» y «Die Vernunft im Widerstreit mit sich selbst», ambos de 1946, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, cit., 105-127.

74. Horkheimer sostiene, en efecto, que «en el concepto se dan, inseparables, la plenitud y el sufrimiento» (M. Horkheimer, «Vertrauen auf Geschichte», cit., 124).

75. Cf. «Rettung der Aufklärung», cit., 602.

76. Cf. *supra*, 20 n. 26. Este punto clave de la posición filosófica de Adorno ha sido analizado y subrayado especialmente por A. Wellmer (*Sobre la dialéctica*, cit., 16 s., 78 s., 145 s.).

77. Resulta altamente sintomático al respecto que el texto final del prólogo de 1944, donde anuncian la continuación de *DI*, fuera eliminado ya en la edición como libro de 1947 (cf. *infra*, 57 n. **), al mismo tiempo que el título era sustituido por el actual, que sin embargo expresa la idea de una obra completa y sistemática —algo que justamente desde ese momento ya no iba a ser—.

sobre la dialéctica, cuyos esbozos, consecuentemente, no fueron incluidos entre los fragmentos destinados a la publicación⁷⁸.

Y esta misma divergencia queda confirmada en la producción filosófica posterior de cada uno de ellos, en sus propuestas de salida a la crisis de la Ilustración. Mientras Horkheimer, en efecto, se sitúa claramente en la línea abierta por la tradición ilustrada de Kant a Marx, proponiendo como salida sencillamente una «autorreflexión» o «autocrítica» de la razón⁷⁹, Adorno radicaliza su crítica al pensamiento discursivo y propone como salida la autosuperación de la razón misma, del concepto, la «superación de la enfermedad de la razón a través de la enfermedad misma»⁸⁰. En una palabra: con el concepto más allá del concepto. Y es que para él existía «una fuente independiente de conocimiento» al margen de la razón: la fuente de la genuina experiencia estética del arte moderno⁸¹. En este sentido se entiende perfectamente su propuesta, en los escritos posteriores *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, de una «racionalidad estética transdiscursiva»⁸², de una conjunción de razón y *mimesis*: una idea que aparece también en Horkheimer, si bien para él dicha idea no implicaba la superación del pensamiento discursivo como tal, sino sólo una reestructuración y ampliación de éste de modo que pudiera acoger en sí y expresar el anhelo frustrado de la naturaleza, para poder así llamar a las cosas «por su propio nombre»⁸³. En Adorno habría quizás que hablar incluso de otra fuente más de conocimiento independiente de la razón; habría que hablar de aquella fuente de la que su pensamiento, viniendo de Benjamin, estuvo siempre más cerca que de las ciencias: me refiero a la teología. De ahí su idea de una iluminación «trascendente» del conocimiento como vía de acceso a la verdad⁸⁴. En cualquier caso, se da en él una clara tendencia a la autosuperación «transdiscursiva» de la razón que no hallamos en Horkheimer.

Pero ni la salida de Horkheimer ni la de Adorno —como, por otra

78. Cf. *infra*, 57 n.°.

79. Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 185.

80. «Rettung der Aufklärung», cit., 604.

81. J. Habermas, *Bemerkungen*, cit., 172. Sobre esta nueva fuente de conocimiento en la filosofía estética de Adorno y sus repercusiones en su teoría de la razón, ver sobre todo los trabajos de A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 17 s., 78 s., 145 s.; «Razón, utopía y dialéctica de la ilustración», cit., 84 s.

82. A. Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración», cit., 86. Cf. Th. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, 23 s.

83. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 187.

84. «El conocimiento no tiene otra luz sino aquella que irradia de la redención sobre el mundo» (*Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M., 1978, 333 [hay trad. cast., Caracas, 1975, 250, pero no me atengo a ella]).

parte, tampoco la de Marcuse⁸⁵— significaron una base suficiente para pensar, como proyecto *histórico*, «una autosuperación de la razón entendida como ilustrarse la Ilustración sobre sí misma»⁸⁶. Ni una ni otra hacían posible, como proyecto *histórico*, el objetivo mismo de la DI: salvar la Ilustración.

De este *impasse* arrancó la segunda generación de la TC, muy especialmente Habermas, quien ha podido mostrar convincentemente que esas salidas no sólo no eran, sino que no podían ser, viables, puesto que descansaban en un paradigma de la razón —el de la subjetividad moderna— que estaba configurado según el modo de relación sujeto-objeto, desde el que es imposible superar la instrumentalización de la razón. La conocida propuesta de Habermas ha sido, por eso, el cambio de ese paradigma por el paradigma de la «razón comunicativa»⁸⁷. Horkheimer y Adorno detectaron un «olvido» en la raíz de la perversión de la Ilustración: el olvido de la naturaleza en la razón; pero ellos mismos sucumbieron en su crítica, como bien ha señalado A. Wellmer, al otro olvido del racionalismo europeo: al «olvido del lenguaje» en la razón⁸⁸, y por eso fueron incapaces de superar su propia crítica de la Ilustración en un concepto positivo de razón, como se propusieron. No bastaba «el recuerdo de la naturaleza en el sujeto», era preciso también «el recuerdo del lenguaje en la razón» para salir de la aporía. Y eso es lo que ha llevado a cabo Habermas con el nuevo paradigma de la razón comunicativa.

Pero si es verdad que sólo este cambio de paradigma ha podido sacar a la crítica de la Ilustración de la aporía en que quedó atrapada en la DI, no es tan seguro que con este cambio de paradigma se hayan recuperado ya y hecho valer todas la dimensiones que de la DI se desprenden para un concepto integral de razón. No estará de más, por eso, traer también a la memoria algunos de esos impulsos que pueden evitar nuevos olvidos y contribuir a un cumplimiento más integral del proyecto de la Ilustración.

La DI ha puesto el dedo en la llaga del grandioso proyecto de la

85. A través de otro «rodeo» de la razón en una teoría de las pulsiones, en *Eros y civilización*, que implicara una nueva concepción de la técnica.

86. A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 79.

87. En germen ya desde sus primeras reflexiones en *Ciencia y técnica como ideología* [1968], Tecnos, Madrid, 1984, 11-52, hasta su pleno desarrollo en *Teoría de la acción comunicativa*, cit. Cf. la exposición de este cambio de paradigma y su significado en el estudio anteriormente citado de J. M. Mardones, *Razón comunicativa*, cit. (*supra*, n.° 19). Una presentación más sintética del mismo la ha ofrecido posteriormente A. Cortina en *Crítica y Utopía: La Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1986, 67 s. Puede verse también la excelente síntesis de H. Dubiel, *Die Kritische Theorie*, cit., 85 s.

88. A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 80. Merecería, con todo, una investigación el mencionado interés de Horkheimer, en las discusiones posteriores a DI, por el lenguaje.

la salida de los discípulos H...
Ilustración de introducir razón en el mundo *sometiendo* a éste al dominio de la razón. Tras la *DI*, la razón, como ha señalado J. Muguerza, sólo se podrá «escribir con minúscula»; no se podrá ser honrada y críticamente modernos «sin una buena dosis de perplejidad»⁸⁹. En este sentido, la crítica más seria que los filósofos de la posmodernidad han hecho al logocentrismo, al dominio de los grandes relatos y, en concreto, a la teoría de Habermas como proyecto también excesivamente ambicioso de racionalidad⁹⁰ es, en buena medida, acertada. Pero sólo en esa medida, pues los posmodernos aceptan sin drama ni aporías la autodestrucción de la Ilustración denunciada por Horkheimer y Adorno y renuncian al empeño que, sin embargo, sostenía la *DI*: preparar un concepto positivo, integral, de razón. En su crítica a ésta arrojan al niño con el agua de la bañera y se apuntan al triunfo del «pensamiento pragmatizado» —de la razón instrumental—, sacando del mismo las «excelencias» que Horkheimer y Adorno no supieron descubrir⁹¹.

Una de esas excelencias es escribir la razón tan minúscula que desaparecen sus grandes pasiones: la moral, la justicia y la solidaridad —la reconciliación— *universales*, y, con ellas, sus interminables zozobras. Como temían Horkheimer y Adorno, la posmodernidad es «una modernidad sin tristeza»⁹². Pero su juego y su «sobriedad» se acercan peligrosamente al cinismo, pues no significan el triunfo de una razón reconciliada, sino de la razón dominante, que es, en definitiva, la razón del dominio, la razón de los derechos adquiridos. La renuncia a la *universalidad* de la razón es razonable cuando significa la renuncia a la razón como dominio, pero es cinismo cuando implica la reducción de la razón al propio dominio. Frente a ello, Habermas ha recogido convincentemente el impulso ilustrado de la *DI* al proponer un nuevo paradigma de razón comunicativa, en el que la razón del dominio es superada por el dominio de la razón, del argumento.

Pero incluso en este proyecto de razón universal e intersubjetiva existe el riesgo de que la razón quede reducida al dominio de la razón/argumentación de los que tienen poder o capacidad —compe-

89. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, México-Madrid, 1990, 37.

90. Me refiero, sobre todo, a la crítica de los post-estructuralistas J. Derrida (*De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971; *Marges de la Philosophie*, Minuit, Paris, 1972; *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975) y J. F. Lyotard (*La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984), así como a la crítica del neopragmatismo de un R. Rorty («Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», en A. Giddens y otros, *Habermas y la modernidad*, cit., 253-276; *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991).

91. Cf. R. Rorty, *Contingencia*, cit., 76.

92. A. Wellmer, *Sobre la dialéctica*, cit., 59.

tencia— de habla. Los «otros» de la comunidad de comunicación apenas traspasan el círculo de los capaces de intervenir en el discurso. El problema *anterior* al diálogo, el cómo hacer llegar a la palabra a los que carecen de ella (o a los que se les ha arrebatado), a los incapaces de habla, no parece perturbar excesivamente al nuevo paradigma⁹³. En último extremo, la intersubjetividad es aquí sólo condición de posibilidad del consenso, pero no de la razón misma: puede haber consenso entre los hablantes, pero no razón, mientras haya excluidos del diálogo. «Las víctimas —subraya, de acuerdo con Adorno, M. Fraijó— son normativas. No pueden ser marginadas»⁹⁴. El paradigma de la razón comunicativa no ha agotado en este punto la exigencia de una autorreflexión de la razón, de una ilustración de la Ilustración sobre sí misma, reclamada por Horkheimer y Adorno. Y puede que su acentuada desconfianza hacia la razón afirmativa —«identificadora», que decía Adorno— y su pronunciada sensibilidad hacia la naturaleza dominada tenga aquí algo que decir. No se trata, en modo alguno, como ya probamos, de ceder al irracionalismo, ni tan sólo de abogar en favor de una «razón ecológica»⁹⁵. Se trata de mantener una crítica permanente a una razón que tiende por inercia a la autoconservación, a autoinstalarse a costa de lo excluido de ella, de lo olvidado también por ella, de lo «no idéntico» (Adorno)⁹⁶. El «recordar la naturaleza en el sujeto» (*infra*, p. 93) puede en este sentido profundizar la intersubjetividad de la razón comunicativa. Lejos de ser un resto romántico, esa exigencia reclama de la razón, de la filosofía, dar la palabra, llevar al lenguaje los anhelos incumplidos de la historia y de la naturaleza dominadas, explotadas, vencidas y olvidadas: narrar la historia de su «infinito sufrimiento»⁹⁷, y hace valer su frustrado derecho a la felicidad, a la reconciliación. Ése, y no otro, es el sentido de la exigencia de «liberar el impulso mimético»⁹⁸, de conjugar razón y mimesis, de reconciliar razón y naturaleza.

Desde esta perspectiva, en la que los autores de la *DI* coinciden con la filosofía negativa de la historia como naturaleza, como historia de los vencidos, de Benjamin, la teoría de la acción comunicativa de

93. Ver, a este respecto, la crítica que llega del lado «de los otros», en, por ejemplo, E. Dussel, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, 19 s.

94. M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella, 1992, 128, donde recurre el motivo de la *normatividad* del sufrimiento para el sentido y, por tanto, para la razón (cf. su anterior estudio *El sentido de la historia*, Cristiandad, Madrid, 1986, 246 s.).

95. Cf. A. Cortina, o. c., 93 s.

96. Cf. A. Wellmer, «Adorno, abogado de lo no idéntico», cit., 133 s.

97. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 135.

98. *Ibid.*

Habermas parece acercarse peligrosamente, como la filosofía de la Ilustración de Hegel, a la imperturbable claridad de la lógica del dominio⁹⁹. La razón comunicativa saca a la TC de la aporía de la crítica total a la Ilustración, pero es aún una razón demasiado parcial para dar respuesta a los anhelos incumplidos de la historia y de la naturaleza, de lo no idéntico. Nada tiene por eso de extraño que ni la felicidad, ni la compasión, ni la memoria ni el símbolo jueguen en ella un papel determinante¹⁰⁰. Con razón se ha elevado frente a ella la sospecha de una inquietante primacía del presente sobre el «pasado pendiente»¹⁰¹, del consenso simétrico sobre el disenso¹⁰².

El pesimismo que se acentúa desde la DI en el pensamiento de Adorno y, sobre todo, de Horkheimer es, desde esta misma perspectiva, bastante más que un mero signo de resignación; pienso que puede y debe ser leído, al contrario, como signo de resistencia frente a la permanente tendencia de la razón ilustrada a ceder a la lógica del dominio y, como consecuencia, a olvidar a sus víctimas. En este mismo sentido, resulta demasiado fácil interpretar la apertura de la filosofía de Adorno y Horkheimer a la corriente que viene del mito y de la religión también como lógica consecuencia de la resignación ante la dialéctica negativa de la historia¹⁰³. Leída en profundidad, y en el conjunto de la TC, esa apertura no es en absoluto meramente circunstancial; se trata más bien de la constante de un pensamiento que, según he mostrado, desde un principio se niega a concebir la razón y la Ilustración al margen de la reconciliación y se resiste por eso hasta el final —aquí de la mano de Kant— a ceder la razón a una razón sin esperanza¹⁰⁴.

99. Cf. las reflexiones de R. Mate al respecto, en *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, 21 s., 163 s.

100. Cf. las observaciones críticas que a este respecto le hizo ya J. M. Mardones en *Razón comunicativa*, cit., 278 s. Desde la posición de Adorno y Benjamin, e incluso desde la de Horkheimer, ha renovado últimamente estas críticas R. Mate en *La razón de los vencidos*, cit., 141 s., 172 s.

101. Cf. las reflexiones del teólogo J. B. Metz, «Anamnetische Vernunft», en A. Honneth y Th. McCarthy (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, 733 s. Recoge esta crítica R. Mate, *La razón de los vencidos*, cit., 228 n. 17.

102. Primacía sobre la que ha llamado especialmente la atención J. Muguerza (*Desde la perplejidad*, cit., 325-333).

103. Como sigue haciendo J. Habermas, por ejemplo, en su artículo repetidamente citado *Bemerkungen*, 173 s.

104. Cf. J. Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977, 289; Id., *Desde la perplejidad*, cit., 454 s. Así lo interpreta también, acertadamente, M. Fraijó, *El sentido de la historia*, 251 s.; *Fragmentos de esperanza*, cit., 120 s. He tratado de mostrar más en detalle esta constante en mi trabajo «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994.

VII. DIALECTICA DE LA ILUSTRACION, UNA OBRA COMUN DE DOS FILOSOFIAS DISTINTAS

Tras este recorrido por las líneas de fuerza de la DI resulta relativamente fácil descubrir cómo en esta obra, a la que sus autores consideran fruto no sólo de un intenso trabajo en colaboración, sino incluso de una verdadera fusión de sus pensamientos¹⁰⁵, confluyen dos temperamentos intelectuales y dos filosofías bien diferentes, que sólo en una tensión dialéctica pudieron llegar a aquel resultado. Con razón afirman Horkheimer y Adorno que justamente esta «tensión» constituye el «elemento vital» de la obra (*infra*, p. 49).

Ya una lectura suficientemente intensa de esta obra permitía, a quien conociera el pensamiento propio de cada autor y su modo de expresión, entrever que, no obstante la autoría común, asegurada y reivindicada por ellos mismos, cada texto reflejaba la idea y la expresión inconfundibles de cada uno de ellos. Y esta primera impresión se reforzaba con la lectura atenta de las otras dos obras, paralelas a la DI, a las que Horkheimer y Adorno consideraron también fruto de su reflexión común, pero que no llegaron a firmar conjuntamente¹⁰⁶. Investigaciones recientes para la edición de las *Obras completas* de Horkheimer confirman, con amplia seguridad, esta reforzada impresión: sin menoscabo de la estrecha fusión de sus pensamientos¹⁰⁷, muy en especial en la DI, los diferentes capítulos de ésta fueron, en efecto, elaborados originariamente por uno de ellos y leídos intensamente, corregidos —a veces, reelaborados— y asumidos después por los dos. A esta conclusión ha llegado, concretamente, el editor de las referidas *Obras completas* de Horkheimer, G. Schmid Noerr, sobre la base de dos fuentes: testimonios orales¹⁰⁸ y, sobre todo, los *legados* de ambos autores. Según esta documentación, el texto de la DI habría sido elaborado como sigue¹⁰⁹:

1) El *Prólogo* de 1944/47 procede de la pluma de Horkheimer, con algunas correcciones de Adorno.

105. «Ningún observador externo —escriben en el prólogo a la reedición alemana de 1969— podrá imaginar fácilmente hasta qué punto nosotros dos somos responsables de cada frase. Secciones enteras las dictamos los dos conjuntamente» (*infra*, 49).

106. Cf. *Crítica de la razón instrumental*, cit., 12 y *Minima moralía*, cit., 12 (trad. cast., 13). Cf. la interesante referencia a la primera de estas obras en el fragmento del prólogo de 1944 que no fue incluido ya en la edición de 1947 (*infra*, 57 n. **).

107. Que Adorno pretendía sellar desde entonces para todas las publicaciones posteriores de ambos, a lo que Horkheimer no dio, finalmente, su palabra (cf. G. Schmid Noerr, o. c., 426 n. 7).

108. En concreto, de Habermas, que remite a declaraciones de la mujer de Adorno (cf. sus propias declaraciones en *Bemerkungen*, cit., 171) y de R. Tiedemann, que recoge las confidencias del mismo Adorno (cf. G. Schmid Noerr, o. c., 429 s.).

109. Cf. G. Schmid Noerr, o. c., 427-430.

- Mardones, J. M., *Dialéctica y sociedad irracional*, Bilbao, 1979.
- Mardones, J. M., *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao, 1985.
- Mate, R., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, FCE, México-Madrid, 1990.
- Muguerza, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.
- Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, 1978.
- Rodríguez-Ibáñez, J., *El sueño de la razón. La Modernidad a la luz de la Teoría Social*, Taurus, Madrid, 1981.
- Weber, M., *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944.
- Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1973.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Orbis, Barcelona, 1985.
- Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración», en A. Giddens y otros, *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, 65-126.
- Wellmer, A., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993.
- Wellmer, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979.
- Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, DTV, München, 1986.

DIALECTICA DE LA ILUSTRACION

Fragmentos filosóficos

*A Friedrich Pollock **

Dialéctica de la Ilustración apareció en 1947 en la editorial Querido de Amsterdam. El libro, que sólo poco a poco se abrió camino, está agotado desde hace tiempo. Si ahora, después de más de veinte años, nos decidimos a sacarlo de nuevo a la luz, nos mueve a ello no sólo la insistencia que nos llega desde diversos lados, sino la idea de que no pocos de sus pensamientos siguen estando vigentes y han determinado notablemente nuestros posteriores esfuerzos teóricos. Ningún observador externo podrá imaginar fácilmente hasta qué punto nosotros dos somos responsables de cada frase. Secciones enteras las dictamos los dos conjuntamente. La tensión entre ambos temperamentos intelectuales, que se unieron en la obra, es justamente su elemento vital.

Pero no todo cuanto se dice en el libro seguimos manteniéndolo inalterable. Eso no sería compatible con una Teoría que atribuye a la verdad un momento temporal, en lugar de contraponerla, como algo invariable, al movimiento de la historia. El libro fue concebido en un momento en el que era previsible el final del terror nacionalsocialista. En no pocos lugares, por eso, su formulación no se ajusta ya a la realidad actual. Por lo demás, ya entonces valoramos sin excesiva ingenuidad la transición al mundo administrado.

En el período de la división política en grandes bloques que se ven impelidos objetivamente a chocar unos contra otros, el horror continúa. Los conflictos en el Tercer Mundo y el renovado auge del totalitarismo no son sólo meros incidentes históricos, como tampoco lo era, según la *Dialéctica*, el fascismo de aquel momento. Un pensamiento crítico que no se detiene ni ante el progreso exige hoy tomar partido en favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la

* «Pollock»/1944: «Pollock, en su quincuagésimo cumpleaños el 22 de mayo de 1944»; 1947: «Pollock, en su quincuagésimo cumpleaños».

humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia.

La evolución hacia la integración total, analizada en el libro, se ha interrumpido, pero no quebrado. Ella amenaza con imponerse y realizarse a través de dictaduras y guerras. El pronóstico de que con esa amenaza la Ilustración degenera en positivismo, el mito de lo que es, la identidad, en definitiva, entre inteligencia y hostilidad al espíritu, se ha confirmado en gran medida. Nuestra concepción de la historia no se jacta de estar libre de semejante amenaza, pero no va, como el positivismo, a la caza de información. En cuanto crítica de la filosofía, no quiere renunciar a la filosofía.

De América, donde el libro se escribió, volvimos a Alemania con la convicción de poder hacer aquí más, en teoría como en la práctica, que en ningún otro lugar. Junto con Friedrich Pollock, a quien hoy dedicamos el libro en su setenta y cinco cumpleaños como lo hicimos entonces en su quincuagésimo, levantamos de nuevo el Instituto de Investigación Social con la idea de seguir desarrollando la concepción formulada en la *Dialéctica*. En esa tarea y en las experiencias comunes ligadas a ella nos prestó una preciosa ayuda Gretel Adorno, como ya lo hiciera en la primera formulación.

Por lo que a modificaciones se refiere, hemos procedido con más parquedad de lo que suele ser normal en la reedición de libros aparecidos décadas atrás. No quisimos retocar lo que habíamos escrito, ni siquiera los pasajes a todas luces inadecuados. Actualizar completamente el texto habría conducido, sin duda, nada menos que a un nuevo libro. En nuestros posteriores escritos hemos expresado la convicción de que lo que importa hoy es preservar la libertad, extenderla y desarrollarla, en lugar de acelerar, igual a través de qué medios, la marcha hacia el mundo administrado. Nos hemos limitado fundamentalmente a la corrección de erratas y similares. Gracias a esta reserva el libro se convierte en documentación. Confiamos, sin embargo, que sea a la vez algo más.

Frankfurt am Main, abril de 1969

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

PROLOGO [1944 y 1947]

Cuando * iniciamos el trabajo cuyas primeras pruebas dedicamos a Friedrich Pollock, teníamos la esperanza de poderlo terminar y presentar en su totalidad con ocasión de su quincuagésimo cumpleaños. Pero cuanto más nos adentrábamos en la tarea, más nos dábamos cuenta de la desproporción entre ella y nuestras fuerzas. Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de ** barbarie. Habíamos subestimado las dificultades de la exposición porque aún teníamos demasiada fe en la conciencia actual. A pesar de haber observado, desde hacía muchos años, que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente *** decadencia de la cultura teórica, creímos, no obstante, poder seguir esa actividad hasta tal punto que nuestra contribución se limitase preferentemente a la crítica o a la continuación de doctrinas particulares. Ella hubiera debido atenerse, al menos temáticamente, a las disciplinas tradicionales: sociología, psicología y teoría del conocimiento.

Los fragmentos reunidos en este volumen muestran, sin embargo, que hemos debido abandonar aquella confianza. Si el cultivo y el examen atentos de la tradición científica constituyen un momento indispensable del conocimiento, en especial allí donde los depuradores positivistas la abandonan al olvido como lastre inútil, en la quiebra

* «Cuando»/1944/47: «Cuando hace dos años».

** «un... de»/1944: «renovada».

*** «con creciente»/1944: «sin necesidad con la».

actual de la civilización burguesa se ha hecho cuestionable no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia. Lo que los férreos fascistas hipócritamente elogian y los dóciles expertos en humanidad ingenuamente practican, la incesante autodestrucción de la Ilustración *, obliga al pensamiento a prohibirse incluso la más mínima ingenuidad respecto a los hábitos y las tendencias del espíritu del tiempo. Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes, antes de que sus consecuencias históricas universales lo hagan del todo imposible.

Si los obstáculos fueran solamente aquellos que derivan de la inconsciente instrumentalización de la ciencia, la reflexión sobre las cuestiones sociales podría unirse a las tendencias en oposición a la ciencia oficial. Pero también éstas han sido afectadas por el proceso global de producción y han cambiado no menos que la ideología a la que se debían. Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor. La filosofía, que en el siglo XVIII, desafiando la quema de libros y hombres, había infundido a la infamia un terror mortal, se puso ya bajo Napoleón de su parte. Al final, la escuela apologética de Comte usurpó la herencia de los inflexibles enciclopedistas y tendió ** la mano a todo aquello contra lo cual éstos habían combatido. Las metamorfosis de la crítica en afirmación afectan también al contenido teórico: su verdad se volatiliza. En la actualidad, por lo demás, la historia veloz se adelanta a estos desarrollos espirituales, y los portavoces oficiales, que tienen otras preocupaciones, liquidan la teoría que los ayudó a conquistar un puesto bajo el sol *** , aun antes de que ésta tenga tiempo de prostituirse **** .

En la reflexión crítica sobre su propia culpa, el pensamiento se ve por eso privado no sólo del uso afirmativo del lenguaje conceptual

* «Lo que los férreos... Ilustración»/1944: «Lo que los toscos abogados del orden totalitario elogian en sus discursos propagandísticos y los versados defensores de las víctimas ingenuamente practican en sus respectivos sectores de la industria cultural: el fin de la Ilustración por sus propios medios».

** «tendió»/1944: «tendió en la *Action Française*» («*Action Française*»: movimiento radical de derechas en Francia entre 1898 y 1944).

*** (Alusión a una consigna imperialista acuñada en la Alemania de Guillermo II).

**** «liquidan... prostituirse»/1944: «niegan la palabra que les ayudó a conquistar un puesto bajo el sol, antes de ponerse al servicio de los que ya llegaron allí».

científico y cotidiano, sino también del de la oposición. No se encuentra una sola expresión que no tienda a la conformidad con las corrientes de pensamiento dominantes, y lo que no logra por sí mismo un lenguaje desgastado lo compensa con precisión la maquinaria social. A los censores voluntariamente mantenidos por las firmas cinematográficas con el fin de evitar gastos mayores corresponden instancias análogas en todos los campos. El proceso al que es sometido un texto literario, si no ya en la previsión automática de su autor, ciertamente por parte del equipo de lectores, editores, revisores, *ghost writers*, dentro y fuera de las editoriales, supera en perfección a toda censura. Hacer por completo inútiles las funciones de ésta parece ser, no obstante todas las reformas positivas, la ambición del sistema educativo. En su opinión de que, si no se limita estrictamente a la constatación de los hechos y al cálculo de probabilidades, el sujeto cognoscente quedaría demasiado expuesto a la charlatanería y la superstición, dicho sistema prepara el árido terreno para que acoja ávidamente charlatanería y superstición. Así como la prohibición ha abierto siempre el camino al producto más nocivo, del mismo modo la censura de la imaginación teórica abre camino a la locura política. Aun en el caso de que no hayan caído todavía en su poder, los hombres son privados mediante los mecanismos de censura, externos o introyectados en su interior, de los medios necesarios para resistir.

La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión * que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente ** pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad. En la enigmática disposición de las masas técnicamente educadas a caer en el hechizo de cualquier despotismo, en su afinidad autodestructora con la paranoia populista: en todo este incomprendido absurdo se revela la debilidad de la comprensión teórica actual.

* «aquella regresión»/1944: «su perversión».

** «ciegamente»/1944: «de tal modo».

Creemos que con estos fragmentos contribuimos a dicha comprensión, en la medida en que mostramos que la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad. Ambos conceptos, el de Ilustración y el de verdad, han de entenderse aquí no sólo en el sentido de la historia de las ideas, sino en sentido real. Así como la Ilustración expresa el movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad bajo la forma de su idea encarnada en personas e instituciones, del mismo modo la verdad no significa sólo la conciencia racional *, sino también su configuración en la realidad. El miedo del auténtico hijo de la civilización moderna a alejarse de los hechos, que por otra parte en la misma percepción están ya preformados esquemáticamente por los usos dominantes en la ciencia, en los negocios y en la política, es idéntico al miedo a la desviación social. Esos mismos usos definen igualmente el concepto de claridad en el lenguaje y en el pensamiento al que hoy deben adecuarse el arte, la literatura y la filosofía. En la medida en que dicho concepto califica de oscuro formalismo, o mejor, de ajeno al espíritu nacional, al pensamiento que procede negativamente ante los hechos y las formas de pensar dominantes, condena al espíritu a una ceguera cada vez más profunda. Forma parte de la actual situación sin salida el hecho de que incluso el reformador más sincero, que en un lenguaje desgastado recomienda la innovación, al asumir el aparato categorial prefabricado y la mala filosofía que se esconde tras él refuerza el poder de la realidad existente que pretendía quebrar. La falsa claridad es sólo otra expresión del mito. Éste ha sido siempre oscuro y evidente a la vez, y desde siempre se ha distinguido por su familiaridad y por eximirse del trabajo del concepto.

La caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social. El aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo, éstos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, éste le provee mejor que nunca. En una situación injusta la impotencia y la ductilidad de las

* «la... racional»/1944: «una... racional».

masas * crecen con los bienes que se les otorga. La elevación, materialmente importante y socialmente miserable, del nivel de vida de los que están abajo se refleja en la hipócrita difusión del espíritu. Siendo su verdadero interés la negación de la cosificación, el espíritu se desvanece cuando se consolida como un bien cultural y es distribuido con fines de consumo. El alud de informaciones minuciosas y de diversiones domesticadas corrompe y entontece al mismo tiempo.

No se trata de la cultura como valor, en el sentido de los críticos de la cultura: Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset, etc. Se trata de que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero. No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas. Hoy, sin embargo **, el pasado se prolonga como destrucción del pasado. Si la cultura respetable fue hasta el siglo XIX un privilegio, pagado con mayores sufrimientos *** por parte de los excluidos de ella, la fábrica higiénica se ha logrado en nuestro siglo mediante la fusión de todo lo cultural en el crisol **** gigantesco. Lo cual no sería tal vez ni siquiera un precio tan alto, como piensan los defensores de la cultura, si no fuera porque la venta total de la misma contribuye a pervertir en su contrario las conquistas económicas.

En las condiciones actuales incluso los bienes materiales se convierten en elementos de desdicha. Si la masa de ellos actuaba en el período anterior, por falta de sujeto social, como la denominada sobreproducción en las crisis de la economía interior, dicha masa produce hoy, en razón de la sustitución de aquel sujeto social por parte de grupos de poder, la amenaza internacional del fascismo: el progreso se invierte en regresión. El hecho de que la fábrica higiénica, con todo lo que implica: Volkswagen ***** y palacios deportivos, liquide estúpidamente la metafísica, sería incluso indiferente; pero que estos elementos se conviertan, dentro de la totalidad social, en metafísica, en cortina ***** ideológica detrás de la cual se condensa la desgracia, no resulta indiferente. De aquí arrancan nuestros fragmentos.

El primer ensayo, que constituye la base teórica de los siguientes, trata de esclarecer la mezcla de racionalidad y realidad social, así como la mezcla, inseparable de la anterior, de naturaleza y dominio de

* «en una situación injusta... masas»/1944: «La impotencia y la ductilidad de las masas crecen».

** «Hoy, sin embargo»/1944: «En nombre de la Ilustración».

*** «mayores sufrimientos»/1944: «mayor explotación».

**** «fusión... crisol»/1944: «la aplicación del crisol nacional de fusión a todo lo cultural».

***** «Volkswagen»/1944: «chicle».

***** «cortina»/1944: «velo».

la naturaleza. La crítica que en él se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio.

En términos generales el primer ensayo podría resumirse, en su momento crítico, en dos tesis: el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología. Ambas tesis son verificadas en los dos *excursus* sobre objetos concretos específicos. El primero estudia la dialéctica de mito e Ilustración en la *Odisea*, como uno de los más tempranos documentos representativos de la civilización burguesa occidental. En su centro se hallan los conceptos de sacrificio y de renuncia, en los cuales se revela tanto la diferencia como la unidad de naturaleza mítica y dominio ilustrado de la naturaleza. El segundo *excursus* se ocupa de Kant, Schlegel y Nietzsche, inflexibles ejecutores de la Ilustración, y en él se muestra cómo el dominio de todo lo natural bajo el sujeto dueño de sí mismo culmina justamente en el dominio de la ciega objetividad, es decir, de la naturaleza. Esta tendencia nivela todas las contradicciones del pensamiento burgués, comenzando por la que existe entre rigorismo moral y absoluta amoralidad.

El capítulo dedicado a «la industria cultural» muestra la regresión de la Ilustración a ideología, que encuentra su expresión normativa en el cine y la radio. En este ámbito la Ilustración consiste en el cálculo de los efectos y en la técnica de producción y difusión; la ideología se agota, según su propio contenido, en la fetichización de lo existente y del poder que controla la técnica. En el análisis de esta contradicción la industria cultural es tomada con más seriedad de lo que ella misma quisiera. Pero dado que su apelación al propio carácter comercial, su adhesión a la verdad mitigada, se han convertido desde hace tiempo en una excusa con la que se sustrae a la responsabilidad de la mentira, nuestro análisis se atiene a la pretensión objetivamente inherente a los productos de ser creaciones estéticas y por tanto verdad representada. En la futilidad de tal pretensión la industria cultural pone de manifiesto * el desorden social. Este capítulo, dedicado a ella, es aún más fragmentario ** que los otros.

El análisis, a modo de tesis, de los «Elementos del antisemitismo» aborda el retorno de la civilización ilustrada a la barbarie en la realidad. La tendencia, no sólo la ideal sino también la práctica, a la autodestrucción pertenece desde el principio a la racionalidad, no sólo a

* «pone de manifiesto»/1944: «expresa».

** «fragmentario»/1944: «fragmentario... Amplias secciones, acabadas hace tiempo, sólo necesitan de una última redacción. En ellas se someten a discusión también los aspectos positivos de la cultura de masas».

la fase en la que aquélla se manifiesta en toda su evidencia. En este sentido se esboza una prehistoria filosófica del antisemitismo. Su «irracionalismo» es deducido de la esencia de la propia razón dominante y del mundo hecho a su imagen. Los «Elementos» están relacionados de forma inmediata con investigaciones empíricas del Instituto de Investigación Social*, fundación creada y sostenida por Felix Weil, sin la cual no sólo nuestros estudios, sino también una buena parte del trabajo teórico proseguido, a pesar de Hitler, por los emigrados alemanes, no hubiera sido posible. Las tres primeras tesis las escribimos en colaboración con Leo Löwenthal, con el que desde los primeros años de Frankfurt trabajamos conjuntamente en muchas cuestiones científicas.

En la última sección se publican apuntes y esbozos que en parte pertenecen al ámbito de pensamiento de los ensayos precedentes, sin poder hallar su puesto en ellos, y en parte esbozan provisionalmente problemas que serán objeto de futuro trabajo. La mayor parte de ellos tienen que ver con una antropología dialéctica**.

Los Angeles, California, mayo de 1944

* «investigaciones empíricas... Investigación social»/1944: «el proyecto de investigación del Institute of Social Research».

** «antropología dialéctica»/1944: «antropología dialéctica».

En la selección de los fragmentos de los trabajos llevados a cabo en los dos últimos años nos guió la evidencia de su conexión interna y la unidad del lenguaje. Excluimos todos los trabajos en inglés que se habían realizado al mismo tiempo, aun cuando tenían una cierta relación temática con los fragmentos. Mencionemos el ciclo de conferencias «Society and Reason»; los trabajos «Sociology of Class Relations» y «The Revival of Dogmatism»; el extenso análisis de la propaganda antisemita, «The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses», así como nuestros restantes estudios y contribuciones al «proyecto de antisemitismo». La participación en esta investigación llevada a cabo en Nueva York, Los Angeles y Berkeley ocupó al menos la mitad de nuestro tiempo. De los trabajos previos en alemán para el conjunto al que los mismos fragmentos pertenecen hemos dejado fuera, entre otros, los fragmentos sobre Lógica. Igualmente fueron excluidas las partes ya formuladas del previsto apartado sobre crítica de la sociología.

Si tenemos aún la suerte de poder trabajar en estas cuestiones sin la negativa presión de objetivos inmediatos, esperamos completar la totalidad de la obra en un tiempo no muy lejano. Nos anima a ello la confianza —imperturbable ante cualquier adversidad del tiempo— de aquel a quien ahora dedicamos lo que ya hemos llevado a término.

[— «Society and Reason»: bajo este título pronunció Horkheimer, en febrero y marzo de 1944, cinco conferencias en la Columbia University de Nueva York. Ellas constituyeron más tarde el cuerpo de su *Eclipse of Reason* (New York, 1947), traducido al alemán como *Crítica de la razón instrumental* (Frankfurt a. M., 1967).

— «Sociology of Class Relations»: Artículo de Horkheimer, de 1943, ahora bajo el título «Zur Soziologie der Klassenverhältnisse», en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt a. M., 1985, 75 s.

— «The Revival of Dogmatism. Remarks on Neo-Positivism and Neo-Thomism»: el manuscrito de Horkheimer con este título constituyó más tarde la base del capítulo 2 de su *Crítica de la razón instrumental*.

El libro no contiene modificaciones esenciales del texto, tal como fue terminado durante la guerra. Posteriormente se ha añadido tan sólo la última tesis de los «*Elementos del antisemitismo*».

Junio de 1947

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

— «The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Adresses»: estudio de Adorno del año 1943, publicado ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 9, Frankfurt a. M., 1975, 7 s.

— «Studien und Beiträge zu dem Antisemitismusprojekt»: desde 1939 hubo una serie de proyectos que sólo en parte pudieron ser llevados a cabo. Como estudio más amplio, entonces sin publicar, resultó de ahí *Antisemitism Among American Labor* [1945]; finalmente fueron publicados los cinco volúmenes *Studies in Prejudice* (New York, 1949/50).

— «Fragmentos sobre Lógica»: podría tratarse de los apuntes de Horkheimer «Kopula und Subsumtion» [1939], así como de otras partes de los «Aufzeichnungen und Entwürfen zur *Dialektik der Aufklärung* 1939-1942», publicados ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, cit., 69 s., 250 s.

— «Zur Kritik der Soziologie»: sin determinar; tal vez se refiera a la crítica de Adorno a la sociología del conocimiento de Mannheim, de la que existe ya una primera versión en 1937; cf. «Das Bewusstsein der Wissenssoziologie», en Th. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1, Frankfurt a. M., 1977, 31 s.]

CONCEPTO * DE ILUSTRACION

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. Bacon, «el padre de la filosofía experimental»¹, recoge ya los diversos motivos. Él desprecia a los partidarios de la tradición, que «primero creen que otros saben lo que ellos no saben; y después, que ellos mismos saben lo que no saben. Sin embargo, la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan. Es fácil imaginar los frutos y la descendencia de una relación tan gloriosa. La imprenta, una invención tosca; el cañón, una que estaba ya en el aire; la brújula, en cierto modo ya conocida antes: ¡qué cambios no han originado estos tres inventos, uno en el ámbito de la ciencia, otro en el de la guerra, y el tercero en el de la economía, el comercio y la navegación! Y nos hemos tropezado y encontrado con ellos, repito, sólo de casualidad. Por tanto, la supe-

* «concepto»/1944: «Dialéctica».

1. Voltaire, *Lettres philosophiques*, XII, en *Oeuvres complètes*, Garnier, Paris, 1879, vol. XXII, 118 (trad. cast. *Cartas filosóficas*, Alianza, Madrid, 1988, 87).

rioridad del hombre reside en el saber: de ello no cabe la menor duda. En él se conservan muchas cosas que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espías y delatores no recaban ninguna noticia y hacia cuyas tierras de origen sus navegantes y descubridores no pueden enderezar el curso. Hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad; pero si nos dejásemos guiar por ella en la invención, entonces podríamos ser sus amos en la práctica»².

Aunque ajeno a la matemática, Bacon ha captado bien el modo de pensar de la ciencia que vino tras él. La unión feliz que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización* de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. Del mismo modo que se halla a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, así está también a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen. Los reyes no disponen de la técnica más directamente que los comerciantes: ella es tan democrática como el sistema económico** con el que se desarrolla. La técnica es la esencia de tal saber. Éste no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros***, al capital. Las múltiples cosas que según Bacon todavía reserva son, a su vez, sólo instrumentos: la radio, como imprenta sublimada; el avión de caza, como artillería más eficaz; el telemando, como la brújula más segura. Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos. Frente al triunfo actual del sentido de los hechos, incluso el credo nominalista de Bacon resultaría sospechoso de metafísica y caería bajo el veredicto de vanidad que él mismo dictó sobre la escolástica. Poder y conocimiento son sinónimos³. La estéril felicidad del co-

2. F. Bacon, *In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy, in The Works of Francis Bacon*, Ed. Basil Montagu, London, 1825, vol. I, 254 s.

* «esclavización»/1944: «explotación».

** «sistema económico»/1944: «el capitalismo».

*** «explotación... otros»/1944: «disposición sobre el trabajo ajeno».

3. Cf. F. Bacon, *Novum Organum*, en o. c., vol. XIV, 31 (trad. cast., *Novum Organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, Orbis, Barcelona, 1985, 27).

nocimiento es lasciva para Bacon tanto como para Lutero. Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la *operación*, el procedimiento eficaz. «El verdadero fin y la función de la ciencia» residen no «en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida»⁴. No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación.

El desencantamiento del mundo es la liquidación del animismo. Jenófanes ridiculiza la multiplicidad de los dioses porque se asemejan a los hombres, sus creadores, con todos sus accidentes y defectos, y la lógica más reciente denuncia las palabras acuñadas del lenguaje como falsas monedas que deberían ser sustituidas por fichas neutrales. El mundo se convierte en caos y la síntesis en salvación. Ninguna diferencia debe haber entre el animal totémico, los sueños del visionario* y la idea absoluta. En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. La causa ha sido sólo el último concepto filosófico con el que se ha medido la crítica científica, en cierto modo porque era la única de las viejas ideas que se le enfrentaba, la secularización más tardía del principio creador. Definir oportunamente sustancia y cualidad, actividad y pasión, ser y existencia, ha sido desde Bacon un objetivo de la filosofía; pero la ciencia pasaba ya sin estas categorías. Habían sobrevivido como *idola theatri* de la vieja metafísica, y ya en tiempos de ésta eran monumentos de entidades y poderes de la prehistoria, cuya vida y muerte habían sido interpretadas y entretejidas en los mitos. Las categorías mediante las cuales la filosofía occidental definía el orden eterno de la naturaleza indicaban los lugares anteriormente ocupados por Ocno y Perséfone, Ariadna y Nereo. Las cosmologías presocráticas fijan el momento del tránsito. Lo húmedo, lo informe, el aire, el fuego, que aparecen en ellas como materia prima de la naturaleza, son precipitados apenas racionalizados de la concepción mítica. Del mismo modo que las imágenes de la generación a partir del río y de la tierra, que desde el Nilo llegaron a los griegos, se convirtieron allí en principios hilezoicos, es decir, en elementos, así la exuberante ambigüedad de los demonios míticos se espiritualizó enteramente en la pura forma de las entidades ontológi-

4. F. Bacon, *Valerius Terminus, of the Interpretation of nature*, en o. c., vol. I, 281.

* (Alusión a la polémica de Kant con Swedenborg: «Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik» [1766], en *Werke*, ed. W. Weischedel, vol. I, Darmstadt, 1963; trad. cast., *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza, Madrid, 1987).

cas. Mediante las Ideas de Platón, finalmente, también los dioses patriarcales del Olimpo fueron absorbidos por el *logos* filosófico. Pero la Ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los antiguos poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales. En la autoridad de los conceptos universales cree aún descubrir el miedo a los demonios, con cuyas imágenes los hombres trataban de influir sobre la naturaleza en el ritual mágico. A partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración. Y cuando ésta puede desarrollarse sin perturbaciones de coacción externa, entonces no existe ya contención alguna. Sus propias ideas de los derechos humanos corren en ese caso la misma suerte que los viejos universales. Ante cada resistencia espiritual que encuentra, su fuerza no hace sino aumentar⁵. Lo cual deriva del hecho de que la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos. Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria.

En la base del mito la Ilustración ha visto siempre antropofornismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza⁶. Lo sobrenatural, espíritus y demonios, es reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza. Las diversas figuras míticas pueden reducirse todas, según la Ilustración, al mismo denominador: al sujeto. La respuesta de Edipo al enigma de la Esfinge: «Es el hombre» se repite indiscriminadamente como explicación estereotipada de la Ilustración, tanto si se trata de un fragmento de significado objetivo, como del perfil de un ordenamiento, del miedo a los poderes malignos o de la esperanza de salvación. La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas. En ese punto no hay distinción entre sus versiones racionalista y empirista. Aunque las diferentes escuelas podían interpretar diversamente los axiomas, la estructura de la ciencia unitaria era siempre la misma. El postulado baconiano de *Una scientia universalis*⁷ es, a pesar del

5. Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Werke, vol. II, 410 s. (trad. cast. de W. Roces, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 1988, 319).

6. Jenófanes, Montaigne, Hume, Feuerbach y Salomon Reinach coinciden en este punto. Sobre S. Reinach, cf. su obra *Orpheus*, trad. ingl. de F. Simmons, London y New York, 1909, 6 s. (trad. cast. *Orfeo*, Istmo, Madrid, 1985).

7. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, en o.c., vol. VIII, 152.

pluralismo de los campos de investigación, tan hostil a lo que escapa a la relación como la *mathesis universalis* leibniziana al salto. La multiplicidad de figuras queda reducida a posición y estructura, la historia a hechos, las cosas a materia. Entre los principios supremos y las proposiciones empíricas debe darse, también según Bacon, una evidente relación lógica a través de los diferentes grados de universalidad. De Maistre se burla de él diciendo que cultiva «une idole d'échelle»⁸. La lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación. Ella ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo. La equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración. Y las mismas equiparaciones dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancías. «¿No es acaso la regla de que sumando lo impar a lo par se obtiene impar un principio elemental tanto de la justicia como de la matemática? ¿Y no existe una verdadera coincidencia entre justicia conmutativa y justicia distributiva, de una parte, y entre proporciones geométricas y proporciones aritméticas, por otra?»⁹. La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades.

Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina. Todo ritual contiene una representación del acontecer, así como del proceso concreto que ha de ser influido por el embrujo. Este elemento teórico del ritual se independizó en las epopeyas más antiguas de los pueblos. Los mitos, tal como los encontraron los Trágicos, se hallan ya bajo el signo de aquella disciplina y aquel poder que Bacon exalta como meta. En el lugar de los espíritus y demonios locales se había introducido el cielo y su jerarquía; en el lugar de las prácticas exorcizantes del mago y de la tribu, el sacrificio

8. *Les Soirées de Saint-Petersbourg. Sième entretien*, en *Oeuvres complètes*. Lyon, 1891, vol. IV, 356 (trad. cast. *Las veladas de San Petersburgo*, Espasa-Calpe, Madrid, sin fecha).

9. F. Bacon, *Advancement of Learning*, en o. c., vol. II, 126.

bien escalonado y el trabajo de los esclavos mediatizado por el comando. La divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos; ellas los simbolizan solamente. En Homero, Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el sol, Helio y Eos se hallan ya en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas. A partir de ahora, el ser se divide, por una parte, en el *logos*, que con el progreso de la filosofía se reduce a la mónada, al mero punto de referencia, y, por otra, en la masa de todas las cosas y criaturas exteriores. La sola diferencia entre el propio ser y la realidad absorbe todas las obras. Si se dejan de lado las diferencias, el mundo queda sometido al hombre. En ello concuerdan la historia judía de la creación y la religión olímpica: «... y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra»¹⁰. «Oh, Zeus, padre Zeus, tuyo es el dominio del cielo, y tú abarcas con tu mirada desde lo alto las acciones de los hombres, las justas como las malvadas, e incluso la arrogancia de los animales, y te complace la rectitud»¹¹. «Puesto que las cosas son así, uno expía inmediatamente y otro más tarde; pero incluso si alguien pudiera escapar y no lo alcanzara la amenazadora fatalidad de los dioses, tal fatalidad termina indefectiblemente por cumplirse, e inocentes deben expiar la acción, ya sean sus hijos, ya una generación posterior»¹². Frente a los dioses permanece sólo quien se somete sin reservas. El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones. Frente a la unidad de esta razón, la distinción entre Dios y el hombre queda reducida a aquella irrelevancia a la que la razón, imperturbable, apuntó ya precisamente desde la más primitiva crítica homérica. En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando.

El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el

10. Gn 1,26.

11. Arquíloco, *fragm.* 87, cit. según Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. II, Sección I, Leipzig 1911, 18.

12. Solón, *fragm.* 13, vers. 25 s, citado según Deussen, *o. c.*, 20.

en sí de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza. Una unidad que, como la del sujeto, no se presuponía en el conjuro mágico. Los ritos del chamán se dirigían al viento, a la lluvia, a la serpiente en el exterior o al demonio en el enfermo, y no a elementos o ejemplares. No era uno y el mismo espíritu el que practicaba la magia; variaba de acuerdo con las máscaras del culto, que debían asemejarse a los diversos espíritus. La magia es falsedad sangrienta, pero en ella no se llega aún a la negación aparente del dominio que consiste en que éste, convertido en la pura verdad, se constituye en fundamento del mundo caído en su poder. El mago se asemeja a los demonios: para asustarlos o aplacarlos, él mismo se comporta de forma aterradora o amable. Aunque su oficio es la repetición, no se ha proclamado aún —como el hombre civilizado, para quien los modestos distritos de caza se convertirán en el cosmos unitario, en la esencia de toda posibilidad de presa— imagen y semejanza del poder invisible. Sólo en cuanto tal imagen y semejanza alcanza el hombre la identidad del *sí mismo*, que no puede perderse en la identificación con el otro, sino que se posee de una vez para siempre como máscara impenetrable. Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, ante la que sucumbe la multitud de las cualidades. La naturaleza así descalificada se convierte en material caótico de pura división, y el *sí mismo* omnipotente en mero tener, en identidad abstracta. En la magia se da una sustituibilidad específica. Lo que le acontece a la lanza del enemigo, a su pelo, a su nombre, le sucede al mismo tiempo a su persona; en lugar de Dios es masacrada la víctima sacrificial. La sustitución en el sacrificio significa un paso hacia la lógica discursiva. Aun cuando la cierva que se había de sacrificar por la hija y el cordeiro por el primogénito debían poseer aún cualidades específicas, representaban ya sin embargo la especie. Llevaban en sí la arbitrariedad del ejemplar. Pero el carácter sagrado del *hic et nunc*, la unicidad del elegido, que adquiere el sustituto, lo diferencia radicalmente, lo hace —incluso en el intercambio— insustituible. La ciencia pone fin a esto. En ella no hay sustituibilidad específica: hay víctimas, pero ningún Dios. La sustituibilidad se convierte en fungibilidad universal. Un átomo no es desintegrado en sustitución, sino como espécimen de la materia; y el conejo pasa a través de la pasión del laboratorio no en sustitución, sino desconocido como puro ejemplar. Dado que en la ciencia funcional las diferencias son tan fluidas que todo desaparece en la materia única, el objeto científico se petrifica y el rígido ritual de antaño aparece como dúctil, puesto que aún sustituía lo uno por lo

otro. El mundo de la magia contenía todavía diferencias, cuyas huellas han desaparecido incluso en la forma lingüística¹³. Las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación única entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental del mismo. En el estadio de la magia, sueño e imagen no eran considerados como meros signos de la cosa, sino como unidos a ésta mediante la semejanza o el nombre. No se trata de una relación de intencionalidad sino de afinidad. La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto. La magia no se fundamenta en «la omnipotencia del pensamiento», que el primitivo se atribuiría como el neurótico¹⁴; una «sobreevaluación de los procesos psíquicos en contra de la realidad» no puede darse allí donde pensamiento y realidad no están radicalmente separados. La «imperturbable confianza en la posibilidad de dominar el mundo»¹⁵, que Freud atribuye anacrónicamente a la magia, corresponde sólo al dominio del mundo, ajustado a la realidad, por medio de la ciencia más experta. Para que las prácticas localmente vinculadas del brujo pudieran ser sustituidas por la técnica industrial * universalmente aplicable fue antes necesario que los pensamientos se independizaran frente a los objetos, como ocurre en el yo adaptado a la realidad.

En cuanto totalidad lingüísticamente desarrollada, cuya pretensión de verdad se impone sobre la antigua fe mítica —la religión popular—, el mito solar, patriarcal, es ya Ilustración, con la cual la Ilustración filosófica puede medirse sobre el mismo plano. A él se le paga ahora con la misma moneda. La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista. El principio de la necesidad fatal por la que perecen los héroes del mito, y que se desprende como consecuencia lógica del veredicto del oráculo, domina, depurado y transformado en la coherencia de la lógica formal, no sólo en todo sistema racionalista de la filosofía occidental, sino incluso en la sucesión de los sistemas, que comienza con

13. Cf. por ejemplo, R. H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York, 1940, 344 s.

14. S. Freud, *Totem und Tabú*, en *Gesammelte Werke*, vol. IX, 106 s. (trad. cast., *Totem y Tabú*, en *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros, vol. V, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, 1802 s.).

15. *Ibid.*, 110 (trad. cast., *Ibid.*, 1804).

* «técnica industrial»/1944: «técnica del monopolio».

la jerarquía de los dioses y transmite, en permanente ocaso de los ídolos, la ira contra la falta de honestidad * como único e idéntico contenido. Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico. Quiere escapar al proceso de destino y venganza ejerciendo ella misma venganza sobre dicho proceso. En los mitos, todo cuanto sucede debe pagar por haber sucedido. Lo mismo rige en la Ilustración: el hecho queda aniquilado apenas ha sucedido. La doctrina de la igualdad de acción y reacción afirmaba el poder de la repetición sobre lo existente mucho tiempo después de que los hombres se hubieran liberado de la ilusión de identificarse, mediante la repetición, con lo existente repetido y de sustraerse, de este modo, a su poder. Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene al hombre la repetición, bajo el título de legalidad, en aquel ciclo mediante cuya objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre. El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo. La árida sabiduría para la cual nada hay nuevo bajo el sol, porque todas las cartas del absurdo juego han sido ya jugadas, todos los grandes pensamientos fueron ya pensados, porque los posibles descubrimientos pueden construirse de antemano y los hombres están ligados a la autoconservación mediante la adaptación: esta árida sabiduría no hace sino reproducir la sabiduría fantástica que ella rechaza, la sanción del destino que reconstruye sin cesar una y otra vez mediante la venganza lo que ya fue desde siempre. Lo que podría ser distinto, es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible. La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico consigo mismo. La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo. Ella garantiza lo que Kierkegaard elogia de su ética protestante y que aparece en el círculo de leyendas de Heracles como uno de los arquetipos del poder mítico: ella elimina lo inconmensurable. No sólo quedan disueltas las cualidades en el pensamiento, sino que los hombres son obligados a la conformidad real. El favor de que el mercado no pregunte por el naci-

* (Alusión al reproche de falta de corrección, honestidad y buena fe que los positivistas elevan contra los filósofos metafísicos, y, en general, todo pensamiento «ilustrado» contra los sistemas filosóficos precedentes) [N. del T. it.).

miento lo ha pagado el sujeto del intercambio al precio de dejar modelar sus cualidades, adquiridas desde el nacimiento, por la producción de las mercancías que pueden adquirirse en el mercado. A los hombres se les ha dado su *sí mismo* como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual. Pero dado que ese *sí mismo* no fue asimilado nunca del todo, la Ilustración simpatizó siempre con la coacción social, incluso durante el período liberal. La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular; es un sarcasmo para la sociedad que podría convertirlo realmente en un individuo. La horda, cuyo nombre reaparece sin duda * en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad. El mito de cartón piedra de los fascistas se revela como el mito auténtico de la prehistoria, pues mientras éste desveló la venganza, aquél, el falso, la ejecuta ciegamente sobre sus víctimas. Todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que pretendía quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea. La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquélla lo prepara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella «tropá» que Hegel¹⁶ designó como resultado de la Ilustración.

La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo. Los cantos de Homero y los himnos del *Rig-Veda* provienen de la época de la dominación de la tierra y de las fortalezas, en la que un pueblo guerrero de dominadores se asienta sobre la masa de los pueblos autóctonos vencidos¹⁷. El Dios supremo entre los dioses emerge con este mundo burgués, en el que el rey, en cuanto jefe de la nobleza armada, somete a los vencidos ** a la gleba, mientras que médicos, adivinos, artesanos y comerciantes se cuidan del mercado. Con el fin del nomadismo se constituye el orden social sobre la base de la propiedad estable. Dominio y trabajo se separan. Un propietario como

* «sin duda»/1944: (falta).

16. *Phänomenologie*, cit., p. 424 (trad. cast., *Fenomenología*, cit., 331).

17. Cf. W. Kiefel, *Geschichte Indiens*, en *Propyläenweltgeschichte*, vol. III, 261 s., y G. Glotz, *Histoire grecque*, vol. I, en *Histoire Ancienne*, Paris, 1938, 137 s.

** «vencidos»/1944: «objetos de explotación».

Odiseo «dirige desde lejos un personal numeroso y escrupulosamente diferenciado de cuidadores de bueyes, pastores, porqueros y servidores. Por la noche, después de haber visto desde su castillo cómo el campo se iluminaba mediante miles de fuegos, puede echarse tranquilamente a dormir: él sabe que sus valientes servidores vigilan para mantener lejos a las fieras y para expulsar a los ladrones de los recintos confiados a su custodia»¹⁸. La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad. En la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la unidad conceptual se expresa la organización de la vida ordenada mediante el comando y determinada por los hombres libres. El *sí mismo*, que aprendió el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identificó muy pronto la verdad en cuanto tal con el pensamiento ordenador, sin cuyas firmes distinciones aquélla no podía subsistir. Ha tabuizado, junto con la magia mimética, el conocimiento que alcanza realmente al objeto. Su odio se dirige a la imagen del pasado superado y su imaginaria felicidad. Las divinidades ctónicas de los aborígenes son desterradas al infierno, en el que la tierra se transforma bajo la religión solar y luminosa de Indra y Zeus.

Cielo e infierno estaban, sin embargo, estrechamente ligados. Así como el nombre de Zeus correspondía, en los cultos que no se excluían recíprocamente, tanto a un dios subterráneo como a un dios de la luz¹⁹; y así como los dioses olímpicos mantenían relaciones de todo tipo con las divinidades ctónicas, del mismo modo las buenas y malas potencias, salvación y desgracia, no estaban separadas entre sí claramente. Estaban encadenadas como el nacer y el perecer, la vida y la muerte, el invierno y el verano. En el mundo luminoso de la religión griega perdura la turbia indiscriminación del principio religioso, que en los estadios más antiguos conocidos de la humanidad fue venerado como *mana*. Primario, indiferenciado es todo lo desconocido, extraño; aquello que trasciende el ámbito de la experiencia, lo que en las cosas es algo más que su realidad ya conocida. Lo que el primitivo experimenta en tal caso como sobrenatural no es una sustancia espiritual en cuanto opuesta a la material, sino la complejidad de lo natural frente al miembro * individual. El grito de terror con que se experimenta lo insólito se convierte en nombre de éste. Él fija la transcen-

18. G. Glotz, o. c., 140.

19. Cf. K. Eckermann, *Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie*, Halle, 1845, vol. I, 241, y O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1926, vol. I, 181 s.

* «miembro»/1944: «miembro» (aquí la nota 20).

dencia de lo desconocido frente a lo conocido, y con ello convierte el estremecimiento en sagrado. El desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación. No es que el alma sea introyectada en la naturaleza, como quiere hacer creer el psicologismo; el *mana*, el espíritu movente, no es una proyección, sino el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes. La separación entre lo animado y lo inanimado, la ocupación de determinados lugares con demonios y divinidades brota ya de este preanimismo. En él está ya dada la separación entre sujeto y objeto. Si el árbol no es considerado ya sólo como árbol, sino como testimonio de otra cosa, como sede del *mana*, el lenguaje expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra distinta de lo que es, idéntica y no idéntica²⁰. Mediante la divinidad el lenguaje se convierte de tautología en lenguaje. El concepto, que suele ser definido como unidad característica de lo que bajo él se halla comprendido, fue, en cambio, desde el principio el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa sólo es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es. Ésta fue la forma originaria de la determinación objetivante, en la que concepto y cosa se separaron recíprocamente; la misma determinación que se encuentra ya muy extendida en la epopeya homérica y que se invierte en la ciencia moderna positiva. Pero esta dialéctica sigue siendo impotente en la medida en que se desarrolla a partir del grito de terror, que es la duplicación, la tautología del terror mismo. Los dioses no pueden quitar al hombre el terror del cual sus nombres son el eco petrificado. El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo. Si la venganza del primitivo por el asesinato cometido en uno de los suyos pudo a veces ser aplacada mediante la acogida del asesino en la propia familia²¹, tanto lo uno como lo otro significaba la absorción de

20. «L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature»: de este modo describen Hubert y Mauss el contenido representativo de la «simpatía», de la mimesis, en H. Hubert y M. Mauss, «Théorie générale de la Magie», en *L'Année Sociologique*, 1902-3, 100.

21. Cf. Westermarck, *Ursprung der Moralbegriffe*, Leipzig, 1913, vol. I, 402.

la sangre ajena en la propia, la restauración de la inmanencia. El dualismo mítico no conduce más allá del ámbito de lo existente. El mundo dominado enteramente por el *mana*, e incluso el mundo del mito indio y griego, son mundos sin salida y eternamente iguales. Cada nacimiento es pagado con la muerte, cada felicidad con la desgracia. Hombres y dioses pueden intentar en el plazo a su disposición distribuir las suertes según criterios diversos al ciego curso del destino: al final triunfa sobre ellos lo existente. Incluso su justicia, arrancada al destino, lleva en sí los rasgos de éste; ella corresponde a la mirada que los hombres, primitivos lo mismo que griegos y bárbaros, lanzan al mundo circundante desde una sociedad de opresión y miseria. De aquí que tanto para la justicia mítica como para la ilustrada, culpa y expiación, felicidad y desventura sean como miembros de una ecuación. La justicia perece en el derecho. El chamán exorciza lo peligroso mediante su misma imagen. Su instrumento es la igualdad. Ésta regula el castigo y el mérito en la civilización. También las representaciones míticas pueden ser reconducidas completamente a relaciones naturales. Así como la constelación de Géminis, junto con todos los demás símbolos de la dualidad, hace referencia al ciclo ineluctable de la naturaleza; lo mismo que éste tiene en el símbolo del huevo, del que han nacido, su signo más antiguo, del mismo modo la balanza en la mano de Zeus, que simboliza la justicia del entero mundo patriarcal, remite a la pura naturaleza. El paso del caos a la civilización, donde las relaciones naturales no ejercen ya su poder directamente, sino a través de la conciencia de los hombres, no ha cambiado nada en el principio de igualdad. Más aún, los hombres han pagado precisamente este paso con la adoración de aquello a lo que antes, al igual que todas las otras criaturas, estaban simplemente sometidos. Antes, los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche. La venda sobre los ojos de la justicia significa no sólo que no se debe atentar contra el derecho, sino también que éste no procede de la libertad.

La doctrina de los sacerdotes era simbólica en el sentido de que en ella signo e imagen coincidían. Tal como lo atestiguan los jeroglíficos, la palabra ha cumplido originariamente también la función de la imagen. Esta función ha pasado a los mitos. Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite. Ésta es el alma de lo simbólico: un ser o un fenómeno que es representado como eterno, porque debe convertirse una y otra vez en acontecimiento por medio de la realización del símbolo. Inexhaustibilidad, repetición sin fin, permanencia de lo significado son no sólo atributos de todos los símbolos,

sino también su verdadero contenido. Los relatos de la creación, en los que el mundo emerge de la madre primigenia, de la vaca o del huevo, son, en contraposición con el génesis bíblico, simbólicos. La mofa de los antiguos sobre los dioses demasiado humanos no daba en lo esencial. La individualidad no agota la esencia de los dioses. Éstos tenían aún en sí algo del *mana*: encarnaban la naturaleza como poder universal. Con sus rasgos preanimistas llegan hasta la Ilustración. Bajo la máscara vergonzosa de la *chronique scandaleuse* del Olimpo se había formado la doctrina de la mezcla, de la presión y el choque de los elementos, que muy pronto se estableció como ciencia y redujo los mitos a creaciones de la fantasía. Con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje. En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes, sin poderse recuperar ya mediante su adición, su sinestesia o «el arte total» *. En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza ha de renunciar a la pretensión de asemejarsele. En cuanto imagen debe resignarse a ser una copia; para ser enteramente naturaleza ha de renunciar a la pretensión de conocerla. Con el avance de la Ilustración, sólo las auténticas obras de arte han podido sustraerse a la pura imitación de lo que ya existe. La antítesis corriente entre arte y ciencia, que las separa entre sí como ámbitos culturales para convertirlas como tales en administrables, hace que al final, justamente en cuanto opuestas y en virtud de sus propias tendencias, se conviertan la una en la otra. La ciencia, en su interpretación neopositivista, se convierte en esteticismo, en sistema de signos aislados, carente de toda intención capaz de trascender el sistema: en aquel juego, en suma, que los matemáticos hace tiempo declararon ya con orgullo como su actividad. Pero el arte de la reproducción integral se ha entregado, hasta en sus técnicas, en manos de la ciencia positivista. En realidad, dicho arte se convierte una vez más en mundo, en duplicación ideológica, en dócil reproducción. La separación de signo e imagen es inevitable. Pero si se hipostatiza nuevamente con ingenua complacencia, cada uno de los dos principios aislados conduce entonces a la destrucción de la verdad.

El abismo que se abrió con esta separación lo ha visto la filosofía en la relación entre intuición y concepto, y ha intentado una y otra vez, aunque en vano, cerrarlo: ella es definida justamente por este intento. En verdad, la mayor parte de las veces se puso del lado del cual toma su nombre. Platón proscribió la poesía con el mismo gesto con

* (Alusión al concepto de «arte integral», de R. Wagner).

el que el positivismo proscribió la doctrina de las ideas. Mediante su celebrado arte Homero no ha llevado a cabo reformas públicas ni privadas, no ha ganado una guerra ni ha hecho un descubrimiento. Nada sabemos de una numerosa multitud de seguidores que le hubiera honrado o amado. El arte debe probar aún su utilidad²². La imitación está prohibida en él como entre los judíos. Razón y religión proscriben el principio de la magia. Incluso en la resignada distancia respecto de lo existente, en cuanto arte, ese principio continúa siendo insincero; los que lo practican se convierten en vagabundos, nómadas supervivientes que no encuentran ninguna patria entre los que se han hecho sedentarios. La naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo. La obra de arte posee aún en común con la magia el hecho de establecer un ámbito propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana. En él rigen leyes particulares. Así como lo primero que hacía el mago en la ceremonia era delimitar, frente al resto del entorno, el lugar donde debían obrar las fuerzas sagradas, de la misma forma en cada obra de arte su propio ámbito se destaca netamente de lo real. Justamente la renuncia a la influencia, por la cual el arte se distancia de la «simpatía» mágica, conserva con tanta mayor profundidad la herencia de la magia. Ella pone la pura imagen en contraste con la realidad material, cuyos elementos conserva y supera en sí dicha imagen. Está en el sentido de la obra de arte, en la apariencia estética, ser aquello en lo que se convirtió, en la magia del primitivo, el acontecimiento nuevo, terrible: la aparición del todo en lo particular. En la obra de arte se cumple una vez más el desdoblamiento por el cual la cosa aparecía como algo espiritual, como manifestación del *mana*. Ello constituye su *aura*. En cuanto expresión de la totalidad, el arte reclama la dignidad de lo absoluto. Ello indujo en ciertas ocasiones a la filosofía a asignarle un lugar de preferencia respecto del conocimiento conceptual. Según Schelling, el arte comienza allí donde el saber abandona al hombre. El arte es para él «el modelo de la ciencia, y donde está el arte, allí debe aún llegar la ciencia»²³. De acuerdo con su doctrina, la separación entre imagen y signo «queda enteramente abolida en cada representación singular de arte»²⁴. Pero el mundo burgués estuvo sólo raras veces abierto a esta fe en el arte. Donde puso límites al saber, no lo hizo, en general, para dar paso al arte, sino

22. Cf. Platón, *La República*, libro X.

23. F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Parte V, en *Werke*, Sección I, vol. II, 623.

24. *Ibid.*, 626 s.

para hacer un lugar a la fe. Mediante ésta, la religiosidad militante de la nueva época —Torquemada, Lutero, Mahoma— pretendía reconciliar espíritu y realidad. Pero la fe es un concepto privativo: se destruye como fe si no muestra continuamente su oposición o su acuerdo con el saber. En la medida en que depende de la limitación del saber, está también ella limitada. El intento de la fe, emprendido en el protestantismo, de hallar el principio transcendente de la verdad sin el cual ella no puede subsistir, directamente en la palabra misma, como en la prehistoria, y de restituir a esa palabra su poder simbólico, lo ha pagado con la obediencia a la palabra, y no, por cierto, a la sagrada. En cuanto permanece siempre ligada al saber, en una relación de oposición o de amistad, la fe perpetúa la separación en la lucha por superar a ésta: su fanatismo es el signo de su falsedad, el reconocimiento objetivo de que quien sólo cree, justamente por eso ya no cree. La mala conciencia es su segunda naturaleza. En la secreta conciencia del defecto del que necesariamente adolece, de la contradicción, inmanente a ella, de hacer de la reconciliación una profesión, reside la causa por la cual toda honestidad de los creyentes ha sido desde siempre irritable y peligrosa. Los horrores del hierro y del fuego, Contrarreforma y Reforma, no fueron llevados a cabo como exageración sino como cumplimiento del principio mismo de la fe. La fe se revela continuamente como del mismo carácter que la historia universal, que ella quisiera dominar; en la época moderna se convierte incluso en su instrumento preferido, en su astucia particular. Imparable es no sólo la Ilustración del siglo XVIII, como Hegel reconoció, sino también, como nadie supo mejor que él, el movimiento mismo del pensamiento. Incluso en el conocimiento más ínfimo, como en el más elevado, se contiene la conciencia de su distancia con respecto a la verdad, que hace del apologeta un mentiroso. La paradoja de la fe degenera al fin en vértigo, en el mito del siglo XX*, y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie.

Ya cuando el lenguaje entra en la historia, sus amos son sacerdotes y magos. Quien vulnera los símbolos cae, en nombre de los poderes sobrenaturales, en manos de los poderes terrenales, cuyos representantes son esos órganos competentes de la sociedad. Lo que a ellos precedió, es algo que queda en la oscuridad. El estremecimiento del que surgió el *mana* se hallaba ya sancionado, dondequiera que éste aparece en la etnología, al menos por los más viejos de la tribu. El *mana* heterogéneo y fluido es consolidado y violentamente ma-

* (Alusión al libro de A. Rosenberg, *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* [1930]).

terializado por los hombres. Pronto los magos pueblan cada lugar con emanaciones y ordenan la multiplicidad de los ritos sagrados a la de los ámbitos sagrados. Ellos desarrollan, junto con el mundo de los espíritus y sus peculiaridades, su propio saber gremial y su poder. La esencia sagrada se transfiere a los magos que se relacionan con ella. En las primeras fases nómadas, los miembros de la tribu participan aún autónomamente en la acción influyente sobre el curso natural. El animal salvaje es rastreado por los varones; las mujeres se encargan del trabajo que puede realizarse sin un comando rígido. Es imposible establecer cuánta violencia precedió hasta habituarse a un ordenamiento tan sencillo. En éste, el mundo se halla ya dividido en un ámbito de poder y en uno profano. En él, el curso natural se encuentra ya, como emanación del *mana*, elevado a norma que exige sumisión. Pero si el salvaje nómada tomaba aún parte, a pesar de toda sumisión, en el encantamiento que limitaba a ésta y se disfrazaba de animal salvaje para sorprenderlo, en etapas posteriores la comunicación con los espíritus y la sumisión se hallan repartidos entre diferentes clases de la humanidad: el poder en un lado, la obediencia en el otro. Los procesos naturales, eternamente iguales y recurrentes, son inculcados a los súbditos, bien por tribus extranjeras, bien por las propias camarillas dirigentes, como ritmo de trabajo al compás de las porras y el garrote, que resuena en todo tambor bárbaro, en todo ritual monótono. Los símbolos toman el aspecto de fetiches. Su contenido, la repetición de la naturaleza, se revela a continuación siempre como la permanencia, por ellos representada, de la coacción social. El estremecimiento objetivado en una imagen consistente se convierte en signo del dominio consolidado de los privilegiados*. Pero lo mismo vienen a ser también los conceptos universales, incluso cuando se han liberado de todo contenido figurativo. La misma forma deductiva de la ciencia refleja jerarquía y coacción. Lo mismo que las primeras categorías representaban la tribu organizada y su poder sobre el individuo singular, así el entero orden lógico —dependencia, conexión, extensión y combinación de los conceptos— está fundado en las correspondientes relaciones de la realidad social, en la división del trabajo²⁵. Ahora bien, este carácter social de las formas de pensamiento no es, como enseña Durkheim, expresión de solidaridad social, sino signo de la impenetrable unidad de sociedad y dominio. El dominio confiere a la totalidad social en la que se establece mayor fuerza y consistencia. La

* «consolidado... privilegiados»/1944: «dominio de clase».

25. Cf. E. Durkheim, «De quelques formes primitives de classification»: *L'Année Sociologique*, vol. IV, 1903, 66 s.

división del trabajo, a la que conduce el dominio en el plano social, sirve a la totalidad dominada para su autoconservación. Pero, así, la totalidad en cuanto tal, la actualización de la razón inmanente a ella, se convierte necesariamente en actuación de lo particular. El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad. El poder de todos los miembros de la sociedad, a los que, en cuanto tales, no les queda otro camino abierto, se suma continuamente, a través de la división del trabajo que les es impuesta, para la realización justamente de la totalidad, cuya racionalidad se ve, a su vez, multiplicada por ello. Lo que sucede a todos por obra de unos pocos se cumple siempre como avasallamiento de los individuos singulares por parte de muchos: la opresión de la sociedad lleva en sí siempre los rasgos de la opresión por parte de un colectivo. Es esta unidad de colectividad y dominio, y no la inmediata universalidad social, la solidaridad, la que sedimenta en las formas de pensamiento. Los conceptos filosóficos con los que Platón y Aristóteles exponen el mundo elevaron, mediante su pretensión de validez universal, las relaciones por ellos fundadas al rango de realidad verdadera. Ellos procedían, como dice Vico²⁶, de la plaza del mercado de Atenas y reflejaban con igual pureza las leyes de la física, la igualdad de los ciudadanos de pleno derecho y la inferioridad de las mujeres, los niños y los esclavos. El lenguaje mismo confería a lo dicho, a las relaciones de dominio, aquella universalidad que él había asumido como medio de comunicación de una sociedad civil. El énfasis metafísico, la sanción mediante ideas y normas, no era más que la hipostatización de la fuerza y la exclusividad que los conceptos debían adoptar necesariamente dondequiera que la lengua unía a la comunidad de los señores para el ejercicio del mando. En cuanto tal reforzamiento del poder social del lenguaje, las ideas se hicieron tanto más superfluas cuanto más crecía aquel poder, y el lenguaje de la ciencia les ha dado el golpe de gracia. La sugestión, que tiene aún algo del terror inspirado por el fetiche, no residía en la justificación consciente. La unidad de colectividad y dominio se muestra más bien en la universalidad que el mal contenido adopta necesariamente en el lenguaje, tanto en el metafísico como en el científico. La apología metafísica delataba la injusticia de lo existente al menos mediante la incongruencia entre concepto y realidad. En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expre-

26. G. Vico, *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, München, 1924 (trad. cast., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Orbis, Barcelona, 1985).

sarse, y sólo lo existente encuentra su signo neutral. Esta neutralidad es más metafísica que la metafísica. Finalmente, la Ilustración ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo, del cual ella nació. Los conceptos son ante la Ilustración como los rentistas ante los *Trusts* industriales *: ninguno puede sentirse seguro. Si el positivismo lógico ha dado aún una oportunidad a la probabilidad, el positivismo etnológico identifica ya a ésta con la esencia. «Nuestras vagas ideas de oportunidad y de quintaesencia son pálidos restos de esta noción mucho más rica»²⁷, es decir, de la sustancia mágica.

La Ilustración, en cuanto nominalística, se detiene ante el *nomen*, el concepto indiferenciado, puntual, el nombre propio. Ya no es posible establecer con certeza si, como afirman algunos²⁸, los nombres propios eran originariamente también nombres genéricos; pero lo cierto es que no han compartido aún el destino de estos últimos. La sustancialidad del yo, negada por Hume y Mach, no es lo mismo que el nombre. En la religión judía, en la que la idea del patriarcado se eleva para destruir el mito, el vínculo entre nombre y ser queda aún reconocido mediante la prohibición de pronunciar el nombre de Dios. El mundo desencantado del judaísmo reconcilia la magia mediante su negación en la idea de Dios. La religión judía no permite ninguna palabra que pudiera consolar la desesperación de todo mortal. Esperanza vincula ella únicamente a la prohibición de invocar como Dios a aquello que no lo es, de tomar lo finito como infinito, la mentira como verdad. La garantía de la salvación consiste en apartarse de toda fe que intente suplantarla; el conocimiento, en la denuncia de la ilusión. La negación, por cierto, no es abstracta. La negación indiferenciada de todo lo positivo, la fórmula estereotipada de la inanidad, tal como la aplica el budismo, pasa por encima de la prohibición de nombrar al absoluto, lo mismo que su contrario, el panteísmo, o su caricatura, el escepticismo burgués. Las explicaciones del mundo como la nada o el todo son mitologías, y las vías garantizadas para la redención, prácticas mágicas sublimadas. La autosatisfacción del saber todo por anticipado y la transfiguración de la negatividad en redención son formas falsas de resistencia contra el engaño. El derecho de la imagen se salva en la fiel ejecución de su prohibición. Dicha

* «los *Trusts* industriales»/1944: «la revolución social mediante el monopolio».

27. H. Hubert y M. Mauss, o. c., 118.

28. Cf. F. Tönnies, «Philosophische Terminologie», en *Psychologisch-Soziologische Ansicht*, Leipzig, 1908, 31.

realización, «negación determinada»²⁹, no está protegida por la soberanía del concepto abstracto contra la intuición seductora, como lo está el escepticismo, para quien tanto lo falso como lo verdadero nada valen. La negación determinada rechaza las representaciones imperfectas del absoluto, los ídolos, no oponiéndoles, como el rigorismo, la idea a la que no pueden satisfacer. La dialéctica muestra más bien toda imagen como escritura. Ella enseña a leer en sus rasgos el reconocimiento de su falsedad, que la priva de su poder y se lo adjudica a la verdad. Con ello, el lenguaje se convierte en algo más que un mero sistema de signos. En el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista, a la que él la asimila. Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología.

Esto no le ha acontecido solamente a su filosofía en cuanto apoteosis del pensamiento en continuo progreso, sino a la Ilustración misma en tanto que sobriedad mediante la cual ella cree distinguirse de Hegel y de la metafísica en general. Pues la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se le haya asignado un valor*. La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo insoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos. Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas, elevadas a instancia absoluta. «Un mundo infinito, en este caso un mundo de idealidades, es concebido como un mundo cuyos objetos no nos resultan cognoscitivamente accesibles de modo individual, incompleto y como por azar, sino que son aprehendidos mediante un método racional, sistemático y unitario, que en una progresión infinita afecta finalmente a todo objeto en su pleno ser-en-sí... En la matematización galileana de

29. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., 65 (trad. cast. *Fenomenología*, cit., 55).

* «valor»/1944: «palabra».

la Naturaleza es esta naturaleza misma la que pasa a ser idealizada bajo la dirección de la nueva matemática; pasa a convertirse ella misma —por expresarlo modernamente— en una multiplicidad matemática»³⁰. El pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir. La Ilustración³¹ ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento —cuyo desarrollo radical es la filosofía de Fichte—, porque tal exigencia distrae del imperativo de regir la praxis, que, sin embargo, el propio Fichte deseaba realizar. El modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual del pensamiento. Pese a la autolimitación axiomática, dicho procedimiento se instaura como necesario y objetivo: transforma el pensamiento en cosa, en instrumento, como él mismo lo denomina. Pero mediante esta mimesis, en la que el pensamiento se adapta al mundo, se ha convertido lo existente de hecho de tal modo en lo único, que incluso la negación de Dios cae bajo el juicio sobre la metafísica. Para el positivismo, que ha sucedido en el puesto de juez a la razón ilustrada, el hecho de internarse en mundos inteligibles no es ya sólo algo prohibido, sino una palabrería sin sentido. Él no necesita, por suerte, ser ateo, porque el pensamiento reificado no puede ni siquiera plantear esa cuestión. El censor positivista deja pasar de buena gana el culto oficial como un ámbito especial, ajeno al conocimiento, de la actividad social, de la misma forma que permite gustoso el arte; pero a la negación que se presenta con la pretensión de ser conocimiento, jamás. El distanciamiento del pensamiento respecto de la tarea de arreglar lo que existe, el salir del círculo fatal de la existencia, significa para la mentalidad científica locura y autodestrucción, tal como lo era para el mago la salida del círculo mágico que había trazado para el conjuro; y en ambos casos se toman las disposiciones necesarias para que la violación del tabú tenga incluso en la realidad consecuencias funestas para el sacrilego. El dominio de la naturaleza traza el círculo en el que la crítica de la razón pura ha desterrado al pensamiento. Kant unió la tesis de su incesante y fatigoso progreso hasta el infinito con la insistencia permanente sobre su insuficiencia y eterna limitación. La respuesta que él ofreció es el veredicto de un oráculo. No hay ser en el mundo que no

30. E. Husserl, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie», en *Philosophia*, Belgrado, 1936, 95 s. (trad. cast. de J. Muñoz, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1990, 21 s.).

31. Cf. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, vol. II, apart. 356, en *Werke*, Ed. Deussen, vol. V, 671.

pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser. El juicio filosófico tiende a lo nuevo, y sin embargo no conoce nada nuevo, puesto que siempre repite sólo aquello que la razón ha puesto ya en el objeto. Pero a este pensamiento, asegurado en los ámbitos de la ciencia ante los sueños de un visionario*, le es presentada la cuenta: el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que aquel «yo pienso» eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados. El *sí mismo* abstracto, el derecho a registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que el material abstracto, que no posee ninguna otra propiedad que la de ser substrato para semejante posesión. La ecuación de espíritu y mundo se disuelve finalmente, pero sólo de tal modo que ambos términos se reducen recíprocamente. En la reducción del pensamiento a operación matemática se halla implícita la sanción del mundo como su propia medida. Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. Comprender los datos en cuanto tales, no limitarse a leer en ellos sus abstractas relaciones espaciotemporales, gracias a las cuales pueden ser captados y manejados, sino, al contrario, pensar esas relaciones como lo superficial, como momentos mediatizados del concepto que se realizan sólo en la explicitación de su sentido social, histórico y humano: la entera pretensión del conocimiento es abandonada. Ella no consiste sólo en percibir, clasificar y calcular, sino justamente en la negación determinada de lo inmediato. Por el contrario, el formalismo matemático, cuyo instrumento es el número, la figura más abstracta de lo inmediato, mantiene al pensamiento en la pura inmediatez. Lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología. Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta. El mundo como gigantesco juicio analítico, el único que ha sobrevivido de todos los sueños de la ciencia, es de la

* (Cf. la anotación * en la página 61).

misma índole que el mito cósmico, que asociaba los cambios de primavera y otoño con el rapto de Perséfone. La unicidad del acontecimiento mítico, que debía legitimar al fáctico, es un engaño. Originalmente, el rapto de la diosa formaba una unidad inmediata con la muerte de la naturaleza. Se repetía cada otoño, e incluso la repetición no era secuencia de lo separado, sino lo mismo todas las veces. Al consolidarse la conciencia del tiempo, el acontecimiento quedó fijado como único en el pasado, y se trató de mitigar ritualmente, recurriendo a lo sucedido hace tiempo, el horror a la muerte en cada ciclo estacional. Pero la separación es impotente. Una vez establecido aquel pasado único, el ciclo adquiere el carácter de inevitable, y el horror se irradia desde lo antiguo sobre el entero acontecer como su repetición pura y simple. La asunción de lo que existe de hecho, sea bajo la prehistoria fabulosa, sea bajo el formalismo matemático; la relación simbólica de lo presente con el acontecimiento mítico en el rito o con la categoría abstracta en la ciencia, hace aparecer lo nuevo como predeterminado, que es así, en verdad, lo viejo. No es lo existente lo que carece de esperanza, sino el saber, que, en el símbolo plástico o matemático, se apropia de ello en cuanto esquema y así lo perpetúa.

En el mundo ilustrado la mitología se ha disuelto en la profanidad. La realidad completamente depurada de demonios y de sus descendientes conceptuales adquiere, en su limpia naturalidad, el carácter numinoso que la prehistoria asignaba a los demonios. Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que éstos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable, de la misma manera que era sacrosanto el mago bajo la protección de sus dioses. El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas*. Aún antes de la planificación total, el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden sobre el comportamiento de los hombres. Desde que las mercancías perdieron, con el fin del libre intercambio, sus cualidades económicas, hasta incluso su carácter de fetiche, se expande éste como una máscara petri-

* «el industrialismo... las almas»/1944: «la industria cosifica las almas. El dominio de los monopolistas, como antes el de los capitalistas individuales, no se expresa directamente en el comando del señor».

ficada sobre la vida social en todos sus aspectos. A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura * se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados. Todo lo demás, la idea y la criminalidad, experimenta la fuerza de lo colectivo, que ejerce su vigilancia desde la escuela hasta el sindicato. Pero incluso el colectivo amenazador forma parte sólo de la superficie engañosa bajo la que se esconden los poderes que lo manipulan en su acción violenta. Su brutalidad, que mantiene a los individuos en su lugar, representa tan poco la verdadera cualidad de los hombres como el valor ** la de los objetos de consumo. El aspecto satánicamente deformado que las cosas y los hombres han adquirido a la luz del conocimiento sin prejuicios remite al dominio, al principio que llevó a cabo la especificación del *mana* en los espíritus y las divinidades y apresaba la mirada en la ilusión de los magos y hechiceros. La fatalidad con la que la prehistoria sancionaba la muerte incomprensible se diluye en la realidad totalmente comprensible. El terror meridiano en el que los hombres tomaron conciencia súbitamente de la naturaleza en cuanto totalidad ha encontrado su correspondencia en el pánico que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los hombres esperan que el mundo, carente de salida, sea convertido en llamas por una totalidad que ellos mismos son y sobre la cual nada pueden.

El horror mítico de la Ilustración tiene al mito por objeto. Ella lo percibe no sólo en conceptos y términos oscuros, como cree la crítica semántica del lenguaje, sino en toda expresión humana, en la medida en que ésta no tenga un lugar en el contexto instrumental de aquella autoconservación. La proposición de Spinoza «*conatus sese conservandi primum et unicum est fundamentum*»³² contiene la máxima verdadera de toda civilización occidental, en la cual logran la calma las divergencias religiosas y filosóficas de la burguesía. El *sí mismo*, que tras la metódica eliminación de todo signo natural como mitológico no debía ya ser cuerpo ni sangre, ni alma ni siquiera yo natural, constituyó, sublimado en sujeto transcendental o lógico, el punto de

* «A través de... cultura»/1944: «Bajo el monopolio».

** «valor»/1944: «valor de cambio».

32. *Ethica*, IV Parte, Propos. XXII, Coroll. (trad. cast. de V. Peña, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 1987, 276).

referencia de la razón, de la instancia legisladora del obrar. Quien confía en la vida directamente, sin relación racional con la autoconservación, recae, según el juicio tanto de la Ilustración como del protestantismo, en la prehistoria. El impulso es en sí mítico, como la superstición; servir a un Dios a quien el *sí mismo* no postula, resulta absurdo como la embriaguez. El progreso ha reservado la misma suerte a ambas cosas: a la adoración y a la inmersión en el ser inmediatamente natural. Ha cubierto de maldición al olvido de sí tanto en el pensamiento como en el placer. El trabajo social de cada individuo está mediatizado en la economía burguesa por el principio del *sí mismo*; él debe restituir a unos el capital acrecentado, a otros la fuerza para trabajar más. Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico. De lo cual, a su vez, toma cuenta el pensamiento ilustrado: al final, incluso el sujeto transcendental del conocimiento es aparentemente liquidado, como último recuerdo de la subjetividad, y sustituido por el trabajo tanto más libre de trabas de los mecanismos reguladores automáticos. La subjetividad se ha volatilizado en la lógica de las reglas de juego aparentemente arbitrarias, para poder dominar con tanta mayor libertad. El positivismo, que a fin de cuentas no se detuvo tampoco ante la quimera en el sentido más literal, ante el pensamiento mismo, ha eliminado incluso la última instancia interruptora entre la acción individual y la norma social. El proceso técnico en el que el sujeto se ha reificado tras su eliminación de la conciencia está libre de la ambigüedad del pensamiento mítico como de todo significado en sí, pues la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico * omnicompreensivo. La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Finalmente se ha cumplido su vieja ambición de ser puro órgano de fines. La exclusividad de las leyes lógicas deriva de esta univocidad de la función, en última instancia del carácter coactivo de la autoconservación. Ésta termina siempre de nuevo en la elección entre supervivencia y ocaso, que se refleja aún en el principio de que de dos proposiciones contradictorias sólo una puede ser verdadera y la otra falsa. El formalismo de este principio y de toda la lógica, en la que como tal se establece, procede de la opacidad y el embrollo de los in-

* «simple medio... aparato económico»/1944: «aparato en el monopolio perpetuador».

tereros en una sociedad en la que la conservación de las formas y la de los individuos coinciden sólo casualmente. La expulsión del pensamiento del ámbito de la lógica ratifica en el aula universitaria la reificación del hombre en la fábrica y la oficina. De tal forma, el tabú invade el poder que lo engendra y la Ilustración, el espíritu que ella misma es. Pero así, la naturaleza es liberada en cuanto verdadera autoconservación por el proceso mismo que prometía expulsarla, tanto en el individuo como en el destino colectivo de crisis y guerras. Si a la teoría no le queda otra norma que el ideal de la ciencia unitaria *, la praxis queda a merced del mecanismo sin trabas de la historia universal. El *sí mismo*, completamente atrapado por la civilización, se disuelve en un elemento de aquella inhumanidad a la que la civilización trató de sustraerse desde el comienzo. Se cumple el temor más antiguo: el de perder el propio nombre. La existencia puramente natural, animal y vegetal, constituía para la civilización el peligro absoluto. Los comportamientos mimético, mítico y metafísico aparecieron sucesivamente como eras superadas, caer en las cuales estaba cargado del terror a que el *sí mismo* se transformara de nuevo en aquella pura naturaleza de la que se había liberado con indecible esfuerzo y que justamente por ello le inspiraba indecible terror. El vivo recuerdo de la prehistoria, de las fases nómadas, y cuánto más de las propiamente prepatriarcales, fue extirpado de la conciencia de los hombres, en todos los milenios, con los más horribles castigos. El espíritu ilustrado sustituyó el fuego y la tortura por el estigma con que marcó toda irracionalidad por conducir a la ruina. El hedonismo era muy moderado: los extremos le resultaban no menos odiables que a Aristóteles. El ideal burgués de la naturalidad no se refiere a la naturaleza amorfa, sino a la virtud del justo medio. Promiscuidad y ascesis, hambre y abundancia son, aunque antitéticas, directamente idénticas en cuanto fuerzas disolventes. A través de la subordinación de toda la vida a las exigencias de su conservación, la minoría que manda garantiza con la propia seguridad también la supervivencia del todo. Desde Homero hasta los tiempos modernos, el espíritu dominante busca pasar entre la Escila de la recaída en la simple reproducción y la Caribdis de la satisfacción descontrolada; siempre ha desconfiado de toda otra brújula que no sea la del mal menor. Los neopaganos alemanes, administradores del ánimo de guerra, quieren liberar de nuevo el placer **. Pero como éste ha aprendido a odiarse bajo la presión del

* (el postulado de la «Unidad de la ciencia», propagado en el Círculo de Viena sobre todo por Neurath y Carnap).

** (Alusión a la propaganda nacional-socialista de la cultura del cuerpo con fines biológico-

trabajo a lo largo de milenios, en la emancipación totalitaria permanece vulgar y mutilado * por el autodesprecio. El placer sigue estando sometido a la autoconservación para la que él mismo había educado a la razón, entretanto depuesta. En las grandes mutaciones de la civilización occidental, desde la transición a la religión olímpica hasta el Renacimiento, la Reforma y el ateísmo burgués, siempre que nuevos pueblos o clases reprimieron más decididamente al mito, el temor a la naturaleza incontrolada y amenazadora, consecuencia de su misma materialización y objetivización, fue degradado a superstición animista, y el dominio de la naturaleza, interior y externa, fue convertido en fin absoluto de la vida. Finalmente, automatizada la autoconservación, la razón es abandonada por aquellos que en cuanto guías de la producción han asumido su herencia y ahora la temen en los desheredados. La esencia de la Ilustración es la alternativa, cuya ineludibilidad es la del dominio. Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al *sí mismo*. Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio el trabajo humano ha conducido desde siempre lejos del mito, en cuyo círculo fatal volvió a caer siempre de nuevo bajo el dominio.

En un relato homérico se halla expresada la interconexión de mito, dominio y trabajo. El decimosegundo canto de la *Odisea* narra el paso ante las sirenas. La seducción que producen es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que se dirige dicha seducción se ha convertido en adulto a través del sufrimiento. En la variedad de los peligros mortales en la que hubo de mantenerse firme se ha consolidado la unidad de la propia vida, la identidad de la persona. Como agua, tierra y aire se escinden ante él los reinos del tiempo. La corriente de aquello que fue refluye sobre él de la roca del presente, y el futuro descansa nuboso en el horizonte. Lo que Odiseo ha dejado tras de sí entra en el reino de las sombras: el *sí mismo* está aún tan cerca del mito primordial, de cuyo seno logró escapar, que su propio pasado vivido se transforma en pasado mítico. Odiseo trata de remediar esto mediante una permanente ordenación del tiempo. El esquema tripar-

racistas, que iba a acompañada de la superación de determinados tabúes respecto a la vida sexual privada [por ejemplo: «Al poder por el placer»]. Cf. F. Pollock, «Is National Socialism a New Order?», en *Studies in Philosophie and Social Science*, vol. IX, 1941, 448 s.)

* «Los... alemanes... mutilado»/1944: «El placer que los nuevos paganos y los administradores del ánimo de guerra quieren liberar de nuevo ha introyectado como autodesprecio, en el camino hacia su emancipación totalitaria, la maldad a la que lo ha reducido la disciplina del trabajo».

tito debe liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente. El impulso de salvar el pasado como viviente, en lugar de utilizarlo como material de progreso, se satisfizo sólo en el arte, al que pertenece también la historia como representación de la vida pasada. Mientras el arte renuncie a valer como conocimiento y se aisle de ese modo de la praxis, es tolerado por la *praxis* social, lo mismo que el placer. Pero el canto de las sirenas no ha sido aún depotenciado y reducido a arte. Las sirenas conocen «aun aquello que ocurre doquier en la tierra fecunda»³³, sobre todo aquello en lo que Odiseo tomó parte, «los trabajos que allá por la Tróade y sus campos de los dioses impuso el poder a troyanos y argivos»³⁴. Al evocar directamente el pasado más reciente, amenazan con la irresistible promesa de placer, como su canto es percibido, el orden patriarcal que restituye a cada uno su vida sólo a cambio de su entera duración temporal. Quien cede a sus juegos prestidigitadores está perdido, cuando únicamente una constante presencia de espíritu arranca a la naturaleza la existencia. Si las sirenas conocen todo lo que sucede, exigen a cambio el futuro como precio, y la promesa del alegre retorno es el engaño con el que el pasado se adueña de los nostálgicos. Odiseo es puesto en guardia por Circe, la diosa de la reconversión de los hombres en animales, a la cual él supo resistir; y ella, a cambio, le hace fuerte para poder resistir a otras fuerzas de la disolución. Pero la seducción de las sirenas permanece irresistible. Nadie que escuche su canto puede sustraerse a ella. La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo. La embriaguez neurótica, que hace expiar la euforia en la que el *sí mismo* se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas que sirven de mediadoras entre la autoconservación y el autoaniquilamiento, un intento del *sí mismo* de sobrevivirse a sí mismo. El temor de perder el *sí mismo*, y con él la frontera entre sí y el resto de la vida, el miedo a la muerte y a la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto ame-

33. *Odyssee*, XII, 191 (trad. cast. de José M. Pabón, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1982, 291. De la traducción castellana se indicará, en cada caso, la página de la edición citada. N. d. T.).

34. *Ibid.*, XII, 189-90 (trad. cast., *ibid.*).

nazada en todo instante. Su camino fue el de la obediencia y el trabajo, sobre el cual la satisfacción brilla eternamente sólo como apariencia, como belleza impotente. El pensamiento de Odiseo, igualmente hostil a la propia muerte y a la propia felicidad, sabe todo esto. Él conoce sólo dos posibilidades de escapar. Una es la que prescribe a sus compañeros: les tapa los oídos con cera y les ordena remar con todas sus energías. Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos. La otra posibilidad es la que elige el mismo Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la seducción más fuertemente se hace atar, lo mismo que más tarde también los burgueses se negarán la felicidad con tanta mayor tenacidad cuanto más se les acerca al incrementarse su poder. Lo que ha oído no tiene consecuencias para él; sólo puede hacer señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil para salvarlo y salvarse con él. Reproducen con su propia vida la vida del opresor, que ya no puede salir de su papel social. Los lazos con los que se ha ligado irrevocablemente a la praxis mantienen, a la vez, a las sirenas lejos de la praxis: su seducción es convertida y neutralizada en mero objeto de contemplación, en arte. El encadenado asiste a un concierto, escuchando inmóvil como los futuros oyentes, y su grito apasionado por la liberación se pierde ya como aplauso. De este modo, el goce artístico y el trabajo manual se separan al despedirse la prehistoria. La epopeya contiene ya la teoría correcta. El patrimonio cultural se halla en exacta relación con el trabajo forzado, y ambos tienen su fundamento en la inevitable coerción hacia el dominio social sobre la naturaleza.

Medidas como las tomadas en la nave de Odiseo al pasar frente a las sirenas constituyen la alegoría premonitrice de la dialéctica de la Ilustración. Así como la sustituibilidad es la medida del dominio y el más fuerte es aquel que puede hacerse representar en el mayor número de operaciones, del mismo modo la sustituibilidad es el vehículo del progreso y a la vez de la regresión. En las condiciones dadas, el quedar exento de trabajo significa también mutilación, no sólo para los parados, sino también para el polo social opuesto. Los superiores experi-

mentan la existencia, con la que no necesitan ya relacionarse, sólo como sustrato, y se vuelven totalmente rígidos en el *sí mismo* que manda. El primitivo experimentaba la cosa natural sólo como objeto que escapaba a sus deseos; «en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma»³⁵. Odiseo es sustituido en el trabajo. Así como no puede ceder a la tentación del abandono de sí, de la misma manera está privado también, en cuanto propietario, de participar en el trabajo, y en definitiva incluso de su dirección, mientras por otro lado sus compañeros, aun estando tan cercanos a las cosas, no pueden gozar del trabajo, porque éste se cumple bajo la constrictión, sin esperanza, con los sentidos violentamente obstruidos. El siervo permanece sometido en cuerpo y alma; el señor se degrada. Ninguna forma de dominio ha sido capaz de evitar este precio, y la circularidad de la historia en su progreso queda coexplicada con esta debilidad, el equivalente del poder. La humanidad, cuyas aptitudes y conocimientos se diferencian con la división del trabajo, es obligada al mismo tiempo a retroceder hacia fases antropológicamente más primitivas, puesto que la duración del dominio comporta, con la facilitación técnica de la existencia, la fijación de los instintos mediante una opresión más fuerte. La fantasía se atrofia. El mal no consiste en que los individuos hayan quedado por detrás de la sociedad o de su producción material. Donde la evolución de la máquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria del dominio, de tal modo que la tendencia técnica y la social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación total del hombre, los que han quedado atrás no representan sólo la falsedad. Por el contrario, la adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder, implica siempre de nuevo aquellas formaciones regresivas que convencer no al progreso fracasado, sino precisamente al progreso logrado de su propio contrario. La maldición del progreso imparable es la imparable regresión.

Esta regresión no se limita a la experiencia del mundo sensible, ligada a la proximidad física, sino que afecta también al intelecto dueño de sí, que se separa de la experiencia sensible para someterse. La unificación de la función intelectual, en virtud de la cual se realiza el dominio de los sentidos, la resignación del pensamiento a la producción de conformidad, significa empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia. La separación de estos dos ámbitos deja a ambos dañados. En la limitación del pensamiento a tareas or-

35. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., 146 (trad. cast., *Fenomenología*, cit., 118).

ganizativas y administrativas, practicada por los superiores, desde el astuto Odiseo hasta los ingenuos directores generales, se halla implícita la limitación que invade a los grandes en cuanto no se trata de la manipulación de los pequeños. El espíritu se convierte de hecho en el aparato de dominio y autodomínio con el que lo confundió siempre la filosofía burguesa. Los oídos sordos, que permanecieron así para los dóciles proletarios desde los tiempos del mito, no representan ninguna ventaja respecto de la inmovilidad del amo. De la inmadurez de los sometidos vive la excesiva madurez de la sociedad. Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema de producción ha adaptado desde hace tiempo el cuerpo, tanto más pobres son las experiencias de las que éste es capaz. La eliminación de las cualidades, su conversión en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de las formas de trabajo, al mundo de la experiencia de los pueblos y asimila tendencialmente a éste de nuevo al de los batracios. La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado: la nueva figura de ceguera que sustituye toda ceguera mítica vencida. A través de la mediación de la sociedad total, que invade todas las relaciones y todos los impulsos, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se había vuelto la ley de desarrollo de la sociedad, el principio del *sí mismo*: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida. Los remeros, que no pueden hablar entre sí, se hallan esclavizados todos al mismo ritmo, lo mismo que el obrero moderno en la fábrica, en el cine y en el transporte colectivo. Son las condiciones concretas de trabajo en la sociedad * las que imponen el conformismo, y no las influencias conscientes que, adicionalmente, harían estúpidos a los hombres dominados y los desviarían de la verdad. La impotencia de los trabajadores no es sólo una artimaña de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial, en la que se ha transformado finalmente el antiguo destino bajo el esfuerzo por sus- traerse a él.

Pero esta necesidad lógica no es definitiva. Permanece ligada al dominio, a la vez como su reflejo e instrumento. De aquí que su verdad sea al menos tan problemática como inevitable es su evidencia. Ciertamente, al pensamiento le ha bastado siempre con determinar concretamente su propia problemática. Él es el siervo a quien el señor no puede detener a placer. En la medida en que el dominio,

* «sociedad»/1944: «sociedad de clases».

desde que los hombres se hicieron sedentarios, y más tarde en la economía de mercado, se objetivó en leyes y organizaciones, tuvo al mismo tiempo que limitarse. El instrumento adquiere autonomía: la instancia mediadora del espíritu atenúa, independientemente de la voluntad de los dirigentes *, la inmediatez de la injusticia ** económica. Los instrumentos de dominio, que deben aferrar a todos: lenguaje, armas y, finalmente, máquinas, deben dejarse aferrar por todos. Así, en el dominio se afirma el momento de la racionalidad como distinto de él. El carácter objetivo del instrumento, que lo hace universalmente disponible, su «objetividad» para todos, implica ya la crítica del dominio a cuyo servicio creció el pensamiento. En el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de la reflexión sobre sí mismo, y la maquinaria muñila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta. Pero en la figura de la máquina la razón alienada se dirige hacia una sociedad que reconcilia el pensamiento, cosificado como aparato material e intelectual, con el ser viviente liberado y lo refiere a la propia sociedad como a su sujeto real. El origen particular del pensamiento y su perspectiva universal han sido desde siempre inseparables. Hoy, con la transformación del mundo en industria, la perspectiva de lo universal, la realización social del pensamiento, está de tal modo abierta, que por su causa el pensamiento es negado incluso por los que dominan como pura ideología. Y expresa la mala conciencia de las camarillas, en las que se encarna *** al fin la necesidad económica, el hecho de que sus manifestaciones, desde las intuiciones del *Führer* hasta la dinámica visión del mundo, no reconocen ya, en decidida oposición a la apologética burguesa anterior, sus propias acciones delictivas como consecuencias necesarias de relaciones objetivas. Las mentiras mitológicas de misión y destino ****, que introducen en lugar de éstas, no expresan ni siquiera del todo la falsedad: no son ya las leyes objetivas del mercado que dominaban sobre las acciones de los empresarios y conducían a la catástrofe. Antes bien, la decisión consciente de los directores generales ***** que en cuanto resultante nada tiene que envidiar en férrea necesidad a los más ciegos mecanismos de los precios, cumple la vieja ley del valor y con ella el destino del capitalismo. Los dominadores

* «dirigentes»/1944: «detentadores».

** «de la injusticia»/1944: «de la explotación».

*** «de las camarillas... encarna»/1944: «del monopolio, última encarnación de la necesidad económica».

**** («Intuiciones», «concepción dinámica del mundo», «misión» y «destino» eran expresiones frecuentemente usadas en la fraseología «culta» del nacionalsocialismo.)

***** «directores generales»/1944: «señores del monopolio».

mismos no creen en ninguna necesidad objetiva, pese a que a veces den tal nombre a sus maquinaciones. Se presentan como los ingenieros de la historia universal. Sólo los dominados toman como invariablemente necesario el proceso que con cada subida decretada del nivel de vida los hace un grado más impotentes. Una vez que se puede garantizar el sustento vital de los que aún * son empleados en el manejo de las máquinas con una parte mínima del tiempo de trabajo que está a disposición de los señores de la sociedad, el resto superfluo, la inmensa masa de la población es instruida ahora como guardia adicional para el sistema, para servir hoy y mañana de material a sus grandes planes. Esta masa es alimentada como armada de los parados. Su reducción a puros objetos de la administración, que configura de antemano a todos los sectores de la vida moderna, hasta el lenguaje y la percepción, aparenta para ellos la necesidad objetiva ante la cual se creen impotentes. La miseria **, como contraposición de poder e impotencia, crece hasta el infinito junto con la capacidad de suprimir perdurablemente toda miseria. Impenetrable para los individuos resulta la selva de camarillas e instituciones que, desde los puestos supremos de mando en la economía *** hasta los últimos *Rackets* profesionales ****, se cuidan de la ilimitada duración del *statu quo*. Un proletario no es ante un jefe sindical —en el caso de que alguna vez atraiga su atención—, y no digamos ante un empresario, más que un ejemplar excedente, al mismo tiempo que, por su parte, el jefe sindical debe temblar ante su propia liquidación.

El absurdo del estado en el cual el poder del sistema sobre los hombres crece con cada paso que los sustrae al poder de la naturaleza denuncia como superada la razón de la sociedad racional *****. Su necesidad es ilusoria, no menos que la libertad de los empresarios, que acaba por revelar su naturaleza coactiva en sus inevitables luchas y pactos. Esta ***** apariencia, en la que se pierde la humanidad enteramente ilustrada, no puede ser disuelta por el pensamiento, que ha de elegir, en cuanto órgano de dominio, entre mandato y obediencia. Sin poder deshacerse de los lazos en los que quedó preso en la prehistoria *****, llega sin embargo a reconocer en la lógica de la

* «de los que aún»/1944: «de las manos empleadas en el manejo del creciente capital constante».

** «la miseria»/1944: «la depauperación».

*** «la economía»/1944: «el capital».

**** (Sistemas de extorsión de dinero; en sentido más amplio, grupos garantes del dominio. Sobre el significado de este concepto, cf. la Introducción del traductor).

***** «de la sociedad racional»/1944: «de esta sociedad».

***** «luchas y pactos. Esta»/1944: «luchas y pactos de los poderosos. Esta doble».

***** (En sentido marxiano: la historia anterior a la sociedad socialista).

alternativa (coherencia y antinomia), mediante la cual se emancipó radicalmente de la naturaleza, a esta misma naturaleza no reconciliada y alienada de sí misma. El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también, justamente en virtud de su imparable coherencia, a sí mismo como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo coactivo. Ciertamente, la representación es sólo un instrumento coactivo. Mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada. Como la cosa o el instrumento material, que se mantiene idéntico en diversas situaciones y así separa el mundo —como lo caótico, multiforme y disparatado— de lo conocido, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se las puede aferrar. Por lo demás, el pensamiento se vuelve ilusorio siempre que quiere renegar de la función separadora, de la distanciaci3n y objetivaci3n. Toda unificaci3n mística es un engaño: la impotente huella interior de la revoluci3n rebajada. Pero en la medida en que la Ilustraci3n tiene raz3n contra todo intento de hipostasiar la utopía y proclama impasible el dominio como escisi3n, la ruptura entre sujeto y objeto, que ella misma impide cubrir, se convierte en el índice de la propia falsedad y de la verdad *. La condena de la superstici3n ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desenmascaramiento. La Ilustraci3n es más que Ilustraci3n: naturaleza que se hace perceptible en su alienaci3n. En la conciencia que el espíritu tiene de sí como naturaleza dividida en sí misma, la naturaleza se invoca a sí misma, como en la prehistoria, pero no ya directamente con su presunto nombre, que significa omnipotencia, es decir, como *mana*, sino como algo ciego, mutilado. El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre la misma, sin el cual no existiría el espíritu. En la humildad en la que éste se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensi3n de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza. Si la humanidad no puede detenerse en la huida de la necesidad, en el progreso y la civilizaci3n, sin renunciar al conocimiento mismo, al menos no reconoce ya en las vallas que ella misma levanta contra la necesidad: las instituciones, las prácticas de dominio, que del sometimiento de la naturaleza se han vuelto siempre contra la misma sociedad, la garantía de la futura libertad. Cada progreso de la civilizaci3n ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su mitigaci3n. Pero mientras la historia

* (Los autores parafrasean aquí la conocida fórmula escolástica *verum index sui et falsi*. N. d. T. it.).

real se halla entretrejida de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos, la realizaci3n de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexi3n del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realizaci3n se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustraci3n se opone al dominio en cuanto tal, y la llamada a detenerla resonó, incluso en tiempos de Vanini, menos por temor a la ciencia exacta que por odio al pensamiento indisciplinado, que se libera del hechizo de la naturaleza reconociéndose como el propio temblor de ésta ante sí misma. Los sacerdotes han vengado al *mana* siempre en el ilustrado que lo reconciliaba al experimentar horror ante el horror que llevaba tal nombre, y los augures de la Ilustraci3n estaban de acuerdo en la *hybris* con los sacerdotes. La Ilustraci3n, en cuanto burguesa, se había rendido a su momento positivista mucho antes de Turgot y de d'Alembert. Nunca estuvo al abrigo de la tentaci3n de confundir la libertad con el ejercicio de la autoconservaci3n. La suspensi3n del concepto, ya fuera en nombre del progreso o de la cultura, que se habían puesto secretamente de acuerdo hacia tiempo en contra de la verdad, dejó el campo libre a la mentira. La cual, en un mundo que sólo verificaba proposiciones empíricas y conservaba el pensamiento, rebajado a contribuci3n de grandes pensadores, como una especie de eslogan envejecido, no podía ya ser distinguida de la verdad, neutralizada y reducida a patrimonio cultural.

Reconocer hasta en el interior mismo del pensamiento el dominio como naturaleza no reconciliada permitiría, sin embargo, remover aquella necesidad a la que el propio socialismo concedió con demasiada rapidez el carácter de eterna *, como concesión al sentido común reaccionario. Al elevar para siempre la necesidad a fundamento y degradar al espíritu, según el buen gusto idealista, a cima suprema, mantuvo demasiado rígidamente la herencia de la filosofía burguesa. Así, la relaci3n de la necesidad con el reino de la libertad sería sólo cuantitativa, mecánica, y la naturaleza, afirmada como enteramente extraña, se convertiría, lo mismo que en la primera mitología, en totalitaria y terminaría por absorber la libertad junto con el socialismo. Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma reificada

* (Cf. K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, MEW, vol. 25, Berlin 1959, 829; trad. cast. de P. Sca-ron, *El Capital*, libro III, vol. 8, Siglo XXI, Madrid, 1981, 1044).

como matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él, la Ilustración ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres. Pero la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento. No son las condiciones materiales de la realización, la técnica desencadenada* en cuanto tal, lo que cuestiona dicha realización. Esto es lo que piensan los sociólogos, que buscan de nuevo un antídoto, incluso aunque fuera de carácter colectivista, para llegar a dominar el antídoto³⁶. La culpa la tiene un conjunto social de ofuscación y ceguera. El mítico respeto científico de los pueblos ante lo dado, que sin embargo ellos mismos continuamente producen, termina por convertirse a su vez en el hecho positivo, en el fuerte ante el que incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí en cuanto utopismo y degenera en dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia. Como órgano de semejante adaptación, como pura construcción de medios, la Ilustración es tan destructiva como le reprochan sus enemigos románticos. Ella se encuentra a sí misma sólo si rechaza el último compromiso con estos enemigos y se atreve a abolir el falso absoluto, el principio del ciego dominio. El espíritu de esta teoría intransigente podría reorientar al del inexorable progreso mismo hacia su fin. Su heraldo, Bacon, soñó con las mil cosas «que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espías y delatores no recaban ninguna noticia»**. Como deseaba, esas cosas les han tocado a los ciudadanos, herederos ilustrados de los reyes. Al multiplicar la violencia a través de la mediación del mercado, la economía burguesa ha multiplicado también sus propios bienes y sus fuerzas de tal modo que para su administración ya no necesita no sólo de los reyes, sino tampoco de los ciudadanos: necesita de todos. Todos aprenden, a través del poder de las cosas, a desentenderse del poder. La Ilustración se realiza plenamente y se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y las tierras «de las que sus espías y delatores no recaban ninguna no-

* «la técnica desencadenada»/1944: «las desencadenadas fuerzas técnicas de producción».

36. «La suprema cuestión a la que se enfrenta hoy nuestra generación —la cuestión de la cual todos los demás problemas no son sino corolarios— es si la tecnología puede ser controlada... Nadie puede estar seguro de la fórmula mediante la cual pueda alcanzarse este objetivo... Debemos procurar todos los medios que estén a nuestro alcance...» (*The Rockefeller Foundation. A Review for 1943*, New York, 1944, 33 s.).

** Cf. nota 2 de este mismo capítulo.

ticia», es decir, la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, son recordadas como las tierras del origen. Hoy, que la utopía de Bacon de «ser amos de la naturaleza en la práctica» se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo. En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna «la superioridad del hombre». Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas.

Como la historia de las ciencias modernas en sí el nuevo inextinguible espíritu crítico y trabajo racional, la Odisea en su conjunto da testimonio de la dialéctica de la Ilustración. El poema épico se muestra, especialmente en su estrato más antiguo, ligado al mito; las aventuras proceden de la tradición popular. Pero al adueñarse de los mitos, al «corregirlos», el espíritu homérico entra en contradicción con ellos. La analéctica equiparación de poema épico y mito, disuelta ya por la filosofía clásica más reciente, se revela ante la crítica filosófica por completo como falaz. Ambos conceptos se alejan el uno del otro. Ellos marcan dos fases de un proceso histórico que aún se deja notar en las costuras de la misma redacción homérica. El poema homérico confiere universalidad al lenguaje, si es que no la presupone ya; disuelve el orden jerárquico de la sociedad mediante la forma cómica de su representación incluso allí, y justamente allí, donde lo exalta; canta la ira de Aquiles y las aventuras de Odiseo como si ya una civilización nostálgica de lo que no se deja ya cantar, y el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués, cuyo comienzo se origina en aquella autoafirmación unitaria de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico. En el poema épico, opuesto al mito o bimodico de la novela, aparecen finalmente los rasgos novelescos, y el mismo venerable del mundo homérico prehistórico de sentido se manifiesta como producto de la razón ordenadora, que destruye al mismo instante su vínculo del orden racional en el cual lo critica.

El reconocimiento del elemento burgués ilustrado en Homero ha sido subrayado por la investigación romántica tardía alemana de la Antigüedad clásica, que agotó las hachas de los príncipes en una de