

SOCIEDAD Y “CULTURA AFIRMATIVA” DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT.

-----*

Society and “affirmative culture” from the perspective of the Frankfurt School.

Mauricio F. Rojas G.*
Universidad del Bío-Bío. Chillán, Chile.
mrojas@ubiobio.cl
Universidad de Concepción. Concepción, Chile.
mauricio Rojas@udec.cl

Recibido: 01-07-2009 / Aceptado: 17-07-2009

RESUMEN: En esta investigación se desarrolla la temática de la situación del individuo al interior de la cultura de la sociedad industrial avanzada, que en terminología frankfurtiana se identifica como *cultura afirmativa*. Se intentará dar una amplia mirada a la comprensión, por parte de distintos exponentes de la Escuela de Frankfurt, sobre el tema en cuestión, centrándose en los diagnósticos/denuncias, tanto del individuo como de la sociedad.

Palabras Claves: Sujeto – Sociedad – Cultura – Escuela de Frankfurt

ABSTRACT: This paper develops the theme of the status of the individual within the culture of the advanced industrial society, which is referred as *affirmative culture* in Frankfurtian terms. It aims to provide a comprehensive view of the understanding various exponents of the Frankfurt School have on the topic, focusing on the diagnoses/problem detection for both the individual and the society.

Keywords: Subject - Society - Culture – Frankfurt School

INTRODUCCIÓN

Una de las temáticas desarrolladas por la Escuela de Frankfurt es el estudio del individuo. El diagnóstico realizado sobre la sociedad industrial avanzada está en relación con la situación de la persona inserta en ella. En este sentido, desde los primeros años el *Institut* pretendió renovar la idea y la práctica de la revolución. Identifica de manera similar los regímenes fascista, nazi, y marxista, como sistemas que convergen en el debilitamiento del individuo. Ve la dirección humana hacia la consolidación de un sistema sustentado en la sociedad industrial. Lo anterior trae como consecuencia la reificación del sujeto, es decir, en términos de T. Adorno, la objetivación de la persona. Se produce una cosificación de la vida espiritual.

Tanto la ciencia como la técnica eran entendidas como elementos de la cultura del dominio del hombre sobre el hombre. Ambas no son consideradas neutrales al interior de la sociedad, a diferencia de la idea del marxismo clásico que las identifica como medios instrumentales, a disposición de quien las use. En cierto sentido, retoman las preocupaciones de los hegelianos de izquierda al interesarse en la integración de filosofía y análisis social. Al igual que ellos se preocuparon por el método dialéctico y se ocupan en orientarlo en una dirección materialista. Además, exploran las posibilidades de transformar el orden social mediante una *praxis* humana. La influencia kantiana también está presente en el estudio del individuo. M. Horkheimer se vio influenciado en cuanto a enfatizar la importancia de la individualidad como un valor que no debe perderse jamás frente a las demandas de la totalidad. En esto difiere de Hegel y por ende, no puede considerarse al *Institut* como un marxismo hegelianizado. Pues, junto con rechazar las intenciones metafísicas de Hegel y su reivindicación de la verdad absoluta, también se rechaza la suposición de que todo conocimiento es autoconocimiento del sujeto infinito - teoría de la identidad.

* Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Bío-Bío y de Ciencias Históricas de la Universidad de Concepción. CHILE.

En este contexto es como la Escuela de Frankfurt reivindica el protagonismo del individuo como parte del proceso y no como mero objeto de éste.

Sociedad y cultura afirmativa

La crítica frankfurtiana acerca de la cultura se centra, para ellos, en la errónea separación en dos esferas de la misma. Por una parte, el idealismo, representado por el pensamiento burgués, aprecia una dualidad. Ésta se compone de lo que se entiende por cultura, que involucra lo espiritual, lo puro. De manera antitética se encuentra la civilización, que comprende lo material e imperfecto. Ante esta posición el *Institut* presenta la existencia de una interrelación entre cultura y sociedad, en donde la protesta es la expresión de la búsqueda de la felicidad en el aquí y ahora, mediante la *praxis* del individuo.

Las implicancias de ambos pensamientos conllevan a direcciones contrapuestas respecto a la comprensión de la sociedad. La génesis del pensamiento idealista es tratada preferentemente por Herbert Marcuse. De hecho, será Marcuse el miembro de la Escuela de Frankfurt que trata acerca de la situación del individuo en la sociedad industrial avanzada, de manera más extensa en sus obras. Advierte en Aristóteles al sustentador de la tesis sobre el carácter práctico de todo conocimiento. Aristóteles establece una diferencia importante entre los conocimientos. Éste los ordena según una escala de valores que se extiende desde el saber funcional de las cosas necesarias de la vida cotidiana hasta el conocimiento filosófico, el cual no tiene ningún fin fuera de sí mismo, sino que lo cultiva por sí mismo y es el que ha de proporcionar la mayor felicidad de los hombres.

En esta escala hay una separación fundamental: entre lo necesario y útil por una parte, y lo “bello” por otra. Considera Marcuse que, al no ponerse en tela de juicio esta división, y al consolidarse de esta manera la “teoría pura”, conjuntamente con los otros ámbitos de lo bello, como actividad independiente al lado y por encima de las demás actividades, se quiebra la pretensión originaria de la filosofía, es decir, la organización de la *praxis* según las verdades conocidas. La división entre lo funcional y necesario, y lo bello y placentero, es el comienzo de un proceso que deja libre el campo para el materialismo de la *praxis* burguesa por una parte, y por la otra, para la satisfacción de la felicidad y del espíritu en el ámbito exclusivo de la “cultura” (Marcuse: 1969a, 45).

Consecuencia de lo anterior, según los argumentos esgrimidos por sus mismos representantes, es que el mundo de lo necesario, del orden de la vida cotidiana es inestable, inseguro, no libre -no sólo fáctica si no esencialmente. En este sentido, el manejo de los bienes materiales no es nunca obra exclusiva del trabajo y del saber humano. La casualidad domina en este campo. El individuo que haga depender su objetivo supremo, su felicidad, de estos bienes, se transforma en esclavo de los hombres y de las cosas, que escapan a su poder: entrega su libertad.

Por lo tanto, el hombre debe someter su existencia a un fin situado fuera de sí mismo. En cuanto la filosofía se preocupa por la felicidad de los hombres y ésta no puede ser buscada en las formas materiales de vida existentes: tiene que trascender su factibilidad. Esta trascendencia es asunto de la metafísica, de la teoría del conocimiento, de la ética y también de la psicología. Para esta posición, al igual que el mundo exterior, el alma humana se divide en dos esferas: una superior y otra inferior. Entre los polos de la sensibilidad y de la razón se desenvuelve la historia del alma. Se considera que, la valoración negativa de la sensibilidad obedece a los mismos motivos que los del mundo material, por ser un campo de anarquía, de inestabilidad y de falta de libertad.

Marcuse reconoce que en todas las clasificaciones ontológicas del idealismo antiguo, está presente la inferioridad de una realidad social en la cual la *praxis* no incluye el conocimiento de la verdad acerca de la existencia humana. El mundo de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello es un mundo “ideal”, en la medida en que se encuentra más allá de las relaciones de vida existentes, más allá de una forma de existencia en la cual la mayoría de los hombres trabajan como esclavos o pasan su vida dedicados al comercio y sólo una pequeña

parte tiene la posibilidad de ocuparse de aquello que va más allá de la mera preocupación por la obtención y la conservación de lo necesario.

Aristóteles planteaba que la “ciencia primera” cuyo objeto es el bien supremo y el placer supremo, es obra del ocio de algunos pocos para quienes las necesidades vitales están aseguradas suficientemente. Así, la “teoría pura” como profesión es patrimonio de una élite, por ende, está vedada a la mayor parte de la humanidad, mediante fuertes barreras sociales. Aristóteles no sostenía que lo bueno, lo bello y lo verdadero fueran valores universalmente válidos y universalmente obligatorios, que “desde arriba” debieran penetrar e iluminar el ámbito de lo necesario, del orden material de la vida.

Sólo cuando se pretende aquello, se crea el concepto de *cultura*. Noción que se constituye en elemento fundamental de la *praxis* y de la concepción del mundo burguesas que sienta las bases para la estratificación de la sociedad, pues la teoría antigua cuando habla de la superioridad de las verdades situadas por encima de lo necesario, se refiere también a lo socialmente “superior”: son las clases superiores las depositarias de esas verdades. Teoría que contribuye además, a afianzar el poder social de las clases, cuya “profesión” consiste en hacerse cargo de las verdades supremas.

En este momento, la teoría clásica llega con la filosofía aristotélica precisamente al punto en donde el idealismo se rinde ante las contradicciones sociales, considerando a esas contradicciones como situaciones ontológicas (Marcuse, 1969a 46-47). La posición marcusiana considera que la separación entre ambas esferas se torna irreconciliable. Según Aristóteles, el verdadero filósofo ya no es, fundamentalmente, el verdadero político, y esto es, precisamente, lo que los miembros del *Institut* desean transformar (Jay, Cap.VI)¹. La distancia entre factibilidad e idea, se vuelve más grande precisamente porque factibilidad e idea son pensadas en una relación más reducida. En opinión de Marcuse, la historia del idealismo es también la historia de su aceptación, de lo existente.

Detrás de la separación ontológica y gnoseológica entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas, entre sensibilidad y razón, entre lo necesario y lo bello, se oculta no sólo el rechazo, sino también, en alguna medida, la defensa de una reprobable forma histórica de la existencia. El mundo material (es decir, las diversas formas que adoptan los distintos miembros “inferiores” de aquella relación) es, en sí mismo, mera materia, mera posibilidad, que está vinculada más al no-ser que al ser. Toda la verdad, todo el bien y toda la belleza puede venirle sólo “desde arriba”: por obra y gracia de la idea. La separación ontológica entre los valores ideales y los materiales trae como consecuencia la despreocupación idealista por todo aquello que está relacionado con los procesos materiales de la vida.

Al llegar la época burguesa la dialéctica entre lo necesario y lo bello, entre trabajo y placer, experimenta cambios fundamentales. En primer lugar, desapareció la concepción según la cual la

ocupación profesional con los valores supremos es patrimonio de una determinada clase social. Aquella concepción fue reemplazada por la tesis de la *universalidad de la “cultura”*. La teoría antigua había expresado que, mientras una mayoría de los hombres se preocupan sólo de lo necesario para vivir, una pequeña parte podría dedicarse al placer y la verdad.

A pesar que la situación no se ha modificado, esa forma de conciencia ya no existe. La libre competencia enfrenta a los individuos como compradores y vendedores del trabajo. La distinción entre aquellos que nacen para el trabajo y quienes lo hacen para el ocio, o bien entre unos que viven para lo necesario y otros para lo bello, ya no existe. Si la relación del individuo con el mercado es inmediata, también lo es su relación con Dios, con la belleza, con lo bueno y con la verdad. En tanto seres abstractos todos los hombres deben tener igual participación en estos valores.

¹ Por ejemplo consideran que la utopía del arte debe conservar un elemento de protesta y al hacerlo demuestran que la esfera estética es política.

La universalidad de la cultura se expresa en que la verdad de un juicio filosófico, la bondad de una acción moral, la belleza de una obra de arte deben, por su propia esencia, afectar, obligar y agradar a todos. El sexo, ni el nacimiento son relevantes. Tampoco su posición en el proceso de producción, todos los individuos tienen que *someterse* a los valores culturales. Tienen que internalizarlos y dejar que ellos penetren e iluminen su existir.

En este orden de cosas, la “civilización” recibe su alma de la “cultura”. Respecto a éste último término, Marcuse ofrece dos interpretaciones. La primera definida por la investigación social como: el todo de la vida social en la medida en que en él, tanto el ámbito de la reproducción ideal (cultura en sentido restringido, el “mundo espiritual”), como el de la reproducción material (la “civilización”) constituyen una unidad histórica, diferenciable y aprehensible. La segunda, es otra aplicación muy difundida del concepto cultura, en la cual el mundo espiritual es abstraído de una totalidad social y de esta manera se eleva la cultura a la categoría de un (falso) patrimonio colectivo y de una (falsa) universalidad.

El segundo concepto de cultura -utilizado en expresiones tales como “cultura nacional”, “cultura germana”, o “cultura latina”-, contrapone el mundo espiritual al mundo material. De esta manera se distingue entre cultura, entendida como reino de los valores y fines últimos; y civilización, o sea, el mundo de la utilidad material y de los fines mediatos. Concepción surgida en una determinada forma histórica de la cultura que la Escuela de Frankfurt denominará, *cultura afirmativa*. Bajo cultura afirmativa se entiende aquella cultura que pertenece a la época burguesa y que a lo largo de su propio desarrollo ha conducido a la separación del mundo anímico-espiritual, en tanto reino independiente de los valores. Éste se contrapone al de la civilización, colocando a aquél por encima de ésta. Su principal característica es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo “desde su interioridad”, sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo.

La cultura afirmativa mantiene la aspiración de un mundo mejor. La diferencia con el *Institut* radicaba en que la esperanza de bienestar futuro que éste deseaba se materializara en el mundo concreto, la cultura afirmativa lo veía accesible en el individuo internamente. O sea, para sí mismo, sin ninguna transformación del estado de hecho. Por ello recibe la crítica del *Institut* (Jay, 295).

El desarrollo histórico expuesto por H. Marcuse es visto por los demás integrantes de la Escuela como un deterioro en la condición del individuo. Así Theodor Adorno en un artículo escrito en 1949, realiza una crítica de la cultura y la sociedad. En ella plantea que la conceptualización de la sociedad burguesa posee su propio razonamiento. El concepto de libertad de opinión y expresión, incluso el de la libertad espiritual en dicha sociedad, concepto en el que se basa la crítica de la cultura, tiene su propia dialéctica. El espíritu, mientras se liberaba de la tutela teológico-feudal, a causa de la progresiva socialización de todas las relaciones entre los hombres, sucumbió crecientemente a un anónimo control, el cual era ejercido por las circunstancias dominantes, control que no sólo se le impuso externamente, sino que se introdujo en su estructura inmanente. Aquellas circunstancias se imponen en el espíritu autónomo tan despiadadamente como se impusieron antes en el espíritu atado a los órdenes normativos elaborados por terceros (Adorno: 1962, 1969).

Adorno, indica que al mismo tiempo, la apariencia de libertad hace que la reflexión sobre la propia esclavitud sea mucho más difícil de lo que era cuando el espíritu se encontraba en contradicción con la abierta opresión; así se refuerza la dependencia del espíritu. Todos estos momentos, junto con la selección social de los portadores del espíritu, tienen como resultado la involución de éste. La responsabilidad del espíritu se convierte en una ficción, según la tendencia predominante en la sociedad. Con ello hay una sustracción al hombre real. Pues la cultura burguesa, para manifestarse fiel al hombre debe despojar a éste de su práctica. Lo que resulta una contradicción de sí misma. Debe sustraerse a esa permanente reproducción del siempre-lo-mismo del servicio mercantil del cliente al servicio real del dominante (Adorno: 1962, 14).

Al respecto Marcuse plantea que tal situación conlleva al establecimiento de una conciencia alienada, que se intensifica cuando pasa a ser transparentemente irracional. Postula que cuando la sociedad establecida entrega mercancías que elevan el nivel de vida, la alienación llega a un nivel en el cual la consciencia de la alienación es altamente reprimida. En este caso los individuos se identifican con su ser-para-otros (Marcuse: 1970).

La pretensión liberadora del hombre mediante el uso de la razón científica es vista por el *Institut* como uno de los aspectos que confluyen en esta sociedad alienante. Para M. Horkheimer y T. Adorno, el programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia. La intención era mediante la ciencia, disolver los mitos y objetar la imaginación. En contradicción a la antigua *theoría* griega, ya no se desea contemplar la naturaleza, sino manipularla. Se desea aprender de la naturaleza la forma como utilizarla para lograr el dominio integral de ella y de los hombres. En este trayecto hacia la nueva ciencia los hombres renuncian al significado, el cual no resulta importante. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad.

A juicio de ambos autores, lo que no se adapta al criterio del cálculo y la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso. De esta manera el iluminismo se torna totalitario, al excluir otras posibilidades y dimensiones de la realidad e imponer constructos teóricos universales y únicos. El iluminismo reconoce *a priori*, como ser y acaecer, sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa (Horkheimer y Adorno: 1969a). Marcuse, en iguales términos se refiere al carácter totalitario de la sociedad burguesa. Para él, una sociedad que parece cada día más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada, priva a la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica. Tal sociedad puede exigir justamente la aceptación de sus principios e instituciones, y reducir la oposición a la mera promoción y debate de políticas alternativas *dentro* del *statu quo*. En ese respecto, parece de poca importancia que la creciente satisfacción de las necesidades se lleve a cabo por medio de sistemas autoritarios o no-autoritarios.

Marcuse en su análisis deja en claro que desde el primer momento la libertad de empresa no fue precisamente una bendición. Sin la condición de que el individuo deba probarse a sí mismo en el mercado, como sujeto económico libre, esta clase de libertad sería uno de los mayores logros de la civilización. Por ello la desaparición de este tipo de libertad, en las condiciones de la sociedad industrial avanzada, sería uno de los mayores logros de la civilización. Así, el proceso tecnológico de mecanización y normalización podría canalizar la energía individual hacia un reino virgen de libertad más allá de la necesidad. Si el aparato productivo se pudiera organizar y dirigir hacia la satisfacción de las necesidades vitales, su control se podría muy bien centralizar; tal control no impediría la autonomía individual, sino que la haría posible. Se percibe en esto un potencial positivo de la sociedad industrial, encauzada bajo criterios distintos.

Al respecto Marcuse opina que, en virtud de la manera en que se ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. El define como sociedad “*totalitaria*” no sólo una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo (Marcuse: 1969b).

La sociedad burguesa se halla dominada por lo *equivalente*. Torna comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se resuelve en números, y en definitiva en lo uno, se convierte para el iluminismo en apariencia. Producto de lo anterior, la naturaleza se convierte en pura objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan. El iluminismo se relaciona con las cosas como el dictador con el hombre. El conocimiento se condiciona a la posibilidad de realización objetiva de las cosas. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal suerte el *en-sí* de éstas se convierte en *para-él*. La esencia de las cosas se manifiesta como fundamento de dominio.

Con este desencantamiento de la naturaleza, es decir, la pérdida de su ilusión mágica, se pone de manifiesto tanto más despiadadamente la *repetición*, bajo el nombre de legalidad. Ésta fija al hombre en el ciclo, en el cual, por haberlo objetivado en la ley de la naturaleza, el hombre cree desempeñar el papel de sujeto libre. Si bien el programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia y, por ende, del mito, éste contiene una contradicción intrínseca. El *principio de inmanencia*, que explica todo acontecer como repetición, que el iluminismo sostiene contra la fantasía mítica, es a su vez, el principio mismo del mito (Marcuse: 1969b).

Horkheimer piensa que con la elevación de la idea de *progreso* a la categoría de ideal supremo se deja de lado el carácter contradictorio de cualquier progreso, aun cuando éste tenga lugar dentro de una sociedad dinámica. La circunstancia de que el desarrollo ciego de la técnica acentúe la opresión y la explotación social amenaza con invertir, en cada etapa, al progreso en su contrario, la plena barbarie. Tanto la ontología estática como la teoría del progreso y tanto las formas objetivistas como las subjetivistas de la filosofía, olvidan al hombre (Horkheimer, 1969b). El problema no radica en la tecnificación de la sociedad, si no más bien lo perciben en cuanto el sujeto se subordina a la forma de un progreso social sustentado en la máquina.

El hecho brutal de que el poder físico -y aquí Marcuse presenta la duda si se remite sólo a lo físico- de la máquina sobrepase al del individuo, y al de cualquier grupo particular de individuos, hace de la máquina el instrumento más efectivo en cualquier sociedad cuya organización básica sea la del proceso mecanizado. Marcuse opina que al interior de la misma sociedad industrial puede encontrarse la posibilidad de un mejoramiento de la condición humana. La visión optimista del *Institut*, de manera germinal, puede ser apreciada en la medida de un replanteamiento de las condiciones sociales actuales. Se piensa que la tendencia política puede invertirse, si se considera que en esencia, el poder de la máquina es sólo el poder del hombre almacenado y proyectado. En la medida en que el mundo del trabajo se conciba como una máquina y se mecanice de acuerdo con ella, se convierte en la base *potencial* de una nueva libertad para el hombre.

La civilización industrial contemporánea demuestra que ha llegado a una etapa en la que “la sociedad libre” no se puede ya definir adecuadamente en los términos tradicionales de libertades económicas, políticas e intelectuales, no porque estas libertades se hayan vuelto insignificantes, sino porque son demasiado significativas para confinarlas dentro de las formas tradicionales. Se necesitan nuevos modos de realización que correspondan a las nuevas capacidades de la sociedad.

En el pensamiento marcusiano, estos nuevos modos sólo se pueden indicar en términos negativos porque equivaldrían a la negación de los modos predominantes. Así, la libertad económica significaría la libertad *de* la economía. La libertad política significaría la liberación de los individuos *de* una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo. Del mismo modo, la libertad intelectual significaría la restauración del pensamiento individual

absorbido ahora por la comunicación e indoctrinación de masas, la abolición de la “opinión pública” junto con sus creadores. Si esta nueva forma de pensar la sociedad resulta irreal indica, no su carácter utópico, sino el vigor de las fuerzas que impiden su realización. Las cuales están íntimamente arraigadas en las conciencias individuales que hacen ilusorio una comprensión diferente. Sobre esto Marcuse considera que la forma más efectiva y duradera de la guerra contra la liberación es la implantación de *necesidades* intelectuales que perpetúan formas anticuadas de la lucha por la existencia (Marcuse: 1969b, 31).

En este sentido considera que las necesidades humanas, ya sea por la intensidad, la satisfacción y hasta el carácter de las mismas, más allá del nivel biológico han sido siempre precondicionadas. Las necesidades humanas son necesidades históricas y, en la medida en que la sociedad exige el desarrollo represivo del individuo, sus mismas necesidades y pretensiones de satisfacción están sujetas a pautas críticas superiores.

Marcuse distingue dos tipos de necesidades: a) necesidades verdaderas (o vitales) y b), necesidades falsas (o represivas). Define como “falsas” aquellas en la cual los intereses sociales particulares imponen al individuo su represión. Son necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros). El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad. La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los avisos, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades. El desarrollo y la satisfacción de esas necesidades son heterónomos. No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propios reproducidos y fortificados por las condiciones de su existencia, siguen siendo lo que fueron desde el principio: productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión.

Opuestas a las anteriores se encuentran las necesidades verdaderas. Son las únicas necesidades que pueden de manera indiscutible reclamar satisfacción. Son las vitales: alimento, vestido y habitación en el nivel de cultura que esté al alcance. La satisfacción de estas necesidades es el requisito para la realización de *todas* las necesidades, tanto de las sublimadas como de las no sublimadas. Se considera que la “verdad” y la “falsedad” de las necesidades designan condiciones objetivas en la medida en que la satisfacción universal de las necesidades vitales y, más allá de ella, la progresiva mitigación del trabajo y la miseria, son normas universalmente válidas.

En última instancia, la pregunta sobre cuáles son las necesidades verdaderas o falsas sólo puede ser resuelta por los mismos individuos, pero sólo en última instancia; esto es, siempre y cuando tengan la libertad para dar su propia respuesta. Mientras se mantengan en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos), su respuesta a esta pregunta no puede considerarse propia de ellos. El problema reside en cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad. De hecho, es tan poderosa la influencia del sistema cultural en cuanto más racional, productiva, técnica y total se torna la administración represiva de la sociedad. Esta fortaleza de la represión social vuelve cada vez más inimaginables los medios y modos mediante los que los individuos administrados pueden romper su servidumbre y alcanzar su propia liberación (Marcuse: 1969b, 28-29).

Adorno relaciona esta situación de servidumbre del individuo dentro de la sociedad burguesa en base a la implantación de convicciones mediadas. Considera que con la eliminación del comercio por el aparato de difusión de la gran industria, la comercialización de la cultura llega ya a extremos risibles. Opina que la denuncia de Spengler, según la cual el espíritu y el dinero van juntos, resulta plenamente acertada. Pero a causa de su simpatía por las formas inmediatas de dominio, Spengler habría cultivado una concepción de la existencia como ajena a las mediaciones espirituales igual que a las económicas, y lanzó por la borda al espíritu junto con un tipo económico realmente superado, sin darse cuenta de que el espíritu, por mucho que sea producto de ese tipo económico, implica, sin embargo, la posibilidad objetiva de superarlo.

Observa que si bien la cultura surgió del mercado como algo que se destacaba de lo inmediato, se retrae hoy al ámbito en el que empezó, en el de la mera comunicación. Su enajenación de lo humano culmina en la docilidad absoluta a las exigencias de una humanidad que el vendedor ha convertido en clientela. Así, en nombre de los consumidores, los que disponen de la cultura suprimen de ella lo que le permitiría salvarse de una total inmanencia a la sociedad existente, y no dejan de ella más que lo que cumple en esa sociedad un objetivo inequívoco. Precisamente por eso, la cultura del consumo puede gloriarse de no ser un lujo, si no la simple prolongación de la producción. Sólo cuando el orden establecido se acepta como medida de todas las cosas se convierte en verdad su mera reproducción en la conciencia.

Adorno plantea que ninguna sociedad que contradiga a su propio concepto -el concepto de humanidad- puede poseer plena conciencia de sí misma. El hecho de que las diversas formas de represión -según el estadio de la técnica en cada caso- se pongan al servicio de la conservación del conjunto social, y el hecho de que la sociedad, pese a todo el absurdo de su modo de ser, reproduzca la vida en las circunstancias dadas, suministran una apariencia de legitimación. En cuanto que la cultura se acepta como un todo, se la priva del fermento de su propia verdad, que es la negación.

Según el mencionado autor, en sentido estricto, hoy no hay ya casi teoría y la ideología es la resultante de la práctica. Hoy día nadie se atreve ya a pensar una sola proposición a la que no pudiera añadirse -en cualquier campo- la indicación de a quién favorece. El único pensamiento no-ideológico es aquel que no puede reducirse a lo que denomina "*operational terms*", sino que intenta llevar la cosa misma a aquel lenguaje que está generalmente bloqueado por el lenguaje dominante. Esto se considera consecuencia desde el instante en que todo gremio político-económico civilizado ha comprendido como evidente que lo que importa es transformar el mundo, considerando una cosa simple y frívola travesura el interpretarlo (Adorno: 1962, 18).

La sociedad burguesa posee mecanismos que promocionan concepciones culturales de manera masiva. Los miembros del *Institut* lo designaban como la *industria cultural*. Si bien el presente trabajo no se aboca al estudio de esta temática, conviene considerarla para poseer una visión más amplia de la estructura de la cultura afirmativa. Tomando la figura de una sociedad instruida a un nivel infantil de desarrollo, Horkheimer visualiza la relación de la industria cultural con la sociedad. La cual se remitiría a repetir lo que el altoparlante gigantesco de la industria cultural reitera hasta el infinito, esto es, la superficie de la realidad, al hacer sonar de manera potente la conversación comercializada y la propaganda popular cada vez más indiferenciada una de otra. Todos esos aparatos ingeniosos de la industria del esparcimiento reproducen cada vez de nuevo escenas triviales de la vida cotidiana, engañosas sin embargo, puesto que la exactitud técnica de la reproducción arroja un velo sobre la falsedad del contenido ideológico o la arbitrariedad con que ese contenido se presenta. El mensaje no es lo importante y prioritario si no la forma a través de la cual los medios lo entregan.

La idea de felicidad se ve reducida a una vulgaridad tal que llega a coincidir con la idea de llevar esa vida normal que a menudo fue criticada por el pensamiento religioso serio. Incluso, conceptos tan profundos como el de verdad, ha sido reducido al papel de herramienta útil para el control de la naturaleza y la realización de las posibilidades infinitas inherentes al hombre, se ha desplazado hacia la categoría de un bien de lujo. Un modo de pensar que no sirve a los intereses de un grupo establecido o no se refiere al negocio de una industria, no encuentra lugar y es considerado superfluo. Sobre este punto M. Horkheimer establece lo que llama *paradoja de la utilidad*, pues muchas invenciones son para asuntos triviales y sin importancia, o para una "propaganda imbécil", mientras asuntos de primera importancia como la muerte por inanición, ronda a vastas partes del mundo.

En cuanto a la amplitud que abarca la socavación de la situación del individuo en la sociedad industrial avanzada, Horkheimer postula que es universal. Puesto que la sociedad moderna constituye una totalidad, la declinación de la individualidad perjudica tanto a los grupos sociales inferiores como a los superiores, al obrero no menos que al hombre de negocios. Uno de los atributos de la individualidad, la acción espontánea, que comenzó a decaer en el capitalismo a raíz de la parcial eliminación de la competencia, desempeñó un

papel importante en la teoría socialista. Pero hoy la espontaneidad de la clase obrera se ve afectada por la disolución general de la individualidad.

Para el autor, en realidad no es la teoría, sino su decadencia lo que fomenta la sumisión a los poderes establecidos, ya estén estos representados por las agencias de control del capitalismo o por las del trabajo. De igual forma que Adorno y Marcuse considera que, a pesar de toda su docilidad, las masas no han capitulado todavía por completo ante el ente colectivo. A pesar de que, bajo la coacción de la realidad pragmática actual, la conciencia que el hombre tiene de sí se ha identificado con su función en el sistema dominante, a pesar de que reprime desesperadamente cualquier otro impulso, en sí mismo como también en los demás, la furia que se apodera de él cada vez que percibe un anhelo no integrado, no adecuado al modelo existente, esa furia es señal de su resentimiento latente. Si se aboliera la represión, este resentimiento se volvería contra todo el orden social que tiende a impedir a sus miembros la comprensión de todos los mecanismos con que son reprimidos.

La particularidad existente entre las entidades sociales de la moderna era industrial y las de épocas anteriores radica en que, las entidades de las sociedades más antiguas eran totalidades en el sentido de que habían llegado a ser conformaciones jerárquicamente organizadas. La vida de la tribu totemista, del clan, de la iglesia del medioevo, de la nación durante la era de las revoluciones burguesas, se conformaban a modelos ideológicos que habían ido formándose a través de evoluciones históricas. De esta manera, fomentaban también la idea de una verdad común, y lo hacían precisamente gracias al hecho de haber sido objetivadas. Todo sistema de ideas, ya sean éstas religiosas, artísticas o lógicas, adquiere, mientras se lo articula en un lenguaje comprensible, un significado general y pretende necesariamente ser verdadero en sentido general (Horkheimer: 1969b, 45).

La diferencia básica de la sociedad industrial reside en la forma como se llega a conformar modelos ideológicos. Igual que otros elementos del materialismo dialéctico, la doctrina de la ideología se ha convertido de instrumento de conocimiento en instrumento de tutoría sobre éste. En nombre de la dependencia de la sobre estructura respecto de la estructura se pasa así a vigilar la utilización de las ideologías, en vez de criticarlas. Y se va perdiendo la precaución por su contenido objetivo, siempre que resulten claras en su utilidad (Adorno: 1962, 26). Al respecto, Marcuse afirma que toda liberación depende de la toma de conciencia de la servidumbre y el surgimiento de esta conciencia se ve estorbado siempre por el predominio de necesidades y satisfacciones que, en grado sumo, se han convertido en propias del individuo. El proceso siempre reemplaza un sistema de preconditionamiento por otro. Por ello, el objetivo óptimo es el reemplazo de necesidades falsas por otras verdaderas, el abandono de la satisfacción represiva.

Lo que distingue entonces a la sociedad industrial avanzada es la opresión efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas, mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta. La paradoja de esta situación se evidencia en que bajo el gobierno de una totalidad represiva, la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación. La amplitud de la selección abierta a un individuo no es factor decisivo para determinar el grado de libertad humana, pero sí lo es *lo que* se puede escoger y lo que es escogido por el individuo. Cuando se habla de escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de temor y de esfuerzo, esto es, si sostienen la alienación. La reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles.

El preconditionamiento del individuo - a juicio de Marcuse-, no empieza con la producción masiva de la radio y la televisión y con la centralización de su control. La gente entra en esta etapa ya como receptáculo preconditionado desde mucho tiempo atrás. La diferencia decisiva está en la disminución del contraste entre *lo dado* y *lo posible*, entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer. Es aquí donde la llamada nivelación de las distinciones de clase revela su función ideológica. Si el trabajador y el jefe se divierten con el mismo programa de televisión, esta asimilación indica no la desaparición de las clases, si no la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del "establecimiento" son compartidas por la población de manera subyacente.

Marcuse considera verdadero que en las áreas más altamente desarrolladas de la sociedad contemporánea, la mutación de necesidades sociales en necesidades individuales es tan efectiva que la diferencia entre ellas parece puramente teórica. De nuevo se está ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. La situación es compleja puesto que el grado en que esta civilización transforma el mundo de los objetos en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace dudosa, según el pensamiento marcusiano, hasta la noción misma de alienación. Él coloca como ejemplos el hecho que la gente se reconoce en sus mercancías: encuentra su alma en su automóvil, su casa, etc. El mecanismo que une al individuo a su sociedad ha cambiado y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido.

La situación paradójica llega a un grado de ambivalencia tal, que incluso la negativa intelectual y emocional a "seguir la corriente" aparece como un signo de neurosis e impotencia. Éste es el aspecto socio-psicológico del acontecer político que caracteriza a la época contemporánea: la desaparición de las fuerzas históricas que, en la etapa precedente de la sociedad industrial, parecían representar las posibilidades de nuevas formas de existencia (Marcuse, 1969b, 78).

En este sentido la industria cultural influye de manera efectiva. La industria cultural tiene en cuenta sin duda el estado de conciencia e inconsciencia de los millones de personas a quienes se dirige, pero las masas no son el factor primordial, sino un elemento secundario, un elemento de cálculo; un accesorio de la maquinaria. Para Adorno, el consumidor no es un rey, como querría la industria cultural. No es el sujeto, sino el objeto. Lo que en la industria cultural se presenta como un progreso, lo perpetuamente nuevo que ofrece, sigue siendo, en todos los campos, el cambio exterior de la misma cosa; la variedad cubre un esqueleto que conoció tan poco cambio como la misma motivación del beneficio desde su ascensión a la hegemonía de la cultura.

Parece necesario precisar lo que, al menos Adorno, entiende por el término *industria*. En primer lugar sugiere no tomar el concepto literalmente. Éste más bien se refiere a la standarización de la cosa misma -por ejemplo: la standarización del western, familiar a cada espectador del cine-, y a la racionalización de las técnicas de distribución y no estrictamente al proceso de producción (Adorno y Morin, 1967). En lo que respecta al concepto de *técnica* que predomina en la industria cultural, lo define como la organización inmanente de la cosa, es decir, su lógica interna. No debe confundirse con la técnica de distribución y de reproducción mecánica, la que por el contrario, permanece siempre al mismo tiempo exterior a su objeto. La industria cultural como se advierte, no se presenta como un elemento neutro, si no que tiene su soporte ideológico en el hecho de que se cuida minuciosamente de imprimir en sus productos todas las consecuencias de sus técnicas. De esta forma, la industria cultural es importante, como factor dominante del espíritu hoy.

En torno a este punto, los frankfurtianos descubren una situación paradójica, esto es, la idea de que el mundo quiere ser engañado, se ha hecho más real de lo que jamás se pretendió. Los hombres no sólo se dejan engañar, con tal de que eso les produzca una satisfacción por fugaz que sea, si no que incluso desean esta falsedad aún siendo conscientes de ella. Se esfuerzan por cerrar los ojos y aprueban, en una especie de desprecio por sí mismos que soportan, sabiendo por qué se provoca. Presienten, sin confesárselo, que sus vidas se hacen intolerables tan pronto como dejan de aferrarse a satisfacciones que, no son tales. Pero hoy, la hábil defensa de la industria cultural glorifica como un factor de orden lo que puede llamarse sin temor *ideología*.

Las ideas de orden que inculca la industria cultural, son siempre las del statu-quo. Estos conceptos son aceptados a priori sin objeción, sin análisis, renunciando a la dialéctica, incluso si no pertenecen substancialmente a algunos de los que las soportan. Adorno formula que el imperativo categórico de la industria cultural, no tiene nada en común con la libertad. Dice: debes someterte -sin precisar a qué es necesario someterse. En virtud de la ideología de la industria cultural, el conformismo sustituye a la autonomía y a la conciencia; jamás el orden que surge de esto es confrontado con lo que pretende ser, o con los intereses reales de los

hombres. Lo que la industria cultural razona no son ni reglas para una vida feliz, ni una nueva moralidad, sino exhortaciones a la conformidad a lo que tiene detrás de ella, los más grandes intereses. El consentimiento que publicita refuerza la autoridad ciega e impenetrada (Adorno y Morin: *Ibíd.*, 14-16).

En la *Dialéctica del Iluminismo*, se indica que la industria cultural lleva a cabo el *esquematismo*. Esto puede entenderse como una jerarquización de cualidades establecida externamente al individuo. El cual debe comportarse “espontáneamente” de acuerdo al nivel determinado previamente por la industria. El sujeto debe orientarse a aquellos productos de masa que corresponden a su posición dentro de la sociedad. El esquematismo resulta ser el primer servicio para el cliente. Confirmar el esquema, mientras lo componen, constituye toda la realidad de los detalles. Es una intencionalidad calculada, característica de la industria. De esta forma, el mundo entero mediado por la industria cultural, se presenta al cine como uno de los instrumentos modeladores de la realidad ofrecida por la industria. El *Institut* postula que cuanto más completa e integral sea la duplicación de los objetos empíricos por parte de las técnicas cinematográficas, tanto más fácil resulta hacer creer que el mundo exterior es la simple prolongación del que se presenta en el *film*.

Como resultado del esquematismo, la industria cultural ha convertido pérfidamente al hombre como ser genérico. Cada uno es sólo aquello por lo cual puede sustituir a los otros, es nada más que un ejemplar reemplazable. Él mismo como individuo es lo absolutamente sustituible, la pura nada, y ello es lo que comienza a experimentar cuando con el tiempo pierde la semejanza. Al llegar a tal situación se modifica la estructura íntima del culto al éxito, al cual se presta minuciosa obediencia. Se adopta un esquema de conducta social dirigido a la consecución de un premio, en lugar del camino que implica dificultad y esfuerzo.

En la debilidad del individuo, la sociedad reconoce su propia fuerza y cede una parte de ella al individuo. Acción que se realiza en la confianza dada por la pasividad del sujeto que lo califica como elemento seguro. Con ello se liquida lo trágico. La esencia de lo trágico radicaba anteriormente en la oposición del individuo frente la sociedad. Lo trágico exaltaba “el valor y la libertad de ánimo frente a un enemigo poderoso, a una adversidad superior, a un problema inquietante”. En la sociedad actual, la Escuela de Frankfurt considera que lo trágico se ha disuelto en la nada de la falsa identidad de sociedad e individuo, donde éste último sólo presenta una vana apariencia. Con la eliminación de lo trágico, se confirma la liquidación del individuo (Horkheimer y Adorno: 1969a, 183-185).

Marcuse desarrolla en torno a lo anterior la idea de *mimesis*. Cree que en la actualidad el espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. Tanto la producción como la distribución en masa reclaman al individuo en su totalidad. Se produce una ampliación de los espacios de dominación, los que ya no se limitan a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección -concepto al que se volverá más adelante-, parecen haberse endurecido en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la mimesis, esto es, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo.

Al desarrollar el concepto de alienación dentro de la sociedad industrial avanzada, el postulado marcusiano admite que éste se vuelve dudoso cuando los individuos se identifican a sí mismos con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye una etapa más avanzada de la alienación. Existe una total objetivación de la realidad y consecuentemente, el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. De aquí emana la unidimensionalidad de su pensamiento, pues hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas. El progreso de la sociedad desafía tanto la denuncia como la justificación ideológica. La “falsa conciencia” de la racionalidad social, es decir, la imposición de normas y valores por parte de la sociedad internalizadas en el individuo debido a la pertenencia a ella, se convierte en la verdadera conciencia.

Esta absorción de la ideología por la realidad no significa, sin embargo, el “fin de la ideología”. Por el contrario, la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que la cultura que le precede, por el hecho que ahora, la ideología se encuentra en

el proceso mismo de producción. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. A medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad y se convierten en modo de vida. Debido a que el modo de vida de esta sociedad es mucho mejor que el de sociedades anteriores, dificulta que se produzca una oposición tal que pretenda un cambio cualitativo. Así, surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son o rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema y de su extensión cuantitativa los redefine (Marcuse: 1969b, 32-34).

Sobre esta temática Adorno profundiza la relación entre ideología y sociedad industrial. Piensa que la misma función de las ideologías se está haciendo cada vez más abstracta. Concuere con la sospecha de viejos críticos culturales según la cual en un mundo en que la cultura como privilegio y el encadenamiento de la conciencia por la educación impiden propiamente a las masas la experiencia de las formaciones espirituales, no importan tanto los específicos contenidos ideológicos, si no más bien la presencia de algo, sea lo que sea, que sirva para rellenar el vacío de la conciencia expropiada y distraiga la atención, de tal forma que no se descubra esta incuestionable situación. Por su marcado interés en el arte enfatiza que para el contexto social dominante es seguramente menos importante el contenido ideológico específico que un film pueda comunicar a los espectadores que el hecho de que éstos, de vuelta a sus casas, queden interesados por “los nombres de los actores y por sus historietas galantes o matrimoniales” (Adorno: 1962, 23).

Según su planteamiento, la cultura se ha vuelto ideológica no sólo como contenido esencial de las manifestaciones del espíritu objetivo, las cuales se han elaborado subjetivamente, sino también y, en gran medida, como esfera de la vida privada. La vida se transforma en la ideología de la cosificación, la cual reconoce como “la máscara de la muerte”. Para una mejor comprensión de las ideas presentadas por Adorno parece oportuno contextualizarlo en sus opiniones sobre la relación sujeto-arte. Los fenómenos artísticos eran expresiones de las tendencias sociales, incluso aquellas que ni siquiera el mismo autor podía anticipar. Así el arte era tanto individual como social. A lo anterior se suma el hecho que el artista está mediado (afectado) por su contexto histórico. La obra se presenta entonces como la resultante de la interrelación entre sujeto y objeto. La pérdida, en la sociedad industrial de la relación dialéctica entre sujeto y realidad, producto de la reificación de la misma, provoca que el sujeto pierda su carácter autónomo. Adorno considera que en la cultura de masas la manipulación de las preferencias es casi total. En este sentido el concepto de *reificación*, debe entenderse cuando una teoría se concentra en sólo una visión de la realidad y como tal, hace una objetivación de ella, término que Adorno los entiende como sinónimos. Producto de esta falta de mediación dialéctica es que el sujeto en la sociedad moderna ha sido liquidado gradualmente, aunque aparentemente siga intacto (Jay: 1989).

De esta manera, cuanto más alienado, socialmente mediado, filtrado, se hace el todo de los elementos naturales, cuanto más “conciencia”, tanto más se hace el todo “cultura”. El proceso material de producción se manifiesta como la falsa conciencia de los contratantes el uno respecto del otro -del dominador sobre el dominado-, también como ideología, además de medio para la conservación y reproducción de la vida. A la inversa, sin embargo, la conciencia se reduce cada vez más insistentemente a mero momento de transición en la conexión del todo. Por ello, Adorno considera que ideología debe entenderse hoy la sociedad como fenómeno. (Adorno: 1962, 36).

Por otra parte, M. Horkheimer contraponen las características de las antiguas sociedades y sus consiguientes contenidos ideológicos con las de la sociedad industrial. En su análisis afirma que en las colectividades antiguas existía un sistema de ideas con un significado amplio que tenía la pretensión de ser verdadero en sentido universal. La vigencia objetiva y general de las ideologías constituía una condición esencial para la existencia de las mismas al interior del cuerpo social. Pero los modelos de organización, como el de la iglesia medieval, no coincidían punto por punto con las formas de la vida material. Se producía un abismo entre la cultura y la producción. Este abismo dejaba mayor cantidad de salidas que las que quedan en la superorganización moderna, la cual en el fondo hace que el individuo se atrofie hasta llegar a ser una mera célula de reacciones funcionales. Las modernas unidades

organizativas, como la clase trabajadora en su totalidad, constituyen partes orgánicas del sistema económico social.

A semejanza de las totalidades más antiguas -que corresponden a un modelo espiritual abstracto-, las totalidades puramente pragmáticas del industrialismo también tienen estructura jerárquica, pero se diferencian de las primeras en que éstas están integradas a fondo y despóticamente. En este contexto considera Horkheimer que la teoría de la sociedad proveyó un análisis crítico de la realidad que incluía el pensamiento deformado de los propios obreros. Sin embargo, bajo las condiciones del industrialismo moderno, aún la teoría política está contaminada con el rasgo apologético de la cultura totalitaria.

En su planteamiento, el autor no presenta una mirada melancólica a un pasado dorado al cual deba retornarse. Él afirma que “nos hallamos ante un reloj que no puede ser atrasado” (Horkheimer: 1969b, 158). Por ende, postula que la tarea de las masas no consiste hoy en un aferrarse a modelos partidarios tradicionales, sino en reconocer la estructura monopolista que se introduce en sus propias organizaciones y cubre individualmente su conciencia: la tarea consiste en reconocer tal estructura y resistirse a ella. El hombre, desde su temprana infancia, se ve tan a fondo encasillado en asociaciones, grupos y organizaciones, que la individualidad, vale decir, el elemento de lo peculiar desde el punto de vista de la razón, se halla totalmente reprimido o bien absorbido. Esto vale tanto en lo referente al obrero como en lo que respecta al empresario. Considera que el paso de los obreros desde un papel pasivo a un papel activo en el proceso capitalista, se ha obtenido al precio de la integración en el sistema general.

CONCLUSIÓN

La internalización del modo de proceder del sistema hace que las masas se consideren forjadoras de sus propios destinos y son, sin embargo, “objetos” de su líderes. Hay una reproducción a nivel de los grupos subordinados del modelo de sometimiento de los grupos dominantes. El hecho de que los sindicatos se hayan organizado de un modo monopolista no significa que sus miembros -aparte de la aristocracia obrera- sean monopolistas. Significa que los líderes controlan la oferta de trabajo así como los directores de las grandes compañías controlan las materias primas, las máquinas u otros factores de la producción. El hecho de que la organización del trabajo sea reconocida como un negocio, como puede ser el de cualquier empresa con fines de lucro, da remate al proceso de la cosificación del hombre. La fuerza laboral de un obrero no sólo es hoy comprada por la fábrica y subordinada a las exigencias de la técnica, si no que también es distribuida y administrada por la conducción de los sindicatos.

La sociedad de manera completa se ha visto permeada por la ideología industrial. Por esto, al desvanecerse las ideologías religiosas y morales y al quedar suprimida la teoría política por la marcha de los acontecimientos económicos y políticos, el pensamiento de los obreros tiende a amoldarse a la ideología mercantil de sus líderes. Han aprendido a aceptar la injusticia social -hasta la falta de igualdad dentro de su propio grupo- como una cuestión de hecho y a considerar que las cuestiones de hecho son lo único que debe respetarse. En su argumentación Horkheimer considera la figura del “ingeniero” como “símbolo de nuestra era”. Algunas de sus órdenes -afirma- se fundan en la naturaleza de las cosas y son, por lo tanto, racionales en un sentido general. Pero, en el fondo, también esta racionalidad pertenece al dominio, no a la razón. Al ingeniero no le interesa comprender las cosas por ellas mismas o por la comprensión misma, sino con miras a su aptitud de adecuarse a un esquema, sin reparar en lo extraño que este esquema pueda resultar a su estructura interna. Horkheimer engloba en el no interés por la comprensión, tanto a los seres vivientes como a las cosas inanimadas (Horkheimer: *Ibíd.*, 161-163).

La situación del hombre en épocas pasadas, desde la antigüedad hasta el renacimiento, poseía una *racionalidad individualística*, esto es, tenía la posibilidad de crear su propia existencia. El poder político debía garantizar la libertad del individuo, es decir, contener los obstáculos que se presentaran a la racionalidad humana. El Estado tenía un rol tutelar, cuidaba que se cumplieran las condiciones para una vida social como la ya dicha. En la sociedad industrial, se impuso otro tipo de racionalidad, la *racionalidad tecnológica*. Ésta establece juicios y actitudes que predisponen a los individuos a aceptar e interiorizar las imposiciones del sistema. El hombre se transforma en un objeto de una planificación total.

El deseo de dominio de la naturaleza por parte del Iluminismo, contiene los gérmenes del control social y del individuo. H. Marcuse en *Eros y Civilización* expresa que el creciente dominio de la naturaleza, con la productividad creciente del trabajo, desarrollará y satisfará las necesidades humanas “sólo como un producto accesorio” (Marcuse: 1969c, 90). Junto a ello, establece que el creciente bienestar cultural y el aumento en el conocimiento proveen el material para la destrucción progresiva y la necesidad de una represión instintiva creciente.

Recurre a la teoría de freudiana centrada en el ciclo recurrente “dominación-rebelión-dominación”. Pero postula que la segunda dominación no es simplemente una repetición de la primera, el movimiento cíclico es progreso en la dominación. La dominación llega a ser cada vez más impersonal, objetiva, universal y, también, cada vez más racional, efectiva, productiva. Al final, bajo el dominio del *principio de actuación* -que implica un extenso período evolutivo en el cual la dominación se ha hecho más racionalizada- totalmente desarrollado, la subordinación aparece instrumentalizada por medio de la división social y el trabajo mismo. En esta atmósfera, los instintos del individuo son controlados mediante la utilización social de su poder de trabajo. Él tiene que trabajar para poder vivir, y su trabajo no sólo exige tiempo -ocho, diez o doce horas diarias-, si no que también exige durante estas horas y las restantes una conducta de acuerdo con los modelos y la moral del principio de actuación.

La abolición técnica del individuo -para Marcuse- se refleja en la decadencia de la función social de la familia. Antiguamente, la familia era la encargada de criar y educar al individuo. En la sociedad industrial, en cambio, bajo el mando de monopolios económicos, políticos y culturales, la formación del superego maduro parece omitir al estado de individualización: el átomo genérico llega a ser directamente un átomo social (Marcuse: *Ibíd.*, 44)². La organización represiva de los instintos parece ser colectiva, y el ego, parece estar prematuramente socializado por todo un sistema de agentes y agencias extrafamiliares.

Debido a la racionalización del aparato productivo, sumado a la multiplicidad de las funciones, toda la dominación asume la forma de administración. El control es administrado por oficinas en las que los controlados son, a la vez, los patrones y los empleados. Los amos ya no tienen una función individual. Los sádicos principales, o sea, aquellos que imponen a los demás los contenidos del superego (conjunto de normas), que a juicio de Marcuse son los “explotadores capitalistas”, han sido transformados en miembros asalariados de una burocracia, cuyos sujetos se encuentran como miembros de otra burocracia. El dolor, la frustración, la impotencia del individuo deriva de un sistema altamente productivo y eficiente en el que él lleva una vida mejor que nunca. La responsabilidad por la organización de su vida yace en el conjunto, en el “*sistema*”, entendido como la suma total de instituciones que determinan, satisfacen y controlan necesidades (Marcuse: *Ibíd.*, 97-99).

La sombría sociedad unitaria -a juicio de Adorno- no soporta ni siquiera aquellos momentos relativamente sustantivos, separados, en que pensaba la teoría de la dependencia causal de la sobreestructura respecto de la estructura. El mundo se estaría convirtiendo en una cárcel al aire libre, no se trata ya de preguntar qué depende de qué, porque se ha llegado a tal punto que se ha hecho todo uno. Todos los fenómenos han cristalizado en signos del dominio absoluto de la realidad. Precisamente porque no existen ya ideologías en el sentido estricto de conciencia falsa, si no sólo propaganda por un determinado mundo mediante su simple reproducción, o bien mentira provocatoria que no pretende ser creída, si no que se limita a imponer silencio, la cuestión de la dependencia causal de la cultura planteada como cuestión sobre una mera y clara dependencia, tiene hoy, algo de primitivo.

La cultura materialísticamente aclarada no se hecho materialísticamente sincera, si no sólo más baja. Hay una pérdida del pensamiento dialéctico, que consistía en otro tiempo en su contraposición a otras particularidades. Por su parte, la cultura tradicional, en bloque, es hoy nula, por haberse neutralizado ella misma y haberse dispuesto y confeccionado a la medida de los intereses. El resultado de esta situación es que, cuanto más total es la sociedad, tanto más cosificado está el espíritu y, tanto más paradójico, es su intento de liberarse por sí mismo de la

² Una de las tres “bases” de la estructura mental freudiana que se origina en la “larga dependencia del infante a sus padres: la influencia paterna permanece en el superego... [es el conjunto de] las restricciones externas que, primero los padres y luego otros cuerpos sociales han impuesto sobre el individuo”.

cosificación. El espíritu crítico, si se queda en sí mismo, en autosatisfecha contemplación, no es capaz de enfrentarse con la absoluta cosificación que tuvo entre sus presupuestos el progreso del espíritu, pero que hoy, se dispone a desangrarlo totalmente (Adorno: 1962, 26-29).

REFERENCIAS

Adorno, Theodor W (1962): *Prismas. La Crítica de la Cultura y la Sociedad*. Barcelona, Ediciones Ariel.
También en: *Crítica Cultural y Sociedad*, Barcelona, Ariel, 1969.

Adorno, Theodor W. y Morin, E. (1967): *La Industria Cultural*. Argentina, Editorial Galerna.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1969a): *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Sur.

Horkheimer, M. (1969b): *Crítica de la Razón Instrumental*. Buenos Aires, Sur.

Jay, M. (1989): *La Imaginación Dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Cap. VI: Teoría Estética y Cultura de Masas. España, Taurus Ediciones.

Marcuse, H. (1969a): *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires, Ediciones Sur.

Marcuse, H. (1969b): *El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México, Editorial Joaquín Mortiz.

Marcuse, H. (1969c): *Eros y Civilización*. Barcelona, Seix Barral.

Marcuse, H. (1970): *Ensayos sobre Política y Cultura*. Cap.: El Individuo en la Gran Sociedad. Barcelona, Ariel.