

## *Hegel y la Escuela de Frankfurt: la pérdida del individuo\**

El objeto de estas breves páginas no es otro que el intentar mostrar uno de los usos que para la Escuela de Frankfurt tiene el pensamiento hegeliano. Para acercarnos a este problema hemos de tener en cuenta la época en la que esta Escuela surge y cómo ha tratado de plasmar su pensamiento, es decir, la teoría crítica. En este sentido hemos de hacer una precisión inicial. La teoría crítica no ha pretendido nunca presentarse como un movimiento filosófico en el sentido de pensamiento sistemático o de un pensamiento sobre la estructura de la realidad, entendiendo por ello un pensamiento de carácter metafísico u ontológico, sin que esto quiera decir que no existan supuestos que tengan este carácter, pues, quiérase o no, cualquier discurso sobre la realidad en sus diversos aspectos supone una opción con dimensiones metafísicas, sino que ha acotado su campo de acción a un aspecto de la realidad atendiendo fundamentalmente a dar sentido a cuestiones relacionadas con el papel del individuo dentro de la totalidad social y el desarrollo de la sociedad.

Esta delimitación ha hecho que cobren gran importancia problemas de claro carácter gnoseológico como son las relaciones entre sujeto y objeto, el problema de la individuación, entendido bajo el prisma de los contenidos individuales de pensamiento frente a la totalidad de información social, para el análisis de los cuales se apoyarán en la tradición que a partir de Descartes continúa por el idealismo kantiano hasta llegar a la Fenomenología.

---

\* Las citas que aparecen en este trabajo remiten a:

MARCUSE, H.: *Razón y Revolución*. Trad. de Julieta Fombona de Sucre. Ed. Alianza, Madrid, 1971. Usamos las siglas RR. para referirnos a ella.

ADORNO, Th. W.: *Dialéctica Negativa*. Trad. de José María Ripalda. Ed. Taurus, Madrid, 1975. Empleamos las siglas D.N. en las citas.

Sin embargo, esta línea de pensamiento no es tanto el material con el que se construye su pensamiento sino *contra* el que se construye. Podemos considerar que esta es la versión que esta Escuela da a la tesis de Marx sobre la tarea que debe desempeñar la filosofía pues su lectura de autores como Descartes, Kant, Hegel, Husserl y en última instancia Heidegger les lleva a descubrir aquellos aspectos de su pensamiento que apuntan a la pérdida del individuo, relacionado con el desarrollo de la burguesía, hasta llegar a lo que Marcuse llamará el «hombre unidimensional» dentro de la sociedad unidimensional o la Gran Sociedad.

Es en esta postura donde hay que entender su llamada a la construcción de un pensamiento negativo, una «dialéctica negativa» en palabras de Adorno, cuya función ha de ser el eliminar toda posibilidad de caer en el dogmatismo, en un pensamiento que pretende dar las claves del mundo (ideología), en un sistema filosófico que pretenda explicar (justificar) la realidad. De aquí su postura respecto a la filosofía, caracterizada como «pensamiento crítico permanente», como vía de acceso al pensamiento libre que ha de realizar el individuo a partir de su propia razón.

Hay que tener en cuenta que esta «razón», cuyo uso propugna la Escuela de Frankfurt no es una razón autosuficiente sino que necesita del apoyo de una praxis que haga posible el que no sea una mera abstracción. Será esta unión entre praxis y la razón lo que pueda llevar a una recuperación del sujeto, de un sujeto que vuelva a encontrar su propia identidad, salirse del circuito de la manipulación, a la que de alguna forma consiente, al aceptar las fórmulas de pensamiento existente. De aquí que la tarea de la «Teoría crítica» se manifieste como una crítica del desarrollo de la cultura y la ciencia occidentales cuyas raíces hay que retrotraerlas al nacimiento de la subjetividad moderna en el pensamiento que deriva de Descartes por un lado, y a la investigación sobre el hombre y la naturaleza que se consagra a partir de la Ilustración y que reduce a aquél a un objeto más de la naturaleza al que le son aplicables las mismas leyes, las mismas formas de interpretación, que a los objetos naturales y que en definitiva no son sino la aplicación de aquellos procedimientos utilizados por las ciencias positivas que miden todos los valores en función de la obtención de determinados fines y que, tematizado a nivel del uso de la razón bajo el término de «razón instrumental», supone la pérdida de toda posible subjetividad.

El deseo de recuperación del individuo da su carácter específico a la Escuela y manifestándose en diversas formas, pero siempre como constante en su línea de pensamiento, aun cuando aparezca unas veces como tarea de gigante encargada a cada individuo u otras como tarea que en el proceso de desarrollo histórico, con sujetos, clases o grupos sociales que, al hacer de motor de la historia, pueden ser el núcleo para la liberación de la humanidad, como ocurre en el caso de Marcuse, frente a posturas más individualistas, como quizá aparezcan en Horkheimer y Adorno.

No se trata, sin embargo, de un retorno a un pasado feliz, a una edad dorada aún cuando a veces, en Horkheimer, pueda parecerlo, en su deseo de recu-

peración de una razón objetiva o en sus matices platónicos, sino de la construcción de un futuro del que no se tienen los planos, no se sabe ni se vislumbra su modo de ser sino sólo la postura negativa del «no es eso», la purificación permanente de lo existente, de lo construido. Por ello se podría hablar de una «utopía negativa» en cuanto que se busca una sociedad feliz de la que no se tiene el modelo y sólo se conoce aquello que hasta ahora ha supuesto la negación del individuo, su sometimiento, su alienación, se conoce el cómo no debe ser pero no el cómo debe ser. Para su realización se ha de contar con esa «razón» a la que antes aludíamos, que debe buscar la superación de las limitaciones tanto que posee en sí como de aquellas a las que está sometida desde el exterior.

De aquí que el análisis de la razón o la historia del desarrollo de la forma de entender la razón en el pensamiento occidental haya cobrado importancia para la Escuela de Frankfurt. Dentro de esta historia hay un jalón que cobra especial importancia. Se trata del pensamiento de Hegel.

Es tradición escolar que con Hegel el pensamiento occidental llega a las más altas cotas de abstracción y este dato tiene visos de realidad. Sin embargo lo que desde el discurso del pensamiento crítico interesa es el llegar a captar el significado interno del discurso hegeliano, el saber a qué responde el mensaje emitido por dicho discurso. Es en este punto en el que la relación entre el pensamiento hegeliano y la teoría crítica se va a establecer. Esta relación no va a dar lugar a estudios monográficos sobre Hegel (excepto en el caso de Marcuse quien ya en su tesis doctoral hará una investigación sobre la historicidad en este autor y en su obra «Razón y Revolución» un análisis del pensamiento hegeliano), siendo, sin embargo, su presencia constante, como un punto al que siempre hay que volver. Este retorno hacia Hegel se hace desde la postura propia de la Escuela de Frankfurt y por ello el análisis se mueve más en el terreno de la teoría que en la búsqueda de principios prácticos, en el análisis de las justificaciones teóricas que en la reforma de la estructura social aun cuando mantengan el principio de que la razón sin la praxis no tiene sentido.

En el análisis del pensamiento hegeliano habrá dos posturas fundamentales. Una será la de Marcuse y otra la de Adorno. En el primero se encontrará un estudio de la obra hegeliana que trata de ver cuál es el sentido de dicha obra y sus consecuencias para la teoría social sobre todo. El segundo estudiará más las consecuencias que la «universalidad» hegeliana tiene para el sujeto.

### *H. Marcuse*

Aun cuando la pertenencia de Marcuse a la Escuela de Frankfurt pueda ser discutida por la evolución de su pensamiento, cuando escribe la obra «Razón y Revolución» (1941) todavía las distancias no eran totales, cosa que ocurriría progresivamente durante la década de los cuarenta, para consagrarse definiti-

vamente cuando retorna el «instituto» a Frankfurt en 1949. Hecha esta precisión podemos ver cuál es el planteamiento de este autor.

La postura de Marcuse hay que verla dentro de un intento de establecer cuáles son, desde el punto de vista de la historia del pensamiento, los orígenes de la teoría sociológica y sus consecuencias. El punto de partida será el estudio del pensamiento hegeliano teniendo en cuenta que la pieza clave sobre la que todo el sistema hegeliano bascula es la de «razón». Para Marcuse esto tiene un significado esencial: la realización de la razón supone la realización de la libertad y es esto último lo que en definitiva busca Hegel. Así cuando Marcuse afirma:

«El núcleo de la filosofía hegeliana es una estructura cuyos conceptos —libertad, sujeto, espíritu, noción— están derivados de la idea de razón.» (RR. pág. 11)

estamos ya viendo el papel que confiere Marcuse a esta idea.

Este planteamiento que podría llevar a pensar que el sistema hegeliano es un sistema metafísico en el que a partir de un concepto central se pueden definir todos los demás, no lo es para este autor, ya que en él lo que se busca es la realización de la libertad como sinónimo de la realización de la razón pero entendida ésta, siguiendo los planteamientos alumbrados por la Ilustración y que se pretenden plasmar en la Revolución francesa a través de una práctica política en la que nada se debe escapar a la razón o al ejercicio del pensamiento, como condición indispensable para la realización del hombre ya sea a nivel individual o social. En este sentido ve Marcuse en Hegel, a pesar de sus críticas a los excesos de la revolución comunes a todos los idealistas, un sucesor de la postura ilustrada, de la visión de la razón como núcleo a partir del cuál se puede comprender el universo, de aquí que pueda afirmar:

«La filosofía de Hegel es, por lo tanto, *necesariamente*, un sistema que clasifica todos los dominios del ser bajo la omnicompreensiva idea de razón. Tanto el mundo orgánico como el inorgánico, tanto la naturaleza como la sociedad son puestos aquí bajo el imperio del espíritu.» (RR. pág. 29)

El sentido del «necesariamente», que nosotros hemos subrayado, hay que entenderlo dentro de un intento de reconstruir la unidad perdida a partir de un principio que da pie a un sistema idealista en un intento de comprender todos los dominios de la realidad. En este aspecto el sistema le lleva a admitir dentro de él la categoría de historia, o la dimensión histórica y temporal que a juicio de Marcuse es la que hace precisamente romper todo sistema idealista. Sin embargo la aparición del sistematicismo de la filosofía es a su vez un producto histórico que tiene por fin el anunciar que las «posibilidades de realizar la li-

bertad humana estaban a la mano» (RR. pág. 29). Esto supondría la realización de la razón porque en definitiva:

«La razón culmina en la libertad, y la libertad es la existencia misma del sujeto. Por otra parte, la misma razón existe sólo a través de su realización, el proceso de su conversión a lo real. La razón es una fuerza objetiva y una realidad objetiva sólo porque todos los modos de ser son, en mayor o menor grado, modos de la subjetividad, modos de la realización.» (RR. pág. 15).

Tenemos en este texto unidos tres elementos fundamentales en la interpretación marcusiana de Hegel: La subjetividad, la razón y la realización que son a su vez tres temas nucleares en la Escuela de Frankfurt. Sólo el sujeto es libre, si su propia realidad se realiza, si se plasma como ejercicio de la razón, como puesta en práctica de su propia razón a través del tiempo. Con ello se construye lo auténticamente real porque:

«lo “real” viene a significar no todo lo existente de hecho (ésto sería más bien denominado apariencia), sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón. Lo “real” es lo racional, y sólo esto.» (RR. pág. 17).

Es en este sentido en el que el sujeto construye la realidad y en este sentido es también en el que el sujeto se libera, se realiza, como realización de la razón propia. Este sería el núcleo fundamental del que, según Marcuse, parte Hegel al plantear su sistema pero el desarrollo del mismo, tiene unas consecuencias que ni el mismo Hegel buscaba y forman parte de la crítica que le hace Marcuse.

Según éste el desarrollo del sistema hegeliano mostraría el antagonismo entre una primera forma de entender la realización de la libertad como tarea del individuo que aparecería en el «Sistema» de 1802-1806 y la estructura posterior del sistema a partir de la «Fenomenología del Espíritu» (1807) en la que la realización de la libertad estaría a cargo del Estado. Ningún individuo solo puede llevar a cabo la libertad y por ello el desarrollo de la razón contra o al margen del Estado. Sin embargo el Estado no es capaz de realizar la libertad perfecta (debido a su carácter histórico) y, por lo tanto, Hegel buscará la realización de ésta en el Espíritu y tanto la libertad como la razón se convierten así en actividades del espíritu (RR. pág. 95).

De este modo las ideas presentes en el pensamiento inicial hegeliano se convertirán en un idealismo filosófico, y del análisis dialéctico de la realidad existente se pasará a una aplicación de la dialéctica en vistas al resultado final del proceso histórico. Esto se vería en la «Ciencia de la lógica» que mostraría cómo la identificación de sujeto y objeto, de pensamiento y realidad, es la meta del proceso histórico a nivel conceptual y dentro del cual el sujeto pierde su

ciega necesidad al tiempo que se integra en la historia de la humanidad también la naturaleza.

Esto mismo ocurre a nivel de la sociedad civil cuyo papel pasa al Estado como factor de realización de la razón y de la libertad siendo los individuos meros momentos de su realización, desapareciendo por ello la posibilidad de realización de la razón y la libertad a través del individuo. Pero en la «Filosofía de la Historia» no es ya el Estado, sino que éste es a su vez mero instrumento pasajero para la realización de la razón que se realiza a sí misma. Es el mismo espíritu el que se realiza a través de la historia, quedándose los individuos reducidos a meros instrumentos de su realización.

Este análisis marcusiano del pensamiento de Hegel, lleva a ver la pérdida del individuo en el sistema hegeliano, y esto, en definitiva, significa la afirmación de lo existente, de lo positivo, frente a la razón y a la libertad, es decir, a la desaparición de lo individual en función de la totalidad de tal forma que de aquellos deseos iniciales se ha llegado a que:

«La Razón se ha identificado con la realidad: Lo que es actual es razonable, aunque lo razonable no se ha hecho aun actual.» (RR. pág. 409).

Sin embargo no hay por qué negar el valor positivo de toda la tarea de Hegel. Según Marcuse aunque los resultados a los que se ha llegado son negativos hay un aspecto que se debe tener en cuenta: Hegel ha pretendido mostrar que la realización de la libertad es la realización de la razón y aun cuando tal y como lo ha plasmado en su obra esta realización es meramente metafísica, y quizá por ello, es capaz de descubrir la negatividad que aparece en lo positivo, en lo existente, para la posible realización de la libertad. En otras palabras: No es a través de lo actualmente existente como se llega al reino de la libertad: Es por tanto necesario retornar a la razón porque ésta es «por esencia, contradicción, oposición, negación, en tanto que la libertad no se haya hecho real» (RR. pág. 408).

### *Th. W. Adorno*

El planteamiento de Adorno en relación a Hegel no sigue tan al pie de la letra el análisis de la obra hegeliana sino que se fija más en aspectos concretos, en conceptos presentes en ella y las consecuencias que de éstos se derivan.

Un ejemplo claro es el tratamiento del «Espíritu universal» que realiza en la «Dialéctica Negativa», no tanto haciendo referencia a la obra de Hegel cuanto al sentido que tiene para el análisis socio-político. Esto, a nuestro juicio, quiere decir que lo que preocupa a Adorno no es tanto el análisis del sistema hegeliano, al que consideraría, como a todo sistema filosófico, una construcción ideológica, cuanto aspectos concretos de ese sistema por su permanencia en el

pensamiento posterior al haber sido asumidos como clichés para la interpretación de la sociedad.

Por ello vamos a detenernos en este punto que más arriba hemos citado, el *Espíritu universal*, creyendo que es un buen ejemplo de los planteamientos adornianos.

Su análisis tiene como punto de partida el estudio del origen hegeliano del *Espíritu universal*. En este sentido según Adorno el origen iría unido a una necesidad de unificar la pluralidad de hechos dentro de una determinada categoría imponiéndose de esta forma el triunfo de la totalidad abstracta sobre la realidad fáctica. Por ello puede afirmar que Hegel cometió «la tautología de extraer, como si hubiese precedido un acuerdo, el espíritu que había puesto desde un principio como tal y absoluto» (D.N. pág. 300).

De aquí que la aparición del «espíritu» supone ya desde el principio una asunción de lo dado, y por ello califica a esta postura de positivismo, que implica un predominio de la totalidad sobre el fenómeno ya que éste en todo momento debe estar sometido a aquélla. De esta forma el idealismo hegeliano construye una categoría a partir de lo existente, de lo admitido como verdadero en una determinada sociedad o situación histórica. Por ello puede afirmar Adorno:

«El Espíritu universal existe y a la vez no existe; no es Espíritu, sino precisamente lo negativo que Hegel cargó sobre los que le están sometidos; la derrota de éstos duplica el veredicto de que su diferencia con respecto a la objetividad es lo falso y malo» (D.N. pág. 301).

Vemos aquí que la realidad del *Espíritu universal* deriva de la imposición sobre unos individuos de los aspectos de dominación que implica la totalidad y a su vez se convierte en criterio de verdad. Es la totalidad la que impone sus criterios y sólo a partir de ella el *Espíritu universal* existe como una entidad autónoma:

«El Espíritu universal se convierte en algo autónomo, primero con respecto a las acciones singulares de que constan tanto el conjunto del movimiento real de la sociedad como las llamadas evoluciones espirituales, y segundo con respecto a los sujetos vivos que realizan acciones» (D.N. pág. 301).

A partir de la adquisición de esta autonomía dicho *Espíritu* puede «actuar» y ser tomado como el criterio máximo y convertirse en el sujeto rector de la Historia, aun cuando esta institucionalización, analizada según su origen, nos lleve a ver que cuando se habla de *Espíritu objetivo*, de lo absoluto, no se hace sino explicitar lo que ya estaba en lo fáctico existente.

Esto le dará una de las características que Adorno le atribuye: la «irracionalidad», pues dado que el curso del mundo es irracional también en el *Espíritu*

universal ha de aparecer algo de «irracional» (D.N. pág. 301). La consecuencia de ésto será el enmascaramiento de la realidad de tal forma que se pierda la negatividad de lo real, haciendo de ello un nuevo objeto de culto al expresarse en el curso del mundo. Hay aquí una inversión de valores, en la que substituye lo misticado y consagrado a la realidad concreta, que es heredera de la transformación secularizadora que se opera en la Ilustración. Por ello nos dirá Adorno:

«El concepto de Espíritu universal secularizó el principio de la omnipotencia divina en el principio unificador, el plan del mundo en un acontecer implacable. El Espíritu universal disfruta de la veneración que correspondió a la divinidad, despojada en él de su personalidad y de todos los atributos de providencia y gracia» (D.N. pág. 302).

En este sentido hay que afirmar que a través de la categoría de Espíritu universal aparece la posibilidad tanto de dar coherencia al mundo como la de integrar la propia subjetividad dentro de la totalidad. Es este aspecto el que para Adorno tiene mayores consecuencias y contra el que se enfrenta. En definitiva, el asumir el Espíritu universal por cada individuo, significa para este autor el abandonarse al destino, el perder definitivamente la individualidad propia en cuanto capaz de realizar una actividad original, capaz de enfrentarse a la totalidad.

Y es que cada individuo se encuentra sometido a ese espíritu a partir de su vida en sociedad pues la socialización o la asunción del derecho no significan otra cosa que la imposición de la totalidad sobre el individuo. Así, refiriéndose al primer aspecto afirma:

«El Espíritu objetivo de la clase unida en sus miembros más allá de donde llegue su inteligencia individual. La voz de ésta es el eco de aquél, por mas que no sienta nada de eso y, si cabe, defienda subjetivamente la libertad; las intrigas sólo aparecen en puntos críticos, como criminalidad manifiesta. El gremio es el microcosmos del grupo que forman sus miembros, y en último término de la totalidad; ésto preforma las decisiones» (D.N. pág. 305).

La imposición de la totalidad es, pues, absoluta y se manifiesta en la «necesaria» acomodación a la mayoría, de tal forma que incluso el creer en la existencia del individuo, en su autonomía, no es sino un truco del mismo espíritu relacionado con la «autoconservación» individual. Sólo por la existencia de lo universal es posible la existencia de lo particular y, por lo tanto, toda individuación es el resultado de la particularización del universal exterior, no algo anclado en la propia subjetividad.

Sin embargo esta operación no se realiza desde el exterior sino desde dentro del mismo individuo de tal forma que se puede afirmar que los hombres están

hechizados por el Espíritu universal desde el interior (D.N. pág. 342). Esta es la raíz de la impotencia del individuo para salirse del circuito de la totalidad pues no capta a ésta en un nivel individual sino como espíritu del pueblo o sentido de la historia siendo ésta la forma concreta que toma el Espíritu universal para los individuos.

Por más que Hegel pretenda con ello dar coherencia a la historia y encontrar una dirección racional en ella y que, por lo tanto, conduzca hacia la libertad y a la felicidad, Adorno, después de este análisis del Espíritu universal, llega a la conclusión de que aunque no sea posible negar la unidad de la historia, esta unidad sólo puede verse y entenderse como una unidad de factores discontinuos, sin plan trazado. La historia no camina de la barbarie hacia la felicidad sino, por la dominación absoluta, hacia el sufrimiento absoluto (D.N. pág. 317-318), y por ello esta conclusión:

«La unidad de la Historia universal, que anima a la filosofía al calcarla como trayectoria del Espíritu universal, es la unidad de lo arrollador, del terror, del puro y directo antagonismo» (D.N. pág. 340).

Toda la coherencia que pretende dar, pues, Hegel a la Historia, basándose en el Espíritu universal no sería válida y, por otra parte tendría sus raíces en el intento de dar a ésta la misma coherencia que tiene la historia natural, ya que:

«Su Espíritu universal es la ideología de la historia natural. Si ésta se llama, según él, Espíritu universal, es por su violencia. Una vez que la dominación se proyecta al mismo ser, convertido en Espíritu pasa a hacerse absoluta» (D.N. pág. 356).

Este punto final, al que llega Adorno en su análisis, vendría ya prefigurado en la opción inicial de Hegel:

«La filosofía hegeliana, que reconoció insobornablemente la hegemonía de lo universal, estaba sobornada cuando la transfiguró en idea. Lo que reluce como si estuviera por encima de todo antagonismo, es una misma cosa con la opresión universal. Y ya se encarga lo universal de que lo particular que le está sometido no sea mejor que él. No es otro el núcleo de toda identidad producida hasta el día de hoy» (D.N. pág. 309).

Cabe preguntarse cuál es, a juicio de Adorno, la razón para esta postura hegeliana. La respuesta vendría dada a partir de dos hechos. Por un lado, según este autor Hegel no está interesado por la individualidad y, por otro, por seguir una dialéctica positiva que a través de la identidad entre pensar y ser sólo puede llevar al dominio, a la reificación y en definitiva a la esclavización, una de cuyas formas sería la aparición de una doctrina o pensamiento dogmáti-

co. Este es el trasfondo que sostiene al Espíritu universal y la razón por la que su uso pueda justificar la dominación y la pérdida del individuo.

### *Conclusión*

En ambos autores hemos visto que el análisis que hacen del pensamiento hegeliano se dirige a mostrar cómo se ha perdido el individuo, el ejercicio de la razón, en su sistema. Pero mientras Marcuse ve el problema más que nada en la teoría del estado y por lo tanto en la evolución concreta de la sociedad, aun cuando en Hegel tenga el carácter de un pensamiento metafísico, Adorno centra el problema en el terreno del pensamiento, de la ideología encubridora del proceso de dominación, por medio del reflejo del pensamiento general en el individual, de forma que la razón individual no sea sino un reflejo de la sociedad existente. Ambos detectan que el individuo es algo sin valor, meros instrumentos de reproducción de la totalidad de acuerdo consigo misma.

Lo aquí expuesto no agota bajo ninguna forma lo que de Hegel hay presente en la Escuela de Frankfurt (sobre todo en el caso de Adorno que piensa que de alguna forma habría que volver a lo que tenía de bueno el idealismo: La forma de la relación entre el sujeto y el objeto: Cfr. Sujeto-Objeto en *Consignas*) pues no se reduce a la crítica que en estos dos autores hemos visto, sino que en sus obras hay un uso diverso en un intento de deslindar aquello que es aprovechable de aquellos otros aspectos que han sido utilizados para justificar ideológicamente la evolución de la sociedad moderna. Pero este trabajo se saldría de los estrechos límites que aquí nos hemos impuesto.

Javier de ECHANO BASALDUA