

# “La realidad no es una realidad reconciliada”. El legado crítico de la Escuela de Frankfurt y la actualidad

ENTREVISTA CON SILVIA LÓPEZ,  
por Carlos Molina y Luis Alvarenga, Dpto. de Filosofía,  
UCA, San Salvador



Silvia López se desempeña como catedrática en el Carlton College de Minnesota, en los Estados Unidos. Tiene una maestría en germanística por la Universidad de California, y un doctorado en literatura comparada, con una tesis sobre la teoría crítica y la modernidad en América Latina. Estuvo en El Salvador, su país natal, a finales de 2008, invitada por el Departamento de Letras de la UCA a impartir un seminario sobre Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Lo que sigue es una transcripción editada de la entrevista que concedió al programa radial “La hora de Sofía”, del departamento de Filosofía de la UCA.

**Luis Alvarenga:**

¿Por qué la escuela de Frankfurt despierta cada vez un mayor interés, sobre todo en Latinoamérica?



**Silvia López:**

Yo creo que la recepción de la escuela de Frankfurt ha sido desigual a través del tiempo, hubo una época en que la escuela de Frankfurt era una cosa muy *pasée*, en la que nadie tenía interés, y yo creo que dadas las condiciones actuales del neoliberalismo, y de una cierta hegemonía ideológica a la que se han visto sometidos los países latinoamericanos y a vivir las consecuencias de ella,



yo creo que hay una sed de renovación, una sed de abrir un espacio de crítica e ideologías que se vieron cómo naturalizadas o sentadas que ya no se podían cuestionar, donde supuestamente todos estábamos de acuerdo, en los períodos posdictatoriales, de cómo las economías debían crecer, de cómo las sociedades debían de constituirse, de lo que un sujeto, de lo que era un ciudadano, y yo creo que en vista de los fracasos del neoliberalismo es que la gente está ahora en una situación histórica como para cuestionar otra vez qué tipo de sociedades quieren construir, qué tipo de ciudadanos quieren ser constituidos en estas sociedades, qué tipo de relación tendremos tener con el conocimiento y su producción; o sea que yo creo que no es que sea un accidente que haya una renovación en este momento en América Latina por el pensamiento crítico.

**Carlos Molina:**

¿A qué se debe el nombre de “Escuela de Frankfurt”?

**Silvia López:**

Yo creo que es importante siempre situar el surgimiento de estos agregados intelectuales en su contexto histórico. La escuela de Frankfurt, en realidad, no es una “escuela”, sino que simplemente es un nombre que se le dio a un grupo de pensadores que eran parte del *Instituto de Investigación Social* que se fundó en Frankfurt en 1923, que era un Instituto que estaba ubicado en dicha ciudad alemana.

Sus integrantes trabajaron ahí hasta que Hitler subió al poder. La denominación de “Escuela de Frankfurt” fue posterior. Los intelectuales que la integraban no tenían ninguna intención de ser una escuela en el sentido tradicional de la palabra. También es importante recordar que la escuela se fundó en el año del comienzo de la República de Weimar, cuya fundación fue un proceso social y político tremendamente conflictivo, en donde se dibujaron diferentes opciones de sociedad, diferentes opciones políticas, donde hubo muchos muertos. Se trata de un momento de gran ebullición social y política en Alemania. Y entonces, el Instituto se funda fuera de la universidad, precisamente porque se quería crear un espacio interdisciplinario. Recordemos que a nivel filosófico y a nivel metodológico el objetivo era reencontrar las disciplinas y crear un espacio de reflexión sobre ellas. Entonces, claro, se pensaba que la universidad estaba muy dividida, con espacios particulares de investigación que de alguna manera eran incapaces de dar cuenta de esa realidad. También se está dentro de una tradición de discusión en Alemania que surge desde finales del siglo XIX —que es el fin de la época guillermina—, en el que se plantea el problema de la decadencia en la cultura, no solo alemana sino occidental. En consecuencia, estos pensadores quieren de alguna manera retomar el problema de esa decadencia de la cultura pero alejarse de los planteamientos tradicionales de

Spengler y de otros pensadores que no relacionan dicha decadencia con el proceso capitalista.

Entonces el planteamiento es bastante radical: es un planteamiento de un espacio extrauniversitario de investigación, en donde las diferentes disciplinas puedan, de alguna manera, constituirse para tener una visión más amplia de la sociedad en su totalidad. Cuando Horkheimer asume la dirección del Instituto en el año treinta, es donde ya se configura muy claramente esta división entre la teoría tradicional y la teoría crítica de la sociedad.

Por tanto, la Escuela de Frankfurt no es realmente una escuela de pensamiento filosófico en su definición, sino un agregado de intelectuales formados en diferentes disciplinas que tratarán de enfrentarse a los problemas más serios que enfrenta la sociedad alemana de la época. Uno de ellos es, por supuesto, el ascenso de la ideología totalitaria y fascista del partido nazi. Los miembros del Instituto se encuentran en una coyuntura intelectual muy interesante. Por una parte, son todos jóvenes, todos han visto la revolución bolchevique, pero también se han desencantado de ella, y quieren hacer una crítica de ese materialismo histórico que se va figurando en la Unión Soviética. Al mismo tiempo, están preocupados por los desarrollos sociales en Alemania, el culto a la personalidad, el ascenso de estas ideologías totalitarias. Empiezan a discernir lo que será una cultura de masas,

puesto que Hitler va a llegar al poder arropado por las masas.

Estos intelectuales enfrentan problemas muy agudos. En consecuencia, se plantean la posibilidad de concertar la investigación social; esto es, abordar la investigación de la sociedad en sus diferentes disciplinas, y al mismo tiempo elaborar una Filosofía social que logre integrar una crítica más amplia a los procesos capitalistas en los que va a desembocar la sociedad. Algunos pensadores asociados con el Instituto del principio fueron Max Horkheimer y Theodor Adorno. Un poquito más adelante, ya cuando Horkheimer fue director, se invitó a Herbert Marcuse y a Erich Fromm a formar parte del Instituto. Este es el primer grupo de pensadores sociales que se toma en serio el psicoanálisis.

#### **Luis Alvarenga:**

El surgimiento de Instituto coincide con cambios importantes en la Unión Soviética, la muerte de Lenin, el ascenso de Stalin, y luego la transfiguración del materialismo dialéctico en ideología legitimadora del poder. ¿En qué medida los aportes de estos intelectuales van a significar una reformulación de pensamiento marxista, en vista de lo anterior?

#### **Silvia López:**

Yo creo que el marxismo occidental comienza con este Instituto de investigación social, y el año 23 es importante no solo por la fundación del Instituto, sino porque aparece el texto fundacional de marxis-

mo occidental: *Historia y conciencia de clase* del marxista húngaro György Lukács. La reformulación de este autor sobre las tesis de Marx y Weber le permiten de alguna manera hablar de un proceso de racionalización y modernización en la sociedad y el aclaramiento del concepto de reificación en Lukács, va estar luego ligado en él a buscar un sujeto en la Historia que de alguna manera lleve a cabo la destrucción de estas condiciones y la reivindicación humana de la condición reedificadora, pero los pensadores de este Instituto se van a dar cuenta de que también la idea de que el proletariado es el que va a solucionar el problema de la Historia no es lo que sucedió con la revolución bolchevique.

**Carlos Molina:**

¿Por qué es tan importante el concepto de reificación? ¿A qué se refiere Lukács con él?

**Silvia López:**

Lo que hace Lukács es unificar el concepto de mercancía en Marx y llevarlo a un plano social que esté insertado en el proceso de racionalización de la modernidad, esto es, llevar Weber a Marx para dar cuenta de alguna manera de cuál es la condición de la sociedad en ese momento. En Marx no hay una teoría de la racionalización moderna, eso se encuentra en Weber. Por otro lado, Lukács quiere sacar a Weber de un funcionalismo apolítico e inyectarle el concepto de “mercancía” y de los procesos mercantilizantes en la sociedad.

El agente de cambio en Lukács sería el proletariado. Lo que ven los pensadores frankfurtianos es que no habrá un agente histórico que reconcilie esa escisión entre sujeto y objeto, entre sujeto y sociedad. Por tanto, estos autores van a desechar esta segunda parte de *Historia y conciencia de clase*, como diciendo: “Nosotros no tenemos porque asumir la agencia que Lukács le está dando a una clase particular, pero sí vamos a apropiarnos de su análisis de la sociedad”. Yo creo que, en ese sentido, la teoría crítica sí es una renovación del marxismo, porque además de que Lukács da un fundamento modernizador a lo que ya conocemos en Marx, también estos pensadores van a aportar otro tipo de problemáticas propias de la sociedad moderna de ese momento que no se podían haber discutido antes, como el concepto de la sociedad masificada, como el concepto de que el fascismo no es una ideología coercitiva en ese momento, puesto que la gente lo está apoyando —¿de qué manera se puede hablar de “falsa conciencia”, cuando no hay procesos coercitivos detrás del apoyo inicial al fascismo? Surgirá la necesidad de desarrollar un concepto de subjetividad que dé cuenta de alguna manera de estos procesos de identificación con el totalitarismo, y por eso la invitación de los pensadores psicoanalistas freudianos como Marcuse y Fromm para que aporten a lo que sería este nuevo marxismo, para que aporten una teoría de la subjetividad, también.

**Luis Alvarenga:**

Me gustaría que profundizara sobre este último punto, porque resulta bastante novedoso para la época el hecho de poner a dialogar al marxismo con el psicoanálisis.

**Silvia López:**

Sí, claro, porque en Marx no tenemos una teoría de la subjetividad. Tenemos un agente social, pero no tenemos una teoría de la psicología de los sujetos y de su acción. Yo creo que el psicoanálisis es invitado a participar de las investigaciones sociales precisamente para dar cuenta de qué manera los sujetos se constituyen. La idea de los principios freudianos que se pone en juego en estos años, y que luego se abandonó un poco, consiste en tratar de explicar por qué Alemania se vuelve un país fascista. Esto es algo muy difícil de aceptar para los teóricos de Frankfurt, porque, supuestamente, a través de un proceso de ilustración usted podría convencer a las personas de que no sigan a un dictador fascista, y no es así. Tiene que haber otros mecanismos subjetivos que explican la manera en que las personas llegan a identificarse con los agresores. Esta idea de la identificación con el agresor tendrá una elaboración posterior, y se volverá aún más presente después del fin de la guerra, cuando Adorno tiene que reflexionar sobre los campos de concentración. La idea de la identificación de los sujetos con los agresores es llevada a sus extremos. Era necesario elaborar una teoría para explicar esa identificación.

**Luis Alvarenga:**

Autores como Marcuse y Fromm no solo estudian la subjetividad que se forma en el fascismo, sino también la subjetividad igualmente enajenada, distorsionada, en las sociedades democráticas de posguerra.

**Silvia López:**

Definitivamente, no se trata sólo de la condición subjetiva de los que se identifican con los agresores, sino de indagar cuál es la condición del sujeto enajenado en las sociedades capitalistas de posguerra. En particular, yo creo que el psicoanálisis en Frankfurt toma dos vertientes diferentes: la primera es una visión un poco más pesimista del psicoanálisis, en Adorno; y la otra, una visión más utópica y humanista, en Marcuse y en Fromm, porque el primero habla sobre las represiones sublimadas de los sujetos, pero identificando al mismo tiempo un potencial utópico en la sexualidad. Fromm detecta una pasividad en la identificación con los valores del mercado, pero piensa que el hombre puede llegar a destruir esa condición. Creo que los principios del psicoanálisis en Adorno lo llevan por un camino un poco más pesimista que a Fromm y a Marcuse. Este último se queda en Estados Unidos y se vuelve el reivindicador de los estudiantes en las protestas de los años sesenta, y está muy ligado al activismo norteamericano de la juventud. Por tanto, tiene una relación muy diferente con esa

utopía de liberación. Fromm tampoco comparte la visión pesimista sobre el psicoanálisis, porque es un psicoanalista practicante, que tiene otra visión del resultado del psicoanálisis. A lo mejor, el psicoanálisis en Adorno, que es un poco más abstraído y filosófico, hace que él sea un poco más pesimista que los investigadores concretos, psicoanalistas que contribuyeron a libros como *Eros y civilización*, de Marcuse, por ejemplo. Pero yo creo que lo importante, desde un punto de vista histórico, es que se llame a participar en el Instituto al psicoanálisis, que no tenía ningún estatuto como ciencia social en Alemania. El Instituto compartía el edificio con el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt; entonces estaban en contacto muy cercano con Anna Freud y con muchos psicoanalistas practicantes que llegaban a dar charlas al Instituto a formar un poco estos pensadores sociales en psicoanálisis. Era un momento muy productivo.

#### **Carlos Molina:**

Quisiera que habláramos si la escuela de Frankfurt ha tenido continuidad, pues cualquiera podría preguntarse: ¿y Habermas? Porque estamos hablando como en pasado. Entiendo que el Instituto sigue activo, ¿no es así?

#### **Silvia López:**

El Instituto continúa en la en la Universidad de Frankfurt, y es dirigido actualmente por Axel Honeth, que fue un estudiante de Jürgen Habermas. El proyecto de Honeth es

un proyecto más bien de investigación psicosocial para llegar a un tipo de teoría del reconocimiento que sirva como base empírica para la teoría de la acción comunicativa que deja Habermas, por tanto, sí hay una continuidad.

Pero yo creo que hay una escisión importante. Generalmente identificamos a la de Adorno y Horkheimer como la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y a la de Jürgen Habermas como la segunda generación. Dentro de la primera generación también hay dos momentos distintos: Hay un momento fundacional de proyectos de investigación social donde todavía no está tan configurado el aspecto filosófico de la primera generación que termina con el exilio de estos pensadores a Estados Unidos. A partir de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, en el año 47, es cuando se habla del segundo momento de la primera generación, en el que Adorno y Horkheimer vuelven a Frankfurt. Este último vuelve como rector de la universidad de Frankfurt y Adorno como profesor del departamento de Filosofía de la misma universidad.

En este segundo momento hay una reconfiguración del Instituto, pues sus integrantes están también bastante preocupados con lo que sería la constitución de la República Federal. Entonces en ese contexto hay mucha motivación para la investigación, como la tesis de Habermas sobre la esfera pública, la cual fue dirigida por Adorno. Hay

una preocupación por conceptos sociales que tienen que ver con la salud de la República Federal.

Adorno y Habermas trabajaron de manera conjunta en los años sesenta. Ambos están muy involucrados en una crítica a un positivismo sociológico, y en tratar de defender ciertos espacios de reflexión en la universidad. Pero las contradicciones sociales de los años sesenta son casi insostenibles para Adorno — que ya es un pensador mayor, que ya está preocupado por su legado filosófico—, con los estudiantes que quieren tomarse la universidad, en fin, le rodean una serie de conflictos muy concretos que terminan con la muerte de Adorno en el año 69. Habermas decide desligarse de Frankfurt en ese momento, porque ya es insostenible la situación con los conflictos que ha habido, y acepta ser director de un centro de investigación en el sur de Alemania, el Instituto Max Planck. Habermas se va de Frankfurt durante veinticinco años con veinte investigadores para hacer sus investigaciones. Entonces, en ese sentido, se puede decir que, en efecto, Habermas es un pensador frankfurtiano, porque él sale de esa tradición: fue alumno de Adorno; pero él quiere fundar otro tipo de pensamiento crítico, que tenga otras normas de validez, que incorpore algunas contribuciones del pensamiento pragmático norteamericano, que se enfoque un poco más en un plano intersubjetivo, que aborde los problemas de constitución de la intersubjetividad

más allá de los problemas de la especulación subjetiva objetiva de la primera generación. Yo creo que en el ámbito académico siempre hablamos de dos generaciones, y me parece que Habermas es un pensador asociado a esta escuela, aunque su versión de lo que sería el pensamiento crítico se aleja bastante radicalmente de los principios epistemológico-críticos de la primera generación

### **Luis Alvarenga:**

Hay una figura bastante importante: Walter Benjamin. ¿Cómo es la situación de Benjamin en el contexto de la Escuela de Frankfurt? ¿Forma parte del Instituto, o es más bien un personaje marginal, periférico?

### **Silvia López:**

En realidad Benjamin nunca forma parte del Instituto, aunque sus trabajos aparecen en la revista del mismo por gestión de Adorno. Benjamin es el pensador que tiene más influencia en los planteamientos de Adorno, desde la juventud de Adorno en los años veinte, e incluso antes de incorporarse al Instituto. Para el pensamiento de Adorno resulta fundacional el texto de Benjamin sobre el drama barroco alemán, en el que se plantean sus ideas de Historia, la idea de tiempo, la idea de ideología. Pero claro, Benjamin es un pensador que está en los márgenes de este grupo de investigadores, primero porque no es un investigador social. Mientras Adorno también se desempeña en el campo de la

sociología, Benjamin es un crítico literario, esa es su autodefinición: su primer libro es un libro sobre la noción de crítica literaria en el romanticismo alemán, su segundo libro es sobre el drama alemán del barroco y sus revisiones epistemológicas sobre ese drama. Su carrera académica se ve truncada porque sus asesores neokantianos rechazan su tesis de habilitación a la academia. Entonces, él no puede presentarse a un puesto académico en Frankfurt. A diferencia de Adorno —que también tenía problemas con su tesis de habilitación, con lo cual decidió cambiar de asesor y escribir bajo la dirección de Hans Cornelius una tesis sobre Kierkegaard—, Benjamin desiste.

Con el ascenso de Hitler al poder, la gente que tenía un reconocimiento académico, como Adorno y Horkheimer, tiene una invitación a marcharse a Nueva York y reconstituir el Instituto en esa ciudad. Benjamin desgraciadamente no tiene ningún tipo de protección institucional: es un pensador que vive de lo que escribe, que se está un tiempo con Brecht en Dinamarca, que vive en París de manera muy pobre haciendo su gran investigación de la obra de los Pasajes mientras escribe estas contribuciones que Adorno logra que las publiquen y que le paguen por ello. Benjamin realmente es una figura muy central en el pensamiento de Adorno, pero totalmente marginal desde un punto de vista institucional y académico en Alemania.

Realmente era un hombre con muy mala suerte, siempre llegaba tarde a todos los sitios, y que en el momento en que ya Adorno logra gestionar que él venga a Nueva York a incorporarse al grupo de investigación es demasiado tarde. Benjamin tiene que salir huyendo con un grupo de personas del país, que más tarde es detenido en la frontera entre España y Francia. Él tiene mucho miedo de que lo puedan deportar de nuevo y se suicida en Port Bou.

### Luis Alvarenga:

Es evidente que mucho del interés que provoca la obra de Benjamin en Latinoamérica tiene que ver con sus *Tesis sobre el concepto de Historia*, precisamente por su enfoque de la Historia desde la perspectiva de los vencidos.

### Silvia López:

Sí, yo creo que aquí entran en juego las afinidades electivas, podríamos decir, del pensamiento de Benjamin con la realidad latinoamericana. Es un pensamiento que quiere redefinir el concepto de Historia, que quiere ligar el presente al pasado, que quiere refutar cualquier tipo de noción de progreso en la Historia, y que todo aquello que quedó fuera del estudio oficial —las ruinas, los despojos, el ripio de la Historia—, es el lugar donde se encuentra la verdad histórica. Lógicamente, todo esto tiene una resonancia con las realidades latinoamericanas, con la constitución de las Historias oficiales en sociedades donde ha habido grandes conflictos



sociales, donde no ha habido una reconciliación de las víctimas de la Historia con las realidades históricas. El pensamiento de Benjamin hace énfasis en aquello que quedó fuera de la Historia que es donde se debe constituir: El Historiador materialista debe reconstituir una imagen de la verdad histórica a través de la relación entre el presente el pasado, y yo creo que es un lenguaje que tiene una afinidad muy grande con ciertas aspiraciones de las sociedades latinoamericanas. Benjamin es un pensador marginal, un pensador que no estaba en el meollo de las discusiones académicas alemanas. Si bien Adorno comparte todos estos principios con Benjamin, tiene que conceptualizarlos, ponerlos en el contexto de los debates filosóficos en Alemania, debatir dialécticamente contra el positivismo lógico, en contra de Heidegger, de la ontología que dominaba la universidad a finales de los años veinte. En consecuencia, hay otro tipo de inversión en el lenguaje de Adorno que tiene que ver con el debate entre otros académicos. En cambio, Benjamin está totalmente fuera de eso, no se siente en absoluto obligado a participar en esos debates académicos, ni a situar su pensamiento en dicho contexto: su preocupación es conceptualizar un concepto de Historia que no esté comprometido con la dominación, y yo creo que eso lo vuelve un pensador muy accesible —aunque afirmar que es “muy accesible” es debatible—, pero es un pensador que por lo menos resuena con un

lector que tenga esa misma preocupación. Además, hay un elemento en Benjamin: precisamente por no ser tan filosóficamente adecuado como Adorno, está más conectado con una tradición de pensamiento judío, mesiánica, donde la teología y la Filosofía se encuentran un poco más cerca. Hay un aspecto de redención que es una crítica de la Historia. Por todo eso, creo que también tiene una afinidad bastante grande con las preocupaciones de las sociedades en que vivimos, y la constitución de la Historia de esas sociedades.

### **Carlos Molina:**

De hecho, yo tengo la impresión de que, aunque no es un autor fácil de leer, Benjamin sí logra conectarse de alguna manera con la sensibilidad del lector, incluso en aquellos pasajes que son oscuros, que puede ser muy exigentes conceptualmente o para poder formularlos en términos conceptuales, pues él utiliza muchas imágenes, muchas ilustraciones, en su manera de ir planteando las cuestiones. A mí me gustaría que tratáramos de traer a Benjamin al contexto de la escuela de Frankfurt, en el sentido de que es mucho más fecundo trabajar a Adorno y a Benjamin en conjunto, que en separado, como ha sido usual. Según estos tópicos, Adorno aparece como el pensador apolíneo, conceptual, mientras Benjamin es el escritor barroco, con un estilo caótico, lleno de imágenes. ¿Qué nos podrías decir al respecto?

## Silvia López:

El pensamiento de Adorno no puede comprenderse sin el libro de Benjamin sobre el drama barroco alemán. La *Teoría estética* de Adorno es toda una elaboración de los conceptos benjaminianos que son presentados en ese libro. En realidad, la deuda de Adorno con Benjamin es una deuda inmensa y no creo que se pueda comprender bien lo que Adorno trata de hacer, especialmente en sus escritos estéticos, sobre literatura y sobre música, sin las intenciones que Benjamin desarrolla desde muy joven. Es una deuda que está ahí y sin ella no avanza el pensamiento de Adorno.

Cuando eran adolescentes, se reunían todas las semanas a leer a Kant para tratar de comprender lo que era el concepto de crítica, con lo cual tuvieron una relación afectiva y de una gran amistad desde muy jóvenes. Pero en nuestra contemporaneidad, por ejemplo, creo que se empobrece la interpretación de estos pensadores si los leemos separadamente, porque si bien es verdad que Benjamin tiene una preferencia por la imagen, esto se explica porque quiere separarse de la conceptualización, de la violencia de la abstracción, la violencia del concepto, y trata de proponer una Filosofía de las imágenes. El centro de su idea de la Historia es la imagen dialéctica, esa imagen que se va a formar en una constelación de elementos y que por un momento nos va a iluminar la Historia, que en realidad es una

manera bastante visual, metafórica de entender los momentos históricos; Adorno, por su parte, va a retomar esa idea pero va a tratar de conceptualizarla va a tratar de ponerla en juego con un lenguaje filosófico, dialéctico, que nos permita elaborar ciertas categorías para poder continuar sistematizando estas intuiciones de Benjamin. Entonces yo creo que leer a Adorno con Benjamin es hacerle justicia a ambos, en el sentido de que Adorno sin Benjamin no es Adorno, y leer a este último de una manera menos prejuiciada, como aquel alumno de Benjamin que también nos puede ofrecer un vocabulario para hablar de una manera bastante conceptual sobre Benjamin, desde una manera menos mimética, menos poética, porque yo creo que Benjamin es un pensador bastante difícil, pero su manera de escribir, sus aforismos, son fáciles de citar: entonces yo puedo tomar mi tesis favorita, ponerla como epígrafe y luego escribir lo que quiero. Con Adorno es muy difícil: primero, porque sus oraciones son muy largas —una oración suya puede llevarse una página entera—, entonces es muy difícil de citar. No es un pensamiento citable, pero sí es un pensamiento que ilumina, y que también provee de un sustrato filosófico al pensamiento de Benjamin, lo cual tal vez a algunas personas no les interese demasiado, porque Benjamin les provee una intuición suficiente para su trabajo. Pero yo creo que este sustrato es muy importante, permite también desmitificar un poco a Adorno como

el pensador mandarín, elitista, y a Benjamin como el marginal de la Historia que tuvo que poner fin a su vida en situaciones muy extremas. También es importante hacer que los lectores no se identifiquen tanto con las figuras personales de estos filósofos, lo cual sería el principio de una actitud crítica hacia una lectura: no se trata de identificarme con la persona de Benjamin, ni con la persona de Adorno, sino que se trata de las ideas puestas en contexto.

### **Carlos Molina:**

A raíz de las conversaciones que hemos tenido, y del seminario sobre Benjamin y Adorno que impartiste en la UCA, estaba pensando en la *industria cultural* como un concepto que a lo mejor puede llegar también a juntar a Adorno y a Benjamin. ¿En qué medida el concepto de industria cultural, o la noción que se tiene del mismo es un concepto fecundo? ¿No resulta un concepto paradójico? El término *industria cultural* suena como una cosa. ¿De donde salió eso? Supongo que detrás de este concepto están Adorno y Benjamin.

### **Silvia López:**

Yo creo que la idea de poner industria cultural particularmente en el contexto alemán era una cosa prácticamente herética en ese momento. ¿Cómo se iba a poner la industria con la cultura juntas? Se trataba precisamente de encontrar un concepto que hablase de la producción cultural en una sociedad masificada, que, como

ya hablamos, en los años treinta era una cuestión que preocupaba mucho a Horkheimer y a Adorno. Cuando ellos llegan a Estados Unidos y se instalan en Los Ángeles, la capital de la industria cultural, por decirlo así, con producciones culturales de técnica masificada como el cine, la radio, esto se vuelve una preocupación que ellos no pueden abandonar. El concepto de industria cultural está ligado a la preocupación que ellos tienen del estado de enajenación de las personas en la sociedad capitalista, y de la función que la cultura tiene en ese proceso. Es una extensión del entendimiento de la razón instrumental, la cual tiene lo que se podría llamar una "técnica de subjetividad", como lo entendería Foucault, para crear sujetos que se adecuen al tipo de sociedad capitalista del momento. Su preocupación es que, como dice Adorno, la cultura existe porque lo que la cultura promete no existe.

En esto hay un malentendido, porque Adorno escribió mucho sobre la música dodecafónica, o sobre la literatura modernista europea; sus objetos de estudio estéticos se podrían considerar objetos de alta cultura, pero lo que él dice es que en la escisión misma de alta cultura y cultura popular se muestran dos mitades no reconciliadas de la libertad. Lo que él dice es que tanto el que compra un boleto para ir a escuchar un concierto de música clásica como la persona que enciende la televisión participan en un consumo de la cultura y se llevan un tipo de satisfacción de lo que él dice es una utopía degradada.

La idea que tiene Adorno de cultura, aquello que existe porque lo que promete no existe, es una idea bastante radical. A él no le interesa decir que la música de Beethoven es mejor que la de Madonna, no se trata de esto, se trata de qué función tiene la cultura en una sociedad capitalista avanzada, y de qué manera este problema que se presenta como problema sociológico, que esta situación de la cultura no es coercitiva, pues nadie está obligando a las personas a hacer ninguna de estas cosas, las personas voluntariamente se someten al consumo de cultura. Lo de Adorno es un intento particularmente histórico en momento del auge del freudismo de tratar de atender la relación entre esta sociedad industrial y su producción cultural. El término de industria cultural a lo mejor no sea tan productivo para nosotros porque está tan asociado al malentendido sobre el supuesto elitismo de Adorno en contra de la cultura de masas. Tal vez lo fecundo no es tanto el término mismo, sino la idea que reside detrás del mismo la que nosotros debemos de continuar pensando: qué función tiene la cultura, qué relación tiene esa cultura con él consumo, qué es la cultura, cómo se produce —y no solo a nivel de los niveles de producción de cultura y de su consumo—, y qué representa la cultura. El de industria cultural también es un término que les permite a Adorno y a Horkheimer mantener lo que ellos ya habían desarrollado sobre el concepto de reificación. Es un concepto bastante

complicado, pero es interesante que de alguna manera pone de manifiesto que la realidad no es una realidad reconciliada, que hay una contradicción en la realidad, y que esa contradicción la podemos ver en objetos culturales, la podemos ver en el comportamiento de los sujetos, la podemos ver en la constitución misma de los saberes dentro de la universidad. La idea de que hay una escisión de esos ámbitos que no puede estar reconciliada es un motor de mantenimiento de un ímpetu crítico con aspiraciones emancipadoras. Porque también ese es otro problema: Lukács fue el que acusó a Adorno de haberse alojado en el *Hotel Abismo* y no salía de ahí, y lo acusó de no creer en la posibilidad de que las personas tomaran control de sus vidas y de transformar la sociedad. Me parece una acusación un tanto injusta, dado que Adorno participó en las reformas universitarias en Alemania, tenía un programa de radio como éste. Ahora hay más de 125 programas que han salido al acceso público donde debaten diversas cuestiones sobre la sociedad y la cultura. Por tanto, no era una persona que estuviera alojada en el *Hotel Abismo*, pero tampoco creía que estaba en su lugar presentar una solución, la solución se iba a dar en la praxis, en la experiencia. Su aporte era reflexionar sobre lo que está detrás del concepto de cultura y sobre esa realidad que no está reconciliada; me parece, resulta productivo para nosotros.