

Cómo citar en Chicago: Wolin, Richard. “El león en invierno: Leo Löwenthal y la integridad del intelectual”.

Traducido por Leandro Sánchez Marín. Escritos 34, n° 72 (2026): 1-20. Publicado originalmente como

“The Lion in Winter: Leo Löwenthal and the Integrity of the Intellectual”, en *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society* (London: Routledge, 2006), 95-110. <https://doi.org/10.18566/v34n72.a03>


Fecha de recepción: 4 de febrero, 2026

Fecha de aceptación: 4 de marzo, 2026

El león en invierno

Leo Löwenthal y la integridad del intelectual

*Richard Wolin*¹

*Traducción: Leandro Sánchez Marín** 

1 Este texto se publicó con el título “The Lion in Winter: Leo Löwenthal and the Integrity of the Intellectual”, en Wolin, Richard. *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*. London: Routledge, 2006, 95-110 (N. del T.)

* Integrante del Grupo de Investigación en Filosofía Política del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia. Miembro del semillero de investigación en Teoría Crítica (GTC) de la misma institución. Correo electrónico: leandro.sanchez@udea.edu.co



RESUMEN

Este texto analiza el pensamiento de Leo Löwenthal, miembro de la llamada “primera generación” de la Escuela de Frankfurt, a la luz de varias de sus contribuciones teóricas en el ámbito de la teoría crítica de la sociedad. Para ello expone varias de sus ideas en relación con otros de los pensadores vinculados al mismo círculo intelectual. Varios de sus postulados se pueden ver reflejados en los diálogos intelectuales con figuras como Theodor Adorno, Walter Benjamin y Max Horkheimer. El objetivo de este trabajo es, entonces, hacer explícita la importancia de la influencia de Löwenthal en el desarrollo de la teoría crítica de la sociedad.

Palabras clave: Leo Löwenthal, teoría crítica, Escuela de Frankfurt, crítica cultural, filosofía

ABSTRACT

This text analyzes the thought of Leo Löwenthal, a member of the so-called “first generation” of the Frankfurt School, in light of several of his theoretical contributions to the field of critical social theory. To this end, it presents several of his ideas in relation to other thinkers associated with the same intellectual circle. Several of his postulates can be seen reflected in his intellectual dialogues with figures such as Theodor Adorno, Walter Benjamin, and Max Horkheimer. The aim of this work, then, is to make explicit the importance of Löwenthal’s influence on the development of critical social theory.

Keywords: Leo Löwenthal, Critical Theory, Frankfurt School, cultural criticism, philosophy

Presentación del traductor

Entre muchos estudios recientes sobre la Escuela de Frankfurt es común encontrar extensas monografías, libros y artículos que versan sobre las figuras principales de esta tendencia intelectual (Adorno, Marcuse, Horkheimer). Leo Löwenthal, que también perteneció al círculo íntimo de la primera generación de la teoría crítica encabezada por Max Horkheimer, no suele tener la misma atención que sus compañeros, algo que incluso ha hecho que Martin Jay afirme que “el contenido real de su trabajo es ignorado”². Por ello mismo, trabajos como el que aquí se presenta encuentran un especial valor. No obstante, el esfuerzo de Richard Wolin, no puede verse de manera absoluta como un intento aislado por establecer un interés académico renovado sobre la figura de Löwenthal y su obra. Otros ejercicios, aunque pueden seguir siendo considerados como periféricos, también han aparecido en el último tiempo con el mismo propósito de reconocer la importancia de un pensador olvidado en medio de una cierta hegemonía de investigación académica que establece criterios para distinguir entre lo principal y lo marginal.

Como primer intento de rescate de la figura de Löwenthal, hace ya algunos años que contamos con un libro, también en lengua castellana, producto del esfuerzo de traducción de Josep Monter y Gustau Muñoz, cuyo título deja entrever que se trata de un trabajo eminentemente autobiográfico donde el mismo autor se encarga de relatar su experiencia como miembro de la Escuela de Frankfurt: *Leo Löwenthal. Una conversación autobiográfica*, editado por Helmut Dubiel³ y fruto de una serie de entrevistas que este último tuvo con Löwenthal en la década de 1970. Pero, con el tiempo, no solo hemos tenido esta fuente privilegiada de información biográfica, y por ello insuficiente, para el estudio de este pensador. Christoph Hesse⁴ ha hecho notar que, por ejemplo, Löwenthal no solo fue el principal encargado en funciones editoriales de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la ahora legendaria revista del Instituto de Investigación Social —un motivo que se destaca en este último trabajo mencionado—, sino que sus elaboraciones teóricas fueron decisivas en medio de las construcciones del concepto de antisemitismo que luego sería integrado en la *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Adorno⁵. Además de ello, los análisis sobre la cultura de masas encontraron un terreno fértil en medio de las preocupaciones de Löwenthal que se desarrollaron principalmente a través de sus trabajos sobre sociología de la literatura⁶, un campo que estuvo fuertemente influenciado por los desarrollos de Georg Lukács y que también ha encontrado resonancia, por ejemplo, en pensadoras como Ágnes Heller⁷.

2 Jay, Martin. *Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos* (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2017), 153.

3 Löwenthal, Leo. *Leo Löwenthal. Una conversación autobiográfica*, editado por Helmut Dubiel (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim), 1993.

4 Hesse, Christoph. “Leo Löwenthal: el último hombre en pie”, en *Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad. A 100 años del Instituto de Investigación Social de Frankfurt*, editado por Leandro Sánchez y Jhoan S. David. (Medellín: Ennegativo Ediciones, Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Universidad Libre, 2023), 367-391.

5 Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Editorial Trotta, 1998).

6 Söllner, Alfons. “Leo Löwenthal (1900-1993)”, en *Klassiker der Soziologie der Künste. Prominente und bedeutende Ansätze*, editado por Christian Steuerwald (Wiesbaden: Springer-Verlag, 2017), 331-350.

7 Heller, Ágnes. *La comedia inmortal. Lo cómico en el arte, la literatura y la vida* (Barcelona: Seix Barral, 2024).

Löwenthal también estuvo fuertemente interesado en empezar a abrir el marco teórico de los estudios culturales a partir de sus exploraciones originales sobre el arte y la cultura desde un enfoque novedoso del estudio de la literatura, y con la exploración de la relación entre los medios de comunicación masiva y los aspectos centrales de la cultura popular, que entroncan con lo que Horkheimer y Adorno llamaron “industria cultural”⁸. Sumado a ello, se puede decir que Löwenthal sostuvo algunas discusiones, aunque un tanto fragmentarias, con la tendencia del posmodernismo que emergió en las últimas décadas del siglo XX como respuesta a una supuesta crisis generalizada en todos los campos de las ciencias sociales⁹.

En uno de los trabajos más amplios, publicado en años recientes, con el propósito de estudiar solamente a la figura intelectual de Löwenthal —algo que, insistimos, sigue siendo bastante escaso— y sus aportes particulares a la teoría crítica, Gregor-Sönke Schneider¹⁰ ha sabido exponer las premisas fundamentales de su pensamiento, abordando tanto asuntos biográficos como conceptuales. Allí, Schneider sugiere que Löwenthal fue una pieza clave para mantener la dinámica de discusión del círculo intelectual del Instituto de Investigación Social a principios de la década de 1930, en momentos en que la persecución y la posibilidad del exilio forzado eran realidades que avanzaban cada vez con más fuerza sobre la vida de los intelectuales europeos de ascendencia judía, tanto que rápidamente la emigración se convirtió en una realidad para todo el conjunto de los miembros asociados al Instituto, pasando primero por Suiza, Francia e Inglaterra y estableciéndose finalmente como centro de estudios anexo a la Universidad de Columbia en los Estados Unidos.

Uno de los estudios más destacados de Löwenthal, escrito junto a Norbert Guterman, perteneciente precisamente al periodo inicial del exilio en los Estados Unidos, fue el libro titulado *Prophets of deceit. A study of the technique of american agitator*, el cual ha sido publicado por primera vez en versión castellana bajo el riguroso trabajo de traducción de Francesc J. Hernández para el sello editorial Las cuarenta en 2024¹¹. Ello claramente es síntoma del surgimiento de un interés renovado por el autor. De otro lado, entre algunos textos de actualidad que han abordado el pensamiento de Löwenthal, podemos destacar dos, ambos desde el enfoque de las variantes que ofrece el legado intelectual del autor y sus relaciones con el judaísmo. En primer lugar, está el trabajo de Doris Maja Krüger “Leo Löwenthal y el Renacimiento judío en la República de Weimar”¹², donde se analiza el periodo de juventud de Löwenthal y la influencia del judaísmo en la construcción de sus propias tendencias intelectuales. La otra referencia comprende el reciente artículo “La teología judaica de Walter Benjamin y Leo Löwenthal: la búsqueda de salvación, entre la crítica y la estética” de Eugenia Fraga¹³, donde se analiza la relación entre la teoría crítica y el

8 Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 165.

9 Leo Löwenthal. *An unmastered past. The autobiographical reflections of Leo Löwenthal* (Berkeley: University of California Press), 1987, p. 261.

10 Schneider, Gregor-Sönke. *Keine Kritische Theorie ohne Leo Löwenthal: Die Zeitschrift für ozielforschung 1932-1941/42* (Berlin: Peter Lang, 2014)

11 Löwenthal, Leo y Guterman, Norbert. *Profetas del engaño. Un estudio de las técnicas del agitador estadounidense* (Buenos Aires: Las cuarenta, 2024).

12 Krüger, Doris Maja. “Leo Löwenthal und die jüdische Renaissance in der Weimarer Republik“, en *Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden*, editado por Elke-Vera Kotowski (Berlin: Walter de Gruyter, 2015), 249-262.

13 Fraga, Eugenia. “La teología judaica de Walter Benjamin y Leo Löwenthal: la búsqueda de salvación, entre la crítica y la estética”, en *El banquete de los dioses*, 16 (2025): 254-281.

pensamiento judío teniendo en cuenta sus antecedentes desde la escuela del romanticismo alemán hasta sus perspectivas de cara a la consolidación del psicoanálisis en el siglo XX y los motivos mesiánicos tan estudiados a partir de los aportes de Walter Benjamin.

En este contexto, el texto de Wolin que aquí se ofrece está entre las referencias más notables que permiten acceder al estudio de Löwenthal y sus consideraciones teóricas, pues no solo cuenta con el punto de vista de alguien que conoció a Löwenthal de primera mano y tuvo intercambios conceptuales con él, sino que ofrece un panorama que permite situar al autor en medio de la tradición intelectual del último siglo y sus principales discusiones en el ámbito de las ciencias sociales en general y de la filosofía y la sociología en particular. De esta manera, y por todo lo anterior, consideramos que es de gran valor estudiar el pensamiento de Leo Löwenthal, “el último miembro”¹⁴ del grupo de intelectuales que fundó la teoría crítica de la sociedad y que se extendió universalmente bajo la etiqueta “Escuela de Frankfurt”.

Nota metodológica de la traducción

Para esta traducción hemos tenido en cuenta el marco teórico referido a la teoría crítica donde conceptos como los de razón (*Reason, Vernunft*), emancipación (*Emanzipation, emancipation*), cultura de masas (*Massenkultur, mass culture*), dialéctica (*Dialektik, dialectics*) y subjetividad (*Subjektivität, subjectivity*) son nucleares para el análisis de la cultura y los procesos sociales en las sociedades contemporáneas. La recepción y tratamiento de todas estas categorías pueden explorarse en diversas monografías referidas a la historia de la Escuela de Frankfurt disponibles en castellano¹⁵.

Referencias

- Fraga, Eugenia. “La teología judaica de Walter Benjamin y Leo Löwenthal: la búsqueda de salvación, entre la crítica y la estética”, en *El banquete de los dioses*, 16, 2025.
- Heller, Ágnes. *La comedia inmortal. Lo cómico en el arte, la literatura y la vida*. Barcelona: Seix Barral, 2024.
- Hesse, Christoph. “Leo Löwenthal: el último hombre en pie”, en *Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad. A 100 años del Instituto de Investigación Social de Frankfurt*, editado por Leandro Sánchez y Jhoan S. David. Medellín: Ennegativo Ediciones, Universidad Libre, 2023.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989.
- Jay, Martin. *Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2017.
- Jeffries, Stuart. *Gran Hotel Abismo. Una biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner, 2018.
- Krüger, Doris Maja. “Leo Löwenthal und die jüdische Renaissance in der Weimarer Republik”, en *Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden*, editado por Elke-Vera Kotowski. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.

14 Hesse, “Leo Löwenthal: el último hombre en pie”, 369.

15 Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* (Madrid: Taurus, 1989), Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011) y Jeffries, Stuart. *Gran Hotel Abismo. Una biografía coral de la Escuela de Frankfurt* (Madrid: Turner, 2018).

- Löwenthal, Leo. *An unmastered past. The autobiographical reflections of Leo Löwenthal*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Löwenthal, Leo. *Leo Löwenthal. Una conversación autobiográfica*, editado por Helmut Dubiel. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1993.
- Löwenthal, Leo y Guterman, Norbert. *Profetas del engaño. Un estudio de las técnicas del agitador estadounidense*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2024.
- Schneider, Gregor-Sönke. *Keine Kritische Theorie ohne Leo Löwenthal: Die Zeitschrift für Sozialforschung 1932-1941/42*. Berlin: Peter Lang, 2014.
- Söllner, Alfons. “Leo Löwenthal (1900-1993)”, en *Klassiker der Soziologie der Künste. Prominente und bedeutende Ansätze*, editado por Christian Steuerwald. Wiesbaden: Springer-Verlag, 2017.
- Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

El león en invierno

Leo Löwenthal y la integridad del intelectual

Richard Wolin

Mi amistad con Leo Löwenthal comenzó relativamente tarde en su vida y relativamente temprano en la mía. Nos conocimos en Berkeley en 1981, gracias a nuestro amigo común, Martin Jay. Leo había entrado recientemente en su novena década; yo todavía estaba en la tercera. Nuestra amistad se prolongó durante doce años. Por aquel entonces, yo estaba terminando una tesis doctoral sobre Walter Benjamin. Leo era una de las dos personas que realmente conocía a Benjamin; la otra era Herbert Marcuse, amigo íntimo de Leo. Sus caminos se habían cruzado con frecuencia en Frankfurt a finales de la década de 1920. Más tarde, por supuesto, mantuvieron vínculos profesionales, pues Leo se desempeñaba como jefe de edición de la *Zeitschrift für Sozialforschung*¹⁶.

Cuando nos conocimos, Leo acababa de ser invitado a dar una conferencia en un congreso internacional en Frankfurt con motivo de la tan esperada publicación del *Libro de los pasajes* de Benjamin. Por lo tanto, nuestro interés mutuo por Benjamin sentó las bases de una alianza natural. Durante nuestro primer encuentro en el estudio de Leo, repleto de libros, hablamos durante horas sobre las brillantes reseñas que Benjamin escribió en la década de 1920 para el *Frankfurter Zeitung*¹⁷ —muchas de las cuales Leo sin duda había leído tras su publicación—, así como sobre la asombrosa oscilación de Benjamin durante la década de 1930 entre *leitmotivs* mesiánicos y marxistas.

En estas conversaciones iniciales surgieron varios temas que dejaron en mí una profunda huella. Y es que, a pesar de nuestras considerables diferencias de edad, origen y formación intelectual —después de todo, los mentores de Leo habían sido filósofos destacados como Paul Natorp y Heinrich Rickert—, descubrimos notables coincidencias en nuestro desarrollo. Ambos habíamos crecido en el contexto de revoluciones frustradas: en el caso de Leo, la Revolución Alemana de 1918; en el mío, la revuelta estudiantil de los años sesenta. Como era de esperar, descubrimos que compartíamos la atracción por las

16 Revista del Instituto de Investigación Social de Frankfurt que se fundó en 1932 y de la cual se publicaron un total de nueve volúmenes hasta 1941 (*N. del T.*)

17 El *Periódico de Frankfurt* apareció entre 1856 y 1943 (*N. del T.*)

mismas ideas y textos. En su autobiografía, Leo relata que, como muchos miembros de su generación, se sentía alejado de la filosofía académica imperante, el neokantismo, que consideraba conformista y carente de imaginación. Las herramientas del razonamiento analítico resultaban claramente insuficientes para enfrentar una situación política cada vez más irracional. Alcanzar la utopía requería métodos intelectuales más rigurosos.

De modo semejante, mi generación rechazó las metodologías académicas predominantes, el positivismo y la filosofía analítica. Nuestra desilusión con estos enfoques dio lugar a nuestra fascinación por la promesa utópica de la filosofía alemana en general y de la Escuela de Frankfurt en particular. La filosofía clásica alemana se fundamentaba en una dialéctica potencialmente subversiva de “esencia” y “aparición”. Se oponía a una reverencia acrítica por el estado actual de las cosas, que denigraba como “inmediatez”. Se mantenía resueltamente escéptica frente a los enfoques estrictamente empíricos de la verdad que se basaban en lo históricamente “dado”. Exigía que la época actual se sometiera a los rigores del razonamiento dialéctico. En lugar de ser reverenciada, la realidad social debía legitimarse ante el tribunal superior del “concepto” (*der Begriff*). Pese a sus limitaciones metafísicas, la filosofía de Hegel defendió la idea de un concepto enfático de la verdad. Por lo tanto, conservó una sólida capacidad de evaluación normativa, notablemente ausente entre las escuelas empiristas reinantes. Las tradiciones intelectuales propias de Estados Unidos —con sus infinitas variaciones del nexo pragmatismo-cientificismo— no ofrecían nada comparable.

Este elemento hegeliano permaneció como un componente central del enfoque metodológico de la Escuela de Frankfurt, el “materialismo interdisciplinario”. En términos simples, este enfoque requería que las investigaciones empíricas se orientaran por perspectivas teóricas o normativas generales. Los distintos aspectos de la vida social —la familia, el individuo, el trabajo, la cultura de masas— debían examinarse a la luz de preocupaciones históricas o teóricas más amplias: una orientación hacia la “totalidad”. En el trabajo empírico y teórico de la Escuela de Frankfurt, estas perspectivas se concretaron en la afirmación de que la teoría crítica se orientaba por un interés en la emancipación. Para una generación como la mía, que buscaba con desesperación un fundamento teórico para enfrentar los estragos del “Estado de bienestar y guerra”, estas ideas tuvieron una gran resonancia. En la dialéctica negativa de la Escuela de Frankfurt, muchos sentimos que habíamos descubierto el sentido del espíritu crítico.

Al emigrar a Estados Unidos a mediados de los años treinta, Leo se impresionó por el provincialismo intelectual dominante. Muchas obras de destacados autores franceses y alemanes seguían sin traducir. La vida cultural estadounidense parecía provinciana y complaciente. Pero esa situación cambió radicalmente a mediados de los años setenta, en parte gracias a las ambiciones intelectuales de los académicos de la Nueva Izquierda¹⁸. En su autobiografía, Leo narró estos acontecimientos de la siguiente manera:

Un sentimiento de decepción, desengaño e indignación por lo sucedido en Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial se extendió lentamente entre los jóvenes más ilustrados. Los círculos intelectuales de izquierda reaccionaron a esta decepción con un fuerte interés por la filosofía política. Y en este contexto se descubrió la Escuela de Frankfurt. Es muy probable que este nuevo interés se debiera en gran medida a la

18 La Nueva Izquierda o *New Left* fue un movimiento político e intelectual que tuvo amplia resonancia entre las décadas de 1960 y 1970. Este movimiento se concentró en las reclamaciones de los derechos civiles y políticos y el feminismo, entre otros asuntos progresistas (*N. del T.*)

gran popularidad de la que gozaba Herbert Marcuse en este país. Este es el contexto en el que encontramos una recepción bastante amplia de muchas de las ideas de la Escuela de Frankfurt, así como de un buen número de pensadores franceses. La curiosidad intelectual es enorme y casi insaciable¹⁹.

Para sorpresa de muchos, el *Flaschenpost* —ese “mensaje en una botella” lanzado por Horkheimer y otros en la década de 1930— había llegado a las costas estadounidenses.

Durante nuestras conversaciones, Leo destacó dos libros que más lo marcaron en su juventud: *Teoría de la novela* de Lukács y *El espíritu de la utopía* de Bloch. Ambas obras ofrecían un conjunto de directrices especulativas para trascender la sociedad burguesa concebida como un continuo de cosificación. El *Jugendchrift* de Lukács termina con una apelación mesiánica a Dostoievski como profeta de una forma literaria utópica que anunciaba la abolición de la era burguesa de la “pecaminosidad absoluta” (Fichte) y la restauración de la “totalidad integrada” de la Grecia clásica. *El espíritu de la utopía* fue obra de un marxista heterodoxo convencido. Bloch empleó un estilo literario expresionista, reconcibió el marxismo como una variedad de mesianismo político y, en un juego de palabras con Kant, elogió al bolchevismo como el “imperativo categórico con revólver en mano”. El punto de inflexión de mi propio desarrollo intelectual juvenil fue unirme a un círculo de lectura de Lukács cuando era estudiante en Portland, Oregon. En *Historia y conciencia de clase* —nuestra biblia—, Lukács, escribiendo en un lenguaje neohegeliano, hizo exaltó al proletariado como el sujeto-objeto idéntico de la historia. Mis colegas y yo le tomamos la palabra al pie de la letra.

La conferencia de Leo en Frankfurt, “Walter Benjamin: la integridad del intelectual”, a la que tuve la suerte de asistir, fue un éxito rotundo. Y es que las cualidades de integridad intelectual que Leo atribuía generosamente a Benjamin, también se le aplican plenamente a él. Después de todo, Leo y Benjamin eran contemporáneos. Ambos mostraron fascinación por el filósofo conservador de la religión Franz von Baader, sobre quien Leo escribió su tesis en 1923. En un tono menos optimista, tanto Benjamin como Leo vieron sus esfuerzos de habilitación bloqueados por el mismo profesor de filología de la Universidad de Frankfurt, Franz Schultz, a mediados de la década de 1920. A diferencia de Leo, el itinerario de Benjamin parecía atormentado por las travesuras del “jorobado” de la tradición de los cuentos de hadas alemanes, que figuró de forma destacada en las “Tesis sobre la filosofía de la historia”. Paradójicamente, la falta de éxito mundano de Benjamin en vida contrasta de manera inversa con el renombre internacional del que goza hoy.

Con la “integridad del intelectual”, Leo quería subrayar la fe inquebrantable de Benjamin en el poder de las ideas para transformar el mundo. Sin embargo, a diferencia de sus compañeros de la Escuela de Frankfurt, Benjamin concedía poca importancia a Hegel. Creía que el “salto de fe” de Kierkegaard ofrecía más posibilidades de cambio radical que el éxito de un silogismo dialéctico. En este sentido, su marxismo heterodoxo se asemeja al de su amigo y *compagnon de route*, Ernst Bloch.

La fecundidad teórica de Benjamin provenía de fuentes que, según los dogmas del canon marxista ortodoxo, eran estrictamente tabú. De ahí su manifiesta fascinación por representantes de la tradición de la contrailustración —como Johann Jacob Bachofen, Nietzsche, Ludwig Klages, C. G. Jung—, cuyas ideas intentó apropiarse para los fines de la izquierda política, a menudo para consternación de sus colegas

19 Löwenthal, Leo. *An Unmastered Past. The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal* (Berkeley: University of California Press, 1988), 149.

marxistas del Instituto de Investigación Social. Como Benjamin comentó en una carta de principios de la década de 1920: “Una filosofía de la experiencia que no contemple la posibilidad de adivinar a partir de los residuos del café no puede ser una verdadera filosofía”²⁰. Paradójicamente, los únicos grupos que compartían las mismas preocupaciones —quienes, como Benjamin, veían la historia cultural como un posible depósito de *iluminaciones profanas*— eran las figuras destacadas de la “revolución conservadora”.

El programa de Benjamin desde sus inicios buscó poner esas preocupaciones al servicio de la izquierda. Como explicó en su ensayo sobre el surrealismo de 1929, su objetivo era: “conquistar las energías de la embriaguez [*Rausch*] para la revolución”²¹. Ya en 1918, Benjamin rechazó con firmeza la concepción newtoniano-kantiana de la experiencia, que se basaba en la cosmovisión mecanicista de las ciencias naturales, en favor de una concepción que estaba en deuda con los principios del animismo, el misticismo y la teología²². Su experimentación con la mescalina y el hachís (siguiendo una consagrada tradición literaria establecida por Thomas de Quincey y Baudelaire) debe interpretarse de manera similar: fueron intentos de descentrar la “unidad trascendental de la apercepción” kantiana en dirección a iluminaciones profanas. Cuando, en el *Libro de los pasajes*, Benjamin comenta: “Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta: *Está completamente impregnado de ella*”²³, hablaba con total seriedad.

Mientras que los marxistas ortodoxos hablaban con seguridad de las leyes del desarrollo histórico y glorificaban la ciencia con fervor sansimoniano, Benjamin creía que separar la revolución de las preocupaciones teológicas era condenarla al fracaso. Equivalía a reconciliarse con el profano *continuum* de la historia y, por ende, a subestimar el potencial redentor de la revolución. Su concepción de la revolución se acercaba más a la noción escatológica del “Juicio Final” que con el objetivo marxista tradicional de socializar los medios de producción. En la “Convoluta ‘N’ de *El libro de los pasajes*” (Sobre la teoría del conocimiento, teoría del progreso), asocia la revolución con el concepto de *apocatástasis*: un concepto de la tradición apocalíptica judía que designa la restauración de un estado paradisiaco original catalizado por la llegada del Mesías²⁴. Como observó Scholem en una ocasión respecto a la dimensión redentora del programa teórico de Benjamin: “El objetivo de la ‘dialéctica de la historia cultural’ de Benjamin [era] la abolición del contexto predominante de expresión en favor del contexto original del Ser”.

Esta fascinación por la promesa redentora del mesianismo judío también ejerció una fuerte atracción sobre Leo. Tras las dos catástrofes de la Gran Guerra y la Revolución Alemana, Leo, al igual que Benjamin, concluyó que no había vuelta atrás a los compromisos y las medias tintas del mundo burgués. Por ello, como estudiante en Heidelberg, frecuentó círculos sionistas de izquierda. Mantuvo una larga y fructífera relación con la *Freies Jüdisches Lehrhaus*, un legendario centro de aprendizaje judío fundado por Martin Buber y Franz Rosenzweig. Antes de incorporarse al Instituto en 1926, Leo, al igual que Benjamin, estaba convencido de que la idea del socialismo podía enriquecerse con una dimensión mesiánica extraída de la tradición del judaísmo secular:

20 Benjamin, Walter. *Briefe I* (Frankfurt: Suhrkamp, 1966), 59.

21 Benjamin, Walter. “Surrealism”, en *Reflections* (New York: Harcourt Brace, 1978), 189.

22 Benjamin, Walter. “Program of the Coming Philosophy”, en *Selected Writings I* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 101-110.

23 Benjamin, Walter. *Arcades Project* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 471.

24 Benjamin, *Arcades Project*, 459.

Creía que la filosofía judía de la religión [...] encierra un racionalismo progresista con fuertes tendencias seculares, que, aunque revestido de simbolismo religioso, también connota la idea de un paraíso terrenal [...] Creía firmemente en la misión mesiánica del judaísmo, su tarea política utópica²⁵.

Sin embargo, durante su larga asociación con el Instituto, estas inclinaciones permanecieron silenciadas. En vista de su trabajo pionero en sociología de la literatura, realizado en gran parte en la década de 1930, sería inexacto considerar a Leo como un pensador de desarrollo tardío. Pero también sería injusto subestimar el papel que desempeñó como defensor de las reivindicaciones de la teoría crítica en su etapa posterior, como último miembro superviviente de la Escuela de Frankfurt. Aquí también, Leo expresó algo de la integridad del intelectual: ayudó a mantener encendida la llama de la teoría crítica en un momento en que políticos y académicos la habían acusado de los pecados socráticos de desviar a la juventud y adorar a dioses distintos a los sancionados por la ciudad.

Durante el “Otoño alemán” —los sucesos en cuanto al secuestro y asesinato del líder de la Asociación de Empresarios Alemanes, Hans-Martin Schleyer, a manos de terroristas de la Fracción del Ejército Rojo (*Rote Armee Fraktion*) en 1977—, los políticos de derecha Alfred Dregger y Hans Filbinger sugirieron que la Escuela de Frankfurt había sido intelectualmente responsable del terrorismo de la Fracción del Ejército Rojo²⁶. Los académicos conservadores se sumaron a la corriente, argumentando que Horkheimer, Adorno y otros practicaban lo que llamaban “terrorismo cultural” que desestabilizaba los cimientos del Occidente cristiano²⁷. Adoptaron la postura cínica de que el pensamiento crítico, en lugar de fortalecer las virtudes de la conciencia cívica, las socavaba. Paradójicamente, los sentimientos antidemocráticos propugnados por los conservadores alemanes durante los últimos años de la República de Weimar recobraron inesperadamente vigencia.

Con estos argumentos, los antagonistas de la teoría crítica buscaban rehabilitar un principio fundamental de la cosmovisión contrailustrada: la idea de que el uso descontrolado de la razón socava la credulidad en las instituciones heredadas. En *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Edmund Burke criticó las “falibles y débiles artificios de la razón [humana]”²⁸, que, según él, debían ser compensados por la influencia del hábito, la costumbre y la tradición. La crítica de Burke a la filosofía encontró numerosos admiradores en todo el continente entre los apóstoles de la contrarrevolución. Durante las décadas de 1950 y 1960, conservadores alemanes como Hans Freyer y Arnold Gehlen adoptaron una postura protecnocrática inspirada en el debate sobre el “fin de la ideología”. Afirmaban que la idea de la “soberanía popular” era un peligroso atavismo rousseauiano, y que los imperativos del “control social” prevalectían sobre

25 Löwenthal, *An Unmastered Past*, 111-112, 114.

26 El “Otoño alemán” o *Deutscher Herbst*, hace referencia a los episodios acaecidos ocurridos durante 1977 en la Alemania Occidental y algunos países del continente europeo, donde se desplegaron acciones violentas por parte de grupos armados como la Fracción del Ejército Rojo (RAF) y el Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP) (*N. del T.*)

27 Wiggershaus, Rolf. *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung* (München: Hanser, 1986), 728. Kraushaar, Wolfgang. *Die Frankfurter Schule. Vom Flaschenpost zu Molotov Cocktail* (Frankfurt: Rogner and Bernard, 1998).

28 Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France* (New York: Doubleday, 1961), 46.

las preocupaciones normativas o las consideraciones de “derecho”. Consideraban que las justificaciones sustantivas de la democracia —como las que se encuentran, por ejemplo, en la tradición del derecho natural moderno— eran políticamente arriesgadas y epistemológicamente imposibles de demostrar²⁹.

Que Horkheimer y Adorno hubieran criticado abiertamente los excesos del movimiento estudiantil alemán parecía importar poco en medio de la histeria generada por el creciente coro de detractores derechistas de la teoría crítica. A su regreso a Alemania hacia 1950, el Instituto había defendido dos componentes centrales del programa de la Ilustración: el paradigma kantiano de la “autonomía” y el concepto freudiano de la “elaboración del pasado”³⁰. En “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, Kant definió célebremente la “autonomía” como el surgimiento de la humanidad tras una “tutela autoimpuesta”. La autonomía se basaba en el uso libre de la razón: la disposición a pensar sin la guía de expertos o autoridades. La autonomía y la madurez de los ciudadanos compensarían la necesidad de una autoridad política dogmática: el despotismo carente de ilustración. Esta perspectiva kantiana planteó un desafío directo a pensadores conservadores como Gehlen, Freyer y Niklas Luhmann, quienes utilizaron argumentos sobre la complejidad social para proclamar el advenimiento de la *posthistoria*. Al apelar al “fin de la ideología”, llegaron a una conclusión eminentemente ideológica: el proyecto emancipador había terminado. Solo quedaban cuestiones de eficiencia técnica. El “hombre” era un animal peligroso y poco fiable, cuyos impulsos debían ser vigilados de cerca por mecanismos institucionales de control social³¹.

En el otoño de sus años, Leo desempeñó un papel indispensable para mantener viva la antorcha de la teoría crítica frente al cambio ideológico neoconservador que se extendió por Europa y Norteamérica durante la década de 1980. En entrevistas, comentaba regularmente la actualidad y ofrecía, al más puro estilo de la Escuela de Frankfurt, una perspectiva ideológica y crítica sobre la moda intelectual imperante, el posmodernismo. Siendo octogenario, se convirtió en un elocuente escritor de memorias, escribiendo conmovedoras reminiscencias de sus compañeros de la Escuela de Frankfurt, Benjamin y Adorno. Lejos de ser ejercicios de nostalgia, estos ensayos eran modelos de concisión político-filosófica. Lo que más alarmaba a Leo era que neoconservadores y posmodernistas parecían coincidir en la muerte de la subjetividad y el fin de la historia. Consideraba tales declaraciones prematuras e ideológicamente cuestionables.

Desde la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, la “muerte del sujeto” era un tema políticamente delicado. Durante la década de 1940, Horkheimer y Adorno temían que, dadas las realidades del totalitarismo, este concepto amenazara con convertirse en una realidad omnipresente. En “El fin de la razón” de 1941, Horkheimer describió los elementos de regresión psicológica que acompañaron el surgimiento de las “sociedades plenamente integradas”. Según esta perspectiva, las distinciones entre comunismo, fascismo y capitalismo administrado eran diferencias de grado más que de esencia: el eclipse del individuo era

29 Muller, Jerry. *The Other God That Failed. Hans Freyer and The Deradicalization of German Conservatism* (Princeton: Princeton University Press, 1987). van Laak, Dirk. *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens* (Berlin: Akademie, 1993). Adorno, Theodor & Gehlen, Arnold. “Sozialteokratie”, en *Adornos Philosophie in Grundbegriffe*, editado por Friedemann Grenz (Frankfurt: Suhrkamp, 1974), 225-252.

30 Véase el ensayo programático de Adorno, Theodor. “What Does It Mean to Work through the Past?”, en *Critical Models* (New York: Columbia University Press, 1995).

31 Kant, Immanuel. *Groundwork of a Metaphysics of Morals* (London: Rowman & Littlefield, 1998).

característico de los tres. Los estudios de Pollock en economía política habían documentado la transición del *laissez-faire* al capitalismo de Estado³². En su trabajo empírico, el Instituto había documentado la transformación de la estructura del carácter burgués, desde los individuos fuertes del capitalismo clásico hasta las “personalidades autoritarias” maleables y conformistas del capitalismo monopolista.

En “El triunfo de los ídolos de masas” de 1943, Leo proporcionó documentación adicional sobre esta trascendental transformación sociopsicológica. Realizó un análisis de contenido de revistas populares como *Colliers* y *Saturday Evening Post*, mostrando cómo, a lo largo de cuarenta años, los perfiles biográficos habían evolucionado, pasando de centrarse en empresarios exitosos a personalidades provenientes del ámbito del consumo. En lugar de figuras como Horatio Alger —es decir, personificaciones de la ética burguesa del logro—, los nuevos “ídolos de masas” eran jugadores de béisbol, boxeadores, cantantes de radio y estrellas de cine. Las biografías populares que Leo analizó exhibían una obsesión descarada y voyerista por las idiosincrasias del “tiempo libre”, sugiriendo así una falsa intimidad entre las estrellas mediáticas y el ciudadano común, que supuestamente compartían las mismas aficiones nocturnas. En opinión de Leo, bajo la apariencia de una “diversión” inofensiva se escondían mecanismos insidiosos de dominación y control social:

La distancia entre lo que un individuo promedio puede hacer y las fuerzas y poderes que determinan su vida y su muerte se ha vuelto tan insalvable que la identificación con la normalidad, incluso con el tedio filisteo, se convierte en un ámbito de refugio y escape fácilmente asimilable. Es un consuelo para el hombre común, expulsado del sueño de Horatio Alger, que desespera de penetrar en la espesura de la gran estrategia en política y negocios, ver a sus héroes como un grupo de tipos a quienes les gustan o no los tragos con soda, los cigarrillos, el jugo de tomate, el golf y las reuniones sociales, igual que él. Sabe cómo conversar en la esfera del consumo y [...] puede experimentar la gratificación de ser confirmado en sus propios placeres e incomodidades al participar en los placeres e incomodidades de los grandes³³.

En una ocurrencia por la que ha sido justamente celebrado, Leo describió una vez la cultura de masas como “psicoanálisis invertido”. Mientras que el objetivo de Freud había sido emancipar al sujeto de las garras de las influencias instintivas inconscientes en aras de la autonomía humana, la industria cultural hipnotizaba a los individuos con distracciones y halagos infantiles. Por lo tanto, siguiendo la metáfora de Leo, la socialización a través de la cultura de masas podría describirse con precisión como un anti-*Bildungsprozess* o un *Bildungsprozess* al revés. En lugar de fomentar el desarrollo de la conciencia crítica —la capacidad de negación (*Verneinung*) que los teóricos críticos apreciaban—, facilitó un estado de *inmadurez*, adaptando a los individuos a las orientaciones de valores y al imaginario de la totalidad social imperante.

Es en este punto donde el desacuerdo entre la Escuela de Frankfurt y los defensores del posmodernismo emerge con inequívoca claridad. Mientras que los teóricos críticos veían la “muerte del sujeto” como una manifestación de regresión sociopsicológica, los posmodernistas, fieles al *ethos* nietzscheano de la autosuperación, la recibieron con un entusiasmo desenfrenado. Sin embargo, como han señalado los críticos, persisten varias afinidades entre el pensamiento posmoderno y el enfoque de la Escuela de

32 Véase: Pollock, Friedrich. *Sobre el capitalismo de Estado* (Medellín: Ennegativo Ediciones, 2019) (N. del T.)

33 Löwenthal, Leo. “Triumph of the Mass Idols”, en *Literature, Popular Culture and Society* (Palo Alto: Pacific Books, 1961), 135-136.

Frankfurt. El rechazo de Adorno a los afanes identitarios de la “filosofía primera” en *Dialéctica negativa*, donde argumenta que el “pecado original” de la filosofía es su intento de captar lo no conceptual por medios conceptuales, guarda marcadas similitudes con la crítica de Derrida al logocentrismo, según la cual la historia de Occidente se caracteriza por la “tiranía de la razón”: la prioridad de la unidad, la igualdad y la totalidad a expensas de la particularidad, la otredad y la diferencia. Dado que el último proyecto intelectual de Leo fue una crítica del pensamiento posmoderno —investigó este problema mientras era invitado al Wissenschaftskolleg zu Berlin en 1985 (un registro parcial de sus conclusiones puede extraerse de su entrevista con Emilio Zugaro, publicada bajo el título “Contra el posmodernismo”)—, me gustaría repasar algunas de las razones por las que se sintió obligado a abordar estas preocupaciones.

Una razón por la que las comparaciones entre la Escuela de Frankfurt y el posmodernismo son exageradas es que, a lo largo de sus diversas fases de desarrollo, el eje central de la teoría crítica siguió siendo el vínculo entre la razón y la emancipación. Esta es una de las razones por las que los intentos de considerar a la Escuela de Frankfurt y al posmodernismo como almas gemelas finalmente fracasan. Si se rompiera el vínculo entre el conocimiento y la emancipación, la razón de ser de la teoría crítica dejaría de existir.

Por el contrario, uno de los rasgos distintivos del posmodernismo ha sido el rechazo de la dialéctica de la Ilustración como discurso de liberación. Al examinar los textos de Derrida, Lyotard o Foucault, se encuentra el argumento de que la razón, en lugar de ser una herramienta de emancipación, no sería más que un mecanismo censurable de control social. Esta conclusión se desprende de la crítica de Derrida al logocentrismo, así como de la afirmación de Foucault de que el conocimiento está irremediamente enredado en la corrupción del poder. En este sentido, los tres pensadores se hacen eco de la controvertida y potencialmente contraproducente máxima de Heidegger: “La razón es el adversario más obstinado del pensamiento”³⁴. En este sentido, es imperativo distinguir la autocrítica de la razón —necesaria e indispensable— de las debilidades de una perspectiva que se despide en nombre de una nueva serie de significados insondables y trascendentales: el ser, la *différance*, la voluntad de poder, la soberanía, el pensamiento nómada.

Por lo tanto, a pesar de las muchas perspectivas interesantes que los paradigmas mencionados puedan ofrecer, es inevitable preguntarse si la crítica radical de la razón corre el riesgo de despojarnos de los medios para nuestra emancipación. Después de todo, los movimientos sociales de la década de 1960 se basaron ampliamente en el vocabulario eminentemente “logocéntrico” del derecho natural moderno para argumentar que las promesas igualitarias de la sociedad moderna no se habían cumplido. Proclamar que la dialéctica de la emancipación está obsoleta corre el riesgo de trivializar las aspiraciones democráticas de los pueblos de todo el mundo que, en los últimos años, han empleado el discurso de la soberanía popular para liberarse de las cadenas del autoritarismo. (Aquí, pienso en las “revoluciones de terciopelo” en Europa del Este, Sudáfrica y Sudamérica)³⁵. En muchos aspectos, a pesar de las alusiones de moda a la posthistoria, las revoluciones democráticas que hemos presenciado en las últimas dos décadas confirman una idea hegeliana anticuada: la historia contemporánea puede comprenderse como “progreso en la

34 Heidegger, Martin. “Nietzsche’s Word: ‘God Is Dead’”, en *The Question concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper and Row, 1977), 112.

35 La expresión “revoluciones de terciopelo” hace referencia a los movimientos pacíficos de protesta contra los regímenes comunistas ante la pérdida de poder político del comunismo mundial, ello en el contexto previo a la disolución de la Unión Soviética en 1991 (*N. del T.*)

conciencia de la libertad”. La célebre proclamación de Lyotard sobre el “fin de las metanarrativas” quizá haya sido prematura. Si estas sospechas son correctas, entonces la jerga actual sobre la “muerte del sujeto” podría interpretarse mejor como una declaración de impotencia intelectual. Pues si el sujeto está “muerto”, la idea de emancipación no puede estar muy lejos³⁶.

Leo interpretó la moda posmodernista como resultado del fracaso de las esperanzas políticas de la Nueva Izquierda. Como observó en una entrevista:

Tras el completo colapso psicológico interno y externo del [proyecto de la Nueva Izquierda], surgió una necesidad colosal de colmar ese vacío. Al no disponer de otras herramientas e ideologías creíbles, gran parte de la intelectualidad se hundió lentamente en un comportamiento irracional y mitológico, en este peligroso lodazal³⁷.

Leo creía que la integridad residía en resistirse a los caprichos de la moda académica y en la disposición a arriesgarse a emitir juicios firmes ante la creciente oleada de vacilaciones relativistas. Así, la Escuela de Frankfurt resistió las tentaciones de la “indecidibilidad” y el “poder-saber” en favor del legado de la crítica inmanente. Fue en esta línea que pensadores como Horkheimer y Marcuse argumentaron, siguiendo a Marx, que los ideales de la metafísica occidental debían ser “realizados” más que “deconstruidos”. Creían que el idealismo albergaba un potencial utópico que la teoría crítica debía preservar y transmitir. Como señala Marcuse en “Filosofía y teoría crítica” de 1937:

La razón constituye la categoría fundamental del pensamiento filosófico, la única mediante la cual se ha vinculado al destino humano. La filosofía quería descubrir las bases últimas y más generales del Ser. Bajo el nombre de razón concibió la idea de un Ser auténtico en el que se reconciliaran todas las antítesis significativas (de sujeto y objeto, esencia y apariencia, pensamiento y ser). Conectada con esta idea estaba la convicción de que lo existente no es inmediatamente racional, sino que debe ser llevado a la razón. La razón representa la más alta potencialidad del ser humano y de la existencia; ambas van de la mano. Pues cuando se le otorga a la razón el estatus de sustancia, esto significa que, en su nivel más alto, como auténtica realidad, el mundo ya no se opone al pensamiento racional del hombre como mera objetividad material. Más bien, ahora es comprendido por el pensamiento y definido como un concepto [...] En esta forma, la filosofía es idealismo; subsume el ser bajo el pensamiento. Pero a través de esta primera tesis que convirtió la filosofía en racionalismo e idealismo, se convirtió también en filosofía crítica. Como el mundo dado estaba ligado al pensamiento racional y, de hecho, ontológicamente dependía de él, todo lo que contradecía la razón o carecía de racionalidad se concebía como algo que debía ser superado³⁸.

Uno de los pilares del legado intelectual de la Escuela de Frankfurt se refiere a sus innovaciones en el ámbito de la teoría cultural. Tradicionalmente, la crítica cultural ha constituido uno de los puntos débiles del pensamiento marxista. En este ámbito, el papel de Leo fue central. Sus contribuciones a la sociología de la literatura son logros comparables a los de otros pioneros en el campo, como Arnold Hauser y Lucien

36 Véase las biografías de Foucault de Miller, James. *The Passion of Michel Foucault* (Cambridge: Simon and Schuster, 1992) y Macey, David. *The Lives of Michel Foucault* (New York: Pantheon, 1994).

37 Löwenthal, *An Unmastered Past*, 265.

38 Marcuse, Herbert. “Philosophy and Critical Theory”, en *Negations* (Boston: Beacon Press, 1968), 155.

Goldmann. Desafiando los enfoques formalistas y textuales predominantes, Leo interpretó el significado literario como depósito de conocimiento social. Creía que la literatura ofrecía una visión privilegiada de la dinámica de la intimidad burguesa: el crisol en el que se forjaba el yo moderno³⁹. Para Leo, el yo burgués no podía descartarse como un lugar de heteronomía; no era simplemente, como insistía Foucault, un espacio de dominación que operaba a instancias de la sociedad disciplinaria. El proceso de “subjetivación” no era una pérdida absoluta. En cambio, Leo percibía una tensión dialéctica entre los aspectos represivos y emancipadores de la estructura del carácter burgués. En este sentido, buscaba hacer justicia al momento de autonomía, un componente indispensable de la ciudadanía activa. De este modo, anticipó uno de los argumentos clave de Habermas en *Transformación estructural de la esfera pública*: en las sociedades democráticas, la autonomía privada y pública se complementan mutuamente.

Otro componente del programa de la Escuela de Frankfurt que Leo se negó a abandonar fue la distinción normativa entre el arte y la cultura de masas. Esta oposición había sido central en los ensayos pioneros sobre *Kulturkritik* que aparecieron en la *Zeitschrift* durante la década de 1930: “El carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha” de Adorno, “El carácter afirmativo de la cultura” de Marcuse, “Arte y cultura de masas” de Horkheimer, así como el propio artículo de Leo sobre “Sociología de la literatura”. Estos ensayos exaltaban la función utópica del arte: su capacidad de “trascendencia” frente a las limitaciones utilitarias de la vida cotidiana. Stendhal describió la belleza como una “*promesse de bonheur*”. El arte autónomo ofrecía la perspectiva de una vida mejor: una en la que las privaciones y los antagonismos del orden social vigente pudieran ser superados. Como argumentó Leo en “La sociología de la literatura en retrospectiva”:

Lo más importante es destacar que el arte y los bienes de consumo deben mantenerse estrictamente separados. No puedo aceptar ninguno de los intentos radicales actuales de eliminar esta distinción. Dicho con mayor fuerza: el arte instruye, y la cultura de masas se aprende; por lo tanto, un análisis sociológico de la cultura de masas debe ser integral, pues sus productos no son más que los fenómenos y síntomas del proceso de auto-resignación del individuo en una sociedad totalmente administrada⁴⁰.

Años después, a medida que se desvanecían las esperanzas de la teoría crítica de un cambio político utópico, sus defensores otorgaron un papel central a las obras de arte modernistas, que, según afirmaban, poseían una capacidad única para resistir las tentaciones y seducciones del “mundo totalmente administrado”: el “contexto de ceguera total” que Adorno criticó en *Dialéctica negativa* y otras obras. El arte representaba la negación de la falsa conciencia. Como Adorno comentó en una ocasión: la grandeza del arte reside en “[dejar] hablar lo que la ideología oculta”⁴¹. Incluso Marcuse, quien había sido el más comprensivo con la causa política de la revuelta estudiantil internacional, en *La dimensión estética* se apoyó en las

39 “El tratamiento específico que un escritor creativo da a la naturaleza o al amor, a los gestos y estados de ánimo, a las situaciones de sociabilidad o soledad, el peso que otorga a las reflexiones, descripciones o conversaciones, son fenómenos que [...] de hecho, son fuentes genuinamente primarias para el estudio de la penetración en las esferas más privadas e íntimas de la vida individual por el clima social en el que [...] esta vida prospera”. Löwenthal, “Triumph of the Mass Idols”, 143.

40 Löwenthal, Leo. “The Sociology of Literature in Retrospect”, en *Literature, Popular Culture and Society* (Palo Alto: Pacific Books, 1961), 168.

41 Löwenthal, “The Sociology of Literature in Retrospect”, 168.

capacidades de negación del arte autónomo durante la década de 1970, cuando la estrella política de la Nueva Izquierda comenzó a decaer y un nuevo período de normalización comenzó a afianzarse.

Sin embargo, en muchos aspectos, la dicotomía tradicional entre arte y cultura de masas es insostenible. Durante la década de 1960, el fénix del “modernismo” se consumió en las llamas y aún no ha renacido. Benjamin se refirió al arte por el arte como la “religión secular del arte”. Con ello, buscó destacar el estatus del arte como un depósito supramundano de valor y significado: una esfera que contrasta con las exigencias del racionalismo teórico y práctico que predominan en la vida cotidiana. La misión redentora del arte elevado fue fuertemente desafiada por la vanguardia del siglo XX —en particular, el surrealismo— que cuestionó la separación característica del modernismo entre arte y vida. A mediados de siglo, la incapacidad del modernismo para neutralizar o desviar las realidades del mal político —guerra total, genocidio y aniquilación nuclear— lo desacreditó ante muchos. La esfera estética parecía equivalente a un reino de autocomplacencia desmesurada: una forma de recreación intelectual adaptada a los intereses y bolsillos de las élites culturales y políticas.

El posmodernismo surgió para llenar el vacío dejado por la desaparición del programa modernista, cuyo último aliento pudo haber sido el expresionismo abstracto. En las artes visuales, el posmodernismo retomó allí donde el dadaísmo y el surrealismo lo habían dejado. Realzó un elemento que, en el caso del surrealismo, había representado solo un flirteo pasajero: *el momento antiestético*. En ciertos aspectos, se tomó el programa surrealista de fusionar los dominios de la praxis del arte y la vida mucho más en serio que el propio surrealismo.

Al explorar la relación entre el arte y el no arte, el posmodernismo continuó el legado de democratización estética iniciado por la vanguardia del siglo XX: ningún tema resultaba demasiado trivial para ser considerado “artístico”. Pero el resultado final no dejaba de ser problemático, y uno se enfrentaba a una paradoja insalvable: el posmodernismo era una aproximación al arte profundamente incómoda con su propio estatus de arte. Sería una ligera exageración decir que era una forma de arte que pretendía ser cualquier cosa menos arte: conmoción, provocación, manifiesto, documento, objeto encontrado, intervención política. La desdiferenciación posmodernista del arte y la vida guardaba fuertes afinidades con el *objet trouvé* dadaísta. El crítico Harold Rosenberg acuñó la expresión “desdefinición del arte” para describir esta crisis de la *raison d'être* del arte.

En la década de 1820, Hegel formuló la tesis del “fin del arte”. Con la escena neoyorquina de la década de 1960, este concepto se hizo realidad. El pop, el op, el minimalismo, los *happenings* y el arte conceptual favorecieron agresivamente el proceso que Walter Benjamin describió como la “pérdida del aura”: la desacralización del arte autónomo, la fusión del propósito del arte con el ámbito de la vida cotidiana. Fue con este espíritu que uno de los principales intérpretes del arte posmoderno, Arthur Danto, pudo titular con razón una colección de ensayos sobre el arte posterior a la década de 1960, *Después del fin del arte*.

El alto modernismo, por su parte, no estuvo exento de culpa en estos desarrollos. Se había tornado cada vez más autorreferencial y esotérico: en esencia, arte producido para y consumido por otros artistas. Al volverse introspectivo y cada vez más formalista, el modernismo había renunciado a la dimensión comunicativa que durante siglos había sido una condición *sine qua non* del arte. Además, a mediados de siglo, las obras modernistas parecían haber perdido su carácter revolucionario. Se habían convertido en “obras maestras” y “clásicos”, obras canónicas. Habían degenerado hasta convertirse en “literatura de seminario”: objetos de veneración y reverencia académica que habían perdido su impulso crítico.

Cuando Leo expresó su preocupación por la disolución de la distinción entre “arte y bienes de consumo”, tenía algo muy específico en mente. Hacia finales de la década de 1970, los defensores de la izquierda académica, disfrutando del resurgimiento del populismo de la década de 1960, comenzaron a abrazar los productos de la cultura de masas con un fervor sin precedentes. Bajo la influencia del posmodernismo, se puso de moda interpretar las películas de serie B, las tiras cómicas, las comedias de situación y todo tipo de basura hollywoodense como depositarios del deseo utópico. Como proclamó Fredric Jameson alrededor de 1980: existe “un potencial utópico o trascendental incluso en el tipo más degradado de cultura de masas que permanece implícitamente, y por muy débil que sea, negativo y crítico con el orden social del que, como producto y mercancía, surge”⁴². Douglas Kellner, al hacer un balance de las innovaciones en la programación televisiva a finales de la década de 1970, declaró que “mientras que las industrias culturales fueron en su día instrumentos de conformidad ideológica y homogeneización cultural, ahora son, cada vez más, escenarios de conflicto social y vehículos de diversidad cultural”⁴³. En la revista *Cultural Studies Reader*, el editor Simon During considera el capítulo “La industria cultural” de *Dialéctica de la Ilustración* como un tótem negativo: ejemplo paradigmático de cómo no hacer estudios culturales. Como explica During: “Adorno y Horkheimer descuidan lo que se convertiría en central para los estudios culturales: las formas en que la industria cultural, al servicio del capital organizado, también brinda oportunidades para todo tipo de creatividad individual y colectiva”⁴⁴. Difícilmente podría imaginarse un contraste mayor con la célebre máxima de Adorno en *Minima moralia*: “Cada vez que voy al cine salgo, a plena conciencia, peor y más estúpido”⁴⁵.

Leo diagnosticó esta tendencia como un lamentable caso de sublimación social: las otrora robustas energías políticas de la década de 1960 se habían reencauzado hacia las líneas más aceptables de la *Kulturkritik* académica. Parecía que toda una generación había renunciado a los riesgos de la praxis en favor de la búsqueda menos arriesgada de “estrategias textuales”. El enfoque posterior a la Escuela de Frankfurt se vio reforzado por referencias a Gramsci (“contrahegemonía”), así como por las innovaciones metodológicas de la teoría de la respuesta del lector, que demostró que la forma en que se leen los textos puede ser tan importante como su forma de escribirlos.

El enfoque de los estudios culturales floreció durante la década de 1980. Bajo la creciente influencia de Foucault, así como de Stuart Hall y la Escuela de Birmingham, la cultura popular se percibía como un espacio de “resistencia” al poder. Según la interpretación de sus destinatarios, la programación de MTV se percibía como un espacio de lucha que facilitaba el “empoderamiento” individual. Fue en esta línea que los “Estudios sobre Madonna” florecieron como una pequeña industria académica. Los críticos innovadores podían encontrar ejemplos de “prácticas de oposición” y “subversión” en los lugares más insospechados: jóvenes en salas de videojuegos, pasando el rato en la playa, vagando por centros comerciales, pornografía, telenovelas, compras en outlets, incluso películas de violencia masculina como la saga de *Duro de matar*.

42 Jameson, Fredric. “Reification and Utopia in Mass Culture”, en *Social Text* (1979): 144.

43 Kellner, Douglas. “TV, Ideology, and Emancipatory culture”, en *Socialist Review*, 45 (1979): 13-53.

44 During, Simon. (Ed.). *The Cultural Studies Reader* (London: Routledge, 1993), 30.

45 Adorno, Theodor. *Minima Moralia* (London: Verso, 1974), 25. Para un buen resumen de los avances en el campo de los estudios culturales, véase Kellner, Douglas. *Media Culture. Cultural Studies and Identity Politics between the Modern and Postmodern* (London: Routledge, 1995), 31-49.

Por un lado, la idea de aferrarse al objetivo tradicional de la izquierda de la “socialización” habría sido absurda. El espectro político se ha pluralizado de manera irremediable. La sociedad de clases, de la que dependía gran parte del pensamiento marxista tradicional, se ha estratificado irreversiblemente, un hecho que las estrategias de marketing de Madison Avenue y la televisión por cable han señalado debidamente: de ahí el nuevo *ethos* de la soberanía del consumidor y la lógica del nicho de mercado. Esta nueva realidad se expresó en la orientación de los nuevos movimientos sociales que a menudo se preocupan más por cuestiones de identidad cultural que por los objetivos tradicionales de la izquierda de control obrero, democratización o expansión de la red de seguridad social del Estado de bienestar.

Los críticos de los “estudios culturales” se han mostrado reacios a la idea de definir la resistencia. La izquierda cultural, al parecer, se conformaba con la “política de identidad” y poco más. La transgresión y la práctica contestataria se han virtualizado; en su mayor parte, permanecieron cómodamente atrincheradas dentro de los parámetros del universo dominante del discurso, dentro de los confines de la sociedad opulenta o de consumo. La transgresión también se ha convertido en un nicho de estilo de vida. El “gran rechazo” de Marcuse se ha reducido a meras estrategias alternativas de consumo. Después de todo: ¿qué tan significativo fue identificar a los adoradores de Madonna —los llamados “*wanna-bes*”— presentados como la nueva vanguardia de la lucha política cultural? ¿Acaso no exhibieron, en cambio, las virtudes de un hedonismo socialmente respetable, satisfaciendo así, desde la perspectiva de Madison Avenue, las demandas de un nicho de mercado bien definido? Incluso Kellner plantea serias reservas sobre sus propias conclusiones respecto al potencial de contestación que encarnan los medios de comunicación:

Quando la televisión retrata el cambio social o los movimientos de oposición, a menudo mitiga el carácter radical de las nuevas fuerzas, valores o cambios sociales, e intenta absorber, cooptar y neutralizar cualquier desafío a la estructura de poder existente⁴⁶.

Además, durante la ola sin precedentes de fusiones corporativas de la década de 1990, gigantes de los medios como Time-Warner, Fox y Disney ocuparon un lugar destacado. La desregulación ha permitido a estos gigantes corporativos monopolizar mercados mediáticos enteros. Hoy rozan un umbral orwelliano de dominación global. A la luz de estos acontecimientos, el rechazo de la economía política en favor de enfoques “culturalistas” parecería exigir una nueva mirada⁴⁷. La perspectiva de la Escuela de Frankfurt también exige una renovada atención.

La izquierda tradicional siempre ha intentado aprovechar los logros de la sociedad democrática. Avanzó ampliando progresivamente la definición del derecho natural: de los derechos civiles a los derechos políticos y sociales. Sin embargo, con el giro cultural, parece que los objetivos tradicionales de la izquierda,

46 Kellner, 1979. Véanse los siguientes comentarios críticos sobre el “populismo cultural” académico de moda: “Los modos de dominación se ocuyen, y la resistencia y la lucha se despolitizan y se vuelven inofensivas, proporcionando así una ideología de ‘cultura popular’ perfectamente congruente con los intereses de los que están en el poder”. Kellner, “TV, Ideology, and Emancipatory culture”, 39.

47 Bagdikian, Ben. *The Media Monopoly* (Boston: Beacon Press, 2000). Gitlin, Todd. *Media Unlimited. How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms Our Lives* (New York: Henry Holt, 2002).

así como la esfera de la política dominante en general, se han abandonado de manera prematura. Al limitar el enfoque del cambio social al ámbito de la “cultura”, la izquierda académica ha permitido, en su propio detrimento, que la derecha llene el vacío político.

Se ha convertido en un lugar común reconocer que, de no haber sido por los esfuerzos de Leo como director general de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la Escuela de Frankfurt tal como la conocemos hoy probablemente no existiría. Hojeando sus páginas hoy, parece un auténtico “quién es quién” de la intelectualidad académica internacional. Pues, en gran medida, gracias a la diligencia de Leo, el Instituto consiguió la colaboración de figuras como Alexandre Koyré, Maurice Halbwachs, Raymond Aron, Georges Friedmann, T. H. Marshall, Charles Beard, Margaret Mead y Harold Laswell. Además, ahora sabemos el papel crucial que desempeñó la sección de reseñas de la revista, de la que Leo era el principal responsable, para canalizar el apoyo financiero a una generación de emigrantes intelectuales alemanes casi sin recursos.

En el *Festschrift* que conmemoraba el octogésimo cumpleaños de Leo, Habermas rindió homenaje a su enfoque observando lo siguiente:

Mientras que Marcuse relegó la reivindicación históricamente oscurecida de la razón por debajo del umbral de la cultura mediante una teoría de los instintos, Adorno depositó su esperanza vacía en el ejercicio solitario de una filosofía autonegacionista. Löwenthal, eclipsado por los otros dos, representaba una tercera posibilidad: se puede objetar la tesis acusatoria del fin de la razón sin tener que elegir entre la metafísica, por un lado, y una de las formas de liquidación de la razón, de moda o promovidas científicamente, por el otro⁴⁸.

Las contribuciones de Leo fueron desinteresadas y realizadas con un admirable espíritu de fraternidad intelectual. A diferencia de Horkheimer, Adorno y Marcuse, ocupó siempre una posición al margen del protagonismo. Por esta razón, es aún más apropiado rendirle justicia a su legado.

Referencias

- Adorno, Theodor. *Minima Moralia*. London: Verso, 1974.
- Adorno, Theodor. “What Does It Mean to Work through the Past?”, en *Critical Models*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Adorno, Theodor & Gehlen, Arnold. “Sozialteochratie”, en *Adornos Philosophie in Grundbegriffe*, editado por Friedemann Grenz. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- Bagdikian, Ben. *The Media Monopoly*. Boston: Beacon Press, 2000.
- Benjamin, Walter. *Briefe I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.
- Benjamin, Walter. “Surrealism”, en *Reflections*. New York: Harcourt Brace, 1978.
- Benjamin, Walter. “Program of the Coming Philosophy”, en *Selected Writings I*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Benjamin, Walter. *Arcades Project*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

48 Habermas, Jürgen. “The Inimitable *Zeitschrift für Sozialforschung*, or How Horkheimer Took Advantage of an Historically Oppressive Hour”, en *Telos*, 45 (1980): 121.

- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Doubleday, 1961.
- During, Simon. (Ed.). *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge, 1993.
- Gitlin, Todd. *Media Unlimited. How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms Our Lives*. New York: Henry Holt, 2002.
- Habermas, Jürgen. “The Inimitable *Zeitschrift für Sozialforschung*, or How Horkheimer Took Advantage of an Historically Oppressive Hour”, en *Telos*, 45, 1980.
- Heidegger, Martin. “Nietzsche’s Word: ‘God Is Dead’”, en *The Question concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper and Row, 1977.
- Jameson, Fredric. “Reification and Utopia in Mass Culture”, en *Social Text*, 1979.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of a Metaphysics of Morals*. London: Rowman & Littlefield, 1998.
- Kellner, Douglas. “TV, Ideology, and Emancipatory culture”, en *Socialist Review*, 45, 1979.
- Kellner, Douglas. *Media Culture. Cultural Studies and Identity Politics between the Modern and Postmodern*. London: Routledge, 1995.
- Kraushaar, Wolfgang. *Die Frankfurter Schule. Vom Flaschenpost zu Molotov Cocktail*. Frankfurt: Rogner and Bernard, 1998.
- Löwenthal, Leo. “Triumph of the Mass Idols”, en *Literature, Popular Culture and Society*. Palo Alto: Pacific Books, 1961.
- Löwenthal, Leo. “The Sociology of Literature in Retrospect”, en *Literature, Popular Culture and Society*. Palo Alto: Pacific Books, 1961.
- Löwenthal, Leo. *An Unmastered Past. The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Macey, David. *The Lives of Michel Foucault*. New York: Pantheon, 1994.
- Marcuse, Herbert. “Philosophy and Critical Theory”, en *Negations*. Boston: Beacon Press, 1968.
- Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. Cambridge: Simon and Schuster, 1992.
- Muller, Jerry. *The Other God That Failed. Hans Freyer and The Deradicalization of German Conservatism*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Pollock, Friedrich. *Sobre el capitalismo de Estado*. Medellín: Ennegativo Ediciones, 2019.
- van Laak, Dirk. *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*. Berlin: Akademie, 1993.
- Wiggershaus, Rolf. *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München: Hanser, 1986.