

Los intelectuales y las masas

The intellectuals and the masses

*Rubén Darío Zapata Yepes**

 <https://orcid.org/0000-0003-2549-5831>

Tipo de Artículo: Informes de Investigación y ensayos inéditos

Doi: 10.17533/udea.unipluri.20.2.010

Zapata Yepes, R. D. (2020). Los intelectuales y las masas. *Uni-Pluriversidad*, 20(2). e20202010. doi: 10.17533/udea.unipluri.20.2.010



FACULTAD DE EDUCACIÓN

Recibido: 2019-08-21 • Aprobado: 2020-12-22

* Universidad de Antioquia, Colombia.
Email: ruben.zapata@udea.edu.co

Resumen

En sus famosas tesis sobre Feuerbach, escritas en 1845, Marx asienta las bases de un compromiso revolucionario de la filosofía: no debe reducirse más a interpretar de diversas maneras el mundo sino desvelar las claves para su transformación. Dicha transformación, sin embargo, no es obra de los intelectuales sino de las masas organizadas. Desde entonces, al menos en la corriente marxista, se ha establecido una relación compleja entre los intelectuales y las masas que ha ido de la admiración de los últimos por la fuerza revolucionaria que encarnan las masas hasta un desprecio elitista por su bajo nivel intelectual y moral. Este artículo intenta dar cuenta de la forma como dicha relación se ha transformado históricamente desde el momento en que Marx les propuso a los filósofos una articulación consciente con las masas en su ejercicio revolucionario, que tenía que ver precisamente con la formación de la conciencia y su disposición para la lucha organizada.

Palabras clave: masas, teoría, praxis, revolución, autonomía, pensamiento crítico.

Abstract

In his famous theses on Feuerbach, written in 1845, Marx laid the foundations of a revolutionary commitment to philosophy: it should not be reduced any more to interpret the world in various ways but also shows the keys to its transformation. However, this transformation is not the work of the intellectuals but of the organized masses. Since then, at least in the Marxist current, a complex relationship has been established between the intellectuals and the masses: since the admiration of the latter by the revolutionary force of the masses to an elitist contempt for their low intellectual and moral level. This article attempts to account for the way in which this relationship has been historically transformed from the moment Marx proposed to the philosophers a conscious articulation with the masses in their revolutionary exercise, which had to do precisely with the formation of consciousness and its readiness for an organized struggle.

Keywords: masses, theory, praxis, revolution, autonomy, critical thinking.



INTRODUCCIÓN

A mediados del siglo XIX, en la crítica más certera que se haya hecho al pensamiento idealista, Marx acusaba a la filosofía de su tiempo de haberse contentado con interpretar de diversas maneras el mundo, cuando debía dirigirse más bien a su transformación. Sin este *telos*, el pensamiento terminaba siendo un ejercicio ocioso con el cual los filósofos hacían gala de su erudición personal y de su capacidad para moverse en medio del pensamiento lógico sistemático, sin que éste tuviera ningún efecto en la vida real, porque, desconectado de la praxis, el pensamiento ni siquiera podía dar cuenta de su propia verdad. Así lo expresa Marx en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach*: “Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento” (Marx y Engels 1975, p.666).

Aquí, sin embargo, está expresada solo la intencionalidad y el deber ser del pensamiento crítico. Otra cosa es establecer las condiciones que hagan posible el paso del pensamiento a la acción. La relación entre teoría y praxis es realmente compleja, empezando porque el ámbito del pensamiento ha sido separado del ámbito de la praxis mediante un proceso complejo y lento de división social del trabajo, en donde un grupo privilegiado terminó especializándose en la producción de ideas, mientras que el resto dedica su existencia a la reproducción de las condiciones materiales de existencia. Por tanto, el sujeto de la acción política no es directamente el sujeto que produce teóricamente, aquel que construye un discurso

mediante el cual se manifiesta una cierta interpretación del mundo. La separación entre trabajo material y trabajo intelectual es, de hecho, según Marx, una de las causas de la ideología, es decir, la consolidación de un conjunto de ideas, valores y aspiraciones que se supone legitiman y explican una sociedad histórica concreta cuando en realidad la enmascaran y, con ello, distorsionan las posibilidades que tienen las masas de comprender su propia existencia y las condiciones que la determinan. La clase dominante crea también su grupo de intelectuales y teóricos quienes, dispensados de las labores que tienen que ver inmediatamente con la subsistencia material, se dedican a reafirmar teóricamente las relaciones materiales y sociales dominantes como relaciones ideales.

La división del trabajo -dicen Marx y Engels en *Ideología alemana*, solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan trabajo físico y trabajo intelectual. Desde ese momento puede ya la conciencia imaginarse que es algo más y algo distinto de la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar nada real... con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad, de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. (Marx y Engels, 1975, p.32-33)

En este sentido, en términos de Marx por lo menos, teoría es mucho más que un conjunto de apreciaciones sobre el mundo y

la realidad, más que una serie de argumentos lógicamente contruidos y de leyes explicativas de fenómenos sociales. La teoría involucra sobre todo la conciencia social, que no es solo la conciencia del sujeto sobre el mundo sino sobre sí mismo, una conciencia que implica una disposición ética determinada y una orientación política de la praxis humana. Un sujeto o una clase cuya conciencia está en contradicción con sus condiciones de existencia y con las relaciones sociales en las que se encuentra inmerso es un sujeto

incapacitado para la acción transformadora, como acontece precisamente con las masas modernas. Es en estas condiciones en donde se rompe la relación inmediata entre teoría y praxis y emerge la necesaria mediación de los intelectuales revolucionarios. La tarea de los intelectuales y académicos revolucionarios es, según Marx, contribuir a la formación de una conciencia adecuada en las masas que les permita reconocer las estructuras de dominación en las cuales se hallan inmersas.

EL PUNTO DE PARTIDA

En *El Capital*, la obra fundamental de Marx, esta relación entre la praxis y la conciencia aparece ya complejizada por lo que Marx describe como fetichismo de la mercancía. Allí Marx muestra cómo el mundo de la mercancía aparece como una realidad misteriosa para los participantes en el proceso de producción, precisamente por la separación forzada que sufre el trabajador con respecto a los medios de producción y por la enajenación del producto de su trabajo. El carácter de mercancía que asumen los productos del trabajo humano en la sociedad capitalista proyecta ante los hombres el carácter social de su trabajo como si se tratara más bien del carácter material de esos productos; es decir, hace aparecer el valor de dichas mercancías como si fuera una cualidad material del objeto y no el resultado de la relación social que establecen los seres humanos en el proceso de producción, como si el intercambio de mercancías fuera realmente algo más que el intercambio de distintos trabajos realizados por distintos individuos. “Lo que aquí reviste -dice Marx-, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es

más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres”. (Marx, 1976, p.38).

Esta realidad fantasmagórica es resultado de una praxis alienada, como producto de la separación del trabajo (y por tanto del trabajador) con respecto a los medios de subsistencia, es decir, como resultado de la apropiación privada de los medios de producción por parte de la clase capitalista, lo que obliga a los trabajadores a vender su fuerza de trabajo como mercancía para subsistir. En esta relación social que se establece en el proceso de producción de mercancías se aliena también la conciencia del trabajador que no es capaz de percibir ya claramente la naturaleza social del mundo que él mismo ha construido mediante el trabajo enajenado, tal como lo expresa tempranamente Marx en sus *Manuscritos filosófico-económicos* de 1844, en donde muestra que, como resultado de la enajenación del trabajo, el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto ajeno, pues efectivamente le pertenece al capitalista. Este objeto, en la medida en que



pertenece al capitalista, domina de hecho al trabajador, pues se convierte en el capital que somete al trabajo en el proceso de producción: la mayor productividad del trabajador, en tanto lo que produce es mercancía para el capitalista, incrementa el poder que este último ejerce sobre el trabajador. “Esta relación (del trabajador con el producto de su trabajo) es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él (a pesar de ser el producto de su trabajo) que se le enfrenta con hostilidad” (Marx, 1993, p.114).

Si la responsable de este orden de injusticia es la apropiación privada sobre los medios de producción, la solución tiene que ser, desde luego, la transformación de las estructuras económicas y políticas de la sociedad que hacen imperar esta forma de propiedad¹. Tal transformación solo puede ser llevada a cabo por los mismos sujetos desposeídos hoy de los medios de subsistencia, para construir una sociedad en donde todos podamos disponer de dichos medios para ejercer nuestro trabajo y vivir con dignidad. No obstante, la conciencia alienada es incapaz de comprender esta estructura de dominación y mucho más de dar con las claves para su transformación radical. Solo el pensamiento crítico es capaz de penetrar esta fantasmagoría y descubrir las posibilidades que anidan en la propia sociedad capitalista y tienden a su superación. Es este pensamiento crítico el que debe animar la praxis revolucionaria, pero dada la división entre trabajo material y trabajo intelectual que caracteriza la sociedad capitalista, y dado que la transformación radical de las condiciones materiales de existencia solo puede realizarse mediante la acción de las masas proletarias, que no son dueñas inmediatamente de

esta conciencia crítica, la mediación de los intelectuales, como educadores y formadores, aparece como un momento indispensable en el proceso revolucionario. A eso se refería Marx cuando decía que la revolución se haría efectiva cuando la teoría (la conciencia crítica) lograra prender la chispa en las masas y convertirse en la fuerza material que las moviliza.

Marx dedicó la fuerza de su pensamiento crítico y todo su trabajo intelectual a desentrañar las formas de la dominación capitalista y a esclarecer la conciencia de las masas proletarias como condición para que estas pudieran encarnar una verdadera praxis revolucionaria, emanciparse y transformar mediante su acción colectiva el mundo de explotación y opresión en el que vivían. Estaba convencido, además, de que la transformación radical del capitalismo en una sociedad justa solo sería posible a partir del momento en que sus estructuras económicas y políticas fueran experimentadas por las masas como un poder “insostenible”, un poder contra el que hay que sublevarse. Esta experiencia hace alusión directamente a la conciencia de las masas: la ideología tiene como función lograr que estas estructuras de dominación se experimenten como algo natural, que las masas se sometan a dicho poder de forma voluntaria. Los intelectuales revolucionarios tienen la misión de despertar esta conciencia de tal manera que las masas consideren intolerable e indigna tal dominación sobre ellas, al mismo tiempo que se hacen conscientes de su propia fuerza para revolucionarse.

Todos sus escritos, al menos desde 1844, cuando conoció el ensayo de Engels sobre la *Condición de la clase obrera en Inglaterra* (Engels, 1976), tuvieron como destinatarios a los trabajadores. El mismo Marx

se asombraría hoy de ver cómo ha crecido su audiencia en el ámbito académico y universitario, mientras se le ignora o se le recita mecánicamente en el mundo del proletariado. En su tiempo, sus escritos se debatían abiertamente en las organizaciones obreras y permanecían prácticamente ignorados por los economistas y filósofos académicos. De hecho, uno de sus primeros escritos sobre el funcionamiento de la sociedad capitalista y su esencia explotadora, publicado en 1847 bajo el título *Trabajo asalariado y capital* (Marx, 1977), fue el resultado de una serie de conferencias realizadas para la Asociación de Obreros Alemanes en Bruselas y reproducida después ante la asociación de Trabajadores de Colonia. En el mismo sentido, su texto *Miseria de la Filosofía* (Marx, 1999) se desarrolló como una polémica con el teórico más influyente del movimiento obrero francés, Josef Proudhon. Desde luego, su texto más emblemático de este periodo, escrito en compañía de Engels, fue un texto de agitación a la clase obrera europea, encomendado por la Liga Comunista y publicado bajo el título de *Manifiesto comunista* (Marx y Engels, 2010); este texto se ha convertido en el mejor ejemplo de literatura revolucionaria en la época moderna.

Marx no solo se dedicó a escribir para la clase obrera, sino que se propuso contribuir en su organización y a este propósito respondieron siempre sus escritos, como en el caso ya señalado del *Manifiesto Comunista*, que respondía a la necesidad de agitación ya sentida en la Liga de los Comunistas, desde donde el propio Marx adelantaba sus tareas organizativas².

Marx fue consecuente en su actividad intelectual con la consigna lanzada en la tesis 11 sobre Feuerbach. Su propósito fundamental era la organización de la clase obrera

y la construcción de una conciencia teórica que iluminara su acción política. Pero no se comportaba como un intelectual que, desde afuera, produce teoría para iluminar al movimiento proletario, sino como un integrante más del movimiento proletario que en su labor organizativa enfrenta de forma permanente problemas teóricos que limitan la acción política revolucionaria.

Por eso, ante el fracaso de las revoluciones obreras en la Europa de 1848, Marx se concentró en su trabajo teórico que daría a luz su producción intelectual más destacada en el análisis de las estructuras de dominación y explotación capitalista: *El Capital* (Marx, 1976). Y no lo hizo como un derrotado que se refugia en la teoría ante la incapacidad de salida en la praxis, sino como respuesta ante las deficiencias teóricas de la clase obrera a la que él mismo se había integrado. Marx aseguraba en uno de sus escritos periodísticos lo siguiente: “La liberación de la clase obrera tiene que ser obra de la propia clase obrera. No podemos, por lo tanto, marchar juntos con personas que abiertamente afirman que los obreros son demasiado incultos para liberarse por sí mismos y que solo a partir de arriba tienen que ser liberados, por grandes y pequeños burgueses benefactores” (Marx, 1979, p.153). En este sentido, él se integraba a las luchas y vivía las afugias del proletariado: de esas luchas y afugias se nutría su producción teórica. Su obra, por más que hoy nos parezca compleja y circule esencialmente en los círculos académicos, siempre tuvo como propósito convertirse en fuerza material de la clase obrera. Por esa misma razón, el mismo Marx celebraba como la mejor recompensa a su trabajo, años después de la publicación de *El Capital*, la rápida acogida que este había tenido por parte de la clase trabajadora.



DESPRECIO POR LAS MASAS

El siglo XIX fue el que vio nacer a las masas hablando en forma estricta. También vio nacer el desprecio de los intelectuales hacia ella, en aras de su propia diferenciación y exigencia de reconocimiento como espíritus superiores³. Un sugestivo estudio de John Carey (Carey, 2009) titulado *Los intelectuales y las masas: orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria* y publicado en 1992, aborda las reacciones de un grupo representativo de intelectuales europeos ante el espectacular crecimiento de las masas desde finales del siglo XIX hasta los albores de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Allí, el término de masa no dejaba de ser una denominación despectiva para contrastarlo con los individuos cultivados que no se incorporaban a ella. Uno de los puntos más altos que alcanzaría este desprecio por las masas, en lo que Carey denomina “elitismo antiliberal”, puede reconocerse en la publicación, en 1930, de *La rebelión de las masas* (Ortega y Gasset, 2013), donde el autor, aparte de señalar la caída moral que representan las masas para la sociedad, advierte sobre el peligro de que estas llegaran a gobernar de acuerdo con el sueño de las democracias liberales.

Nietzsche puede contarse como uno de los precursores de este sentimiento que empuja al desprecio a las masas, él prefiere, ante el ideal igualitarista que anima las democracias, el ideal aristocrático de una “voluntad de poder”. Muy cercano a esta aristocrática voluntad de poder se ubica D.H Lawrence, quien en su *Fantasia of the Unconscious*, publicada en 1922, reconocía que hay momentos de la historia en que “los

seres humanos debían morir por millones” (Ruiz-Manjón, 2009), lo cual le resultaba entonces “menos terrible que la caída de una hoja en otoño”. En ese sentido, no deja de ser paradójico que los hechos posteriores realizados en las cámaras de gas para asesinar judíos por montones parecieran responder a su famosa consigna de “tres urras por los inventores del gas tóxico”. Anterior a los planteamientos de Lawrence, encontramos el estudio publicado por Gustav LeBon en 1895, *Psicología de masas* (2018), en donde las masas son tratadas como mujeres emotivas y fácilmente manipulables.

Muy lejos están las anteriores percepciones de la conmiseración con la que Engels observa a las masas obreras de Inglaterra a mediados del siglo XIX y del sentimiento optimista de Marx frente al poder de la clase obrera agrupada como una gran masa revolucionaria. No obstante, que esta intelectualidad burguesa expresara abiertamente su desprecio por las masas no debe sorprender en la medida en que el poder de la burguesía se sustenta ideológicamente en su supuesta superioridad moral e intelectual (no solo económica) sobre las masas. Lo preocupante es observar cómo, desde otro espectro político e ideológico, los intelectuales herederos del impulso revolucionario marxista también participan, de alguna manera, sino del desprecio por las masas, de su desconfianza ante cualquier acción emprendida por ellas. Esto no ocurre sin cierta razón, pues no se puede pasar por alto la forma cómo los gobiernos fascistas de la primera mitad del siglo XX que se impusieron en varios países de Europa lo hicieron con la complacencia y

entusiasmo de las masas, entre ellas, las masas obreras. El mismo partido socialdemócrata alemán empujó sus bases obreras a la guerra interimperial y nacionalista de 1914, con un nacionalismo que se convirtió después de la derrota en el caldo de cultivo para el ascenso posterior del fascismo de Hitler.

Esta realidad es la que está en la base de lo que Perry Anderson denomina marxismo occidental. Anderson agrupa bajo esta denominación a un grupo heterogéneo de pensadores marxistas de la Europa occidental después de la primera guerra mundial (1914-1918), cuya característica es oponerse al marxismo dogmático y propagandístico impulsado por el estalinismo en el área de influencia de la Unión Soviética. En el inicio del marxismo occidental se destacan Georg Lukács y Karl Korsch, quienes retomaron las fuentes hegelianas del marxismo para rescatarlo del positivismo cientificista en que se había hundido el llamado marxismo oficial de corte soviético. El trabajo del primero, titulado *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1984), puede considerarse como la obra inaugural de este marxismo occidental. No obstante, sería la Escuela de Frankfurt la que se destacaría como representante de dicho marxismo en años posteriores y durante un periodo que se prolongó más allá de los años 70 del siglo pasado, con lo que bautizó como teoría crítica de la sociedad.

Lo que se conoce como la Escuela de Frankfurt nació en 1923, como un centro de estudios marxistas, tras un encuentro académico en el que participó incluso Georg Lukács, entre otros intelectuales de izquierda. Posteriormente, se adhirió a la facultad de filosofía de la Universidad de Frankfurt con el nombre de Instituto de Investigación Social y funcionó durante el resto de la dé-

cada del 20 bajo la dirección de Karl Grünberg, dedicado fundamentalmente a rescatar los materiales todavía no publicados de Marx, como *Ideología alemana* y los *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*. En 1930, tras el retiro de Grünberg por enfermedad, la dirección del Instituto fue asumida por Max Horkheimer, quien le imprimió nuevos bríos y nuevo rumbo⁴.

En su conferencia inaugural como director del Instituto, en 1931, Horkheimer asume como tarea de la filosofía social combatir de frente el positivismo reinante no solo en la filosofía, sino en el conjunto de las ciencias sociales. Esta actitud debía superarse, según Horkheimer, mediante la interpenetración entre la teoría filosófica y la praxis científica especializada. Con ello, la filosofía lograba integrar diversos conceptos de la realidad que, de hecho, se refieren a diferentes áreas del conocimiento y esferas de la vida, es decir, a diversas disciplinas científicas que observan un mismo objeto de diversas maneras. Así pues, el objetivo último de la filosofía social⁵ sería, según Horkheimer:

La interpretación filosófica del destino de los hombres, en la medida en que no son meros individuos, sino miembros de una comunidad. Por tanto, se interesa ante todo por aquellos fenómenos que solo pueden ser comprendidos en el contexto de la vida social de los hombres, esto es, por el estado, el derecho, la economía, la religión, o dicho brevemente, por la completa cultura material y espiritual de la humanidad. (Horkheimer, s.f.)⁶

Y esto solo lo puede alcanzar mediante una interpenetración dialéctica con la praxis científica desarrollada en las diversas áreas de las ciencias sociales.

Como vemos, sigue estando la relación dialéctica entre teoría y praxis que enunciara



Marx en su tesis 11 sobre Feuerbach, pero la noción de praxis no se refiere ya a la acción política de las masas que pretenden transformar el mundo, sino a la praxis del intelectual que pretende comprender el mundo. Esto ya hace alusión a una cierta división del trabajo social entre los intelectuales y los actores políticos concretamente dichos. En *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, su ensayo programático de 1937, Horkheimer establece la diferencia entre estas dos formas de hacer teoría social de acuerdo con su función social. La primera pretende, de alguna manera, desconocer esa función social y se asume como neutral, cuando de hecho su función social es contribuir al sostenimiento y fortalecimiento del orden establecido⁷; la teoría crítica, en tanto que crítica, asume la conciencia de su función social cuyo *telos* se orienta a la praxis transformadora del mundo existente. El interés de la teoría crítica de la sociedad, según Horkheimer, es instaurar “un estado de cosas racional” (Horkheimer, 2003, p.232).

No obstante, la teoría crítica tiene también conciencia de su distancia frente a las masas, y esto en un doble sentido. Primero, en que el trabajo del intelectual, inclusive el intelectual crítico, se inscribe en un marco histórico que determina una cierta división histórica del trabajo, no se debe romper por decreto, sino comprender y aprovechar en sus posibilidades. Y es que, ante la complejidad que ha asumido la sociedad del capital monopolista y del Estado autoritario, la realidad social ya no puede ser comprendida de forma directa y sin un complejo esfuerzo teórico por los individuos que, además, se han descualificado en su proceso creciente de masificación, fenómeno que se evidencia inclusive en las masas obreras. La sociedad no es transparente para su conocimiento,

precisamente porque se ha configurado por la dinámica de unos intereses particulares y antagónicos, donde los intereses de los dominadores se presentan a sí mismos como los intereses de la humanidad⁸. De ahí que sea necesaria esta división del trabajo, donde el intelectual crítico asume el esfuerzo teórico para desvelar la dinámica y los mecanismos mediante los cuales se refuerza la dominación de clase y la devaluación del sujeto, al tiempo que desvela también las posibilidades de superación de dicha situación. Las herramientas para ello no pueden encontrarse en la teoría tradicional, en tanto esta es absolutamente pragmática, es decir, pretende precisamente ser útil a dicha sociedad. Los intelectuales que aspiran a la superación del orden de cosas existentes tienen que valerse de la teoría crítica en la medida en que su trabajo teórico no pretende una adaptación exitosa a las condiciones sociales existentes, sino justamente su transformación radical.

No obstante, y este es el segundo aspecto, Horkheimer no pierde de vista que la praxis transformadora que esa teoría debe informar está a cargo de las masas trabajadoras. Según él, en una sociedad dividida en clases con intereses antagónicos, irracional por definición, el punto de vista orientado a la emancipación y, por tanto, a la construcción de un orden social racional, corresponde a los intereses concretos del proletariado, que son los que experimentan en carne propia la irracionalidad de la sociedad⁹. El problema es que en esta sociedad poco transparente para los sujetos, donde los individuos tienen cada vez menos capacidad de comprensión de su propia situación y de la dinámica de la totalidad social, los proletarios mismos son poco conscientes de sus propios intereses, hasta el punto que terminan asumiendo, muchas veces, como suyos los in-

tereses de las clases privilegiadas, aquellos que los mantienen precisamente sometidos a una lógica de acumulación que se sostiene sobre la explotación y el sufrimiento de los trabajadores. De ahí que la situación de opresión permanente que vive el proletariado no constituya de inmediato una garantía de conocimiento verdadero:

Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como la continuidad y aumento de la miseria y la injusticia, la diferenciación de su estructura social, que también es estimulada por los sectores dominantes, y la oposición entre intereses personales e intereses de clase, que solo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa conciencia se imponga de un modo inmediato. (Horkheimer, 2003, p.245-246)

Por eso, asegura Horkheimer, aquel intelectual que no se atreva a confrontar al proletariado, poco puede contribuir al fortalecimiento de su lucha, incluso, en nombre de sus propios intereses de clase y, por ende, también en nombre de los verdaderos intereses de la sociedad en su conjunto, poco podría contribuir. La suya tiene que ser una posición crítica, incluso frente a los sentimientos de la masa; si extrajera de estos sentimientos su orientación intelectual terminaría cayendo en una dependencia poco racional frente a lo establecido.

El intelectual que se limita a proclamar en actitud de extasiada veneración la fuerza creadora del proletariado, contentándose con adaptarse a él y glorificarlo, pasa por alto el hecho de que la renuncia al esfuerzo teórico -esfuerzo que él elude con la pasividad de su pensamiento-- o la negativa a un eventual enfrentamiento con las masas- a la que podría llevarlo su propio pensamiento- vuelven a esas masas más ciegas y más débiles de lo que deberían ser. (Horkheimer, 2003, p.246)

En esto hay que anotar que el propio pensamiento crítico, según lo ve Horkheimer, es un elemento propulsor del desarrollo de la conciencia de las masas obreras, pero solo a condición de que no se subordine a su situación psicológica, confiado en su fuerza revolucionaria; solo así puede configurarse como fuerza transformadora de la clase. En este caso, Horkheimer entiende la formulación de teorías para la acción por parte del pensador crítico y el sujeto de esta acción, o sea el proletariado, serían asuntos aparte, aunque articulados en una unidad dialéctica como clase dominada a condición de que los primeros no se subordinen pasivamente al sentimiento de las masas obreras.

El proceso de confrontación crítica entre los sectores avanzados de la clase social y los individuos que declaran la verdad acerca de ella, así como entre estos sectores más avanzados, junto con sus teóricos, y el resto de la clase, debe ser entendido como un proceso de acción recíproca en el cual la conciencia desarrolla, al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras, sus fuerzas propulsoras, disciplinantes y agresivas. El vigor de dicho proceso se manifiesta en la constante posibilidad de tensión entre el teórico y la clase a la que se refiere su pensar. La unidad de las fuerzas sociales de las que se espera la liberación es al mismo tiempo -en el sentido de Hegel- su diferencia: solo existe como conflicto, que amenaza constantemente a los sujetos comprendidos en él. Esto se hace evidente en la persona del teórico: su crítica es agresiva, no solo frente a los apologistas conscientes de lo establecido, sino en la misma medida frente a tendencias discrepantes, conformistas o utopistas dentro de sus propias filas. (Horkheimer, 2003, p.247)

El trabajo intelectual y teórico del pensador crítico puede ponerlo -y generalmente lo pone- en oposición a las opiniones co-



munes dentro del proletariado. Sin la posibilidad de este conflicto ni siquiera sería necesaria la teoría, porque supondría que el sentido común de la clase oprimida sería suficiente para la comprensión de la sociedad y para evidenciar las pautas de acción. Pero es ese sentido común el que ha sido ocluido por la sociedad antagónica al imponer la ideología de la clase dominante como representante del interés general; dicha oclusión es la que niega la posibilidad de una comprensión espontánea de la sociedad y de las posibilidades de acción verdaderamente revolucionarias dentro de ella. Por eso, la misión del teórico, tal y como la entiende Horkheimer, “es reducir la discrepancia entre su comprensión y la de la humanidad oprimida para la cual él piensa” (Horkheimer, 2003, p.252). Eso implica que el intelectual debe sobrevolar por encima de la clase, pero a la vez elevar la comprensión que esta tiene de sí misma y de su mundo. Este compromiso del intelectual debiera llevar a pensar en un trabajo que va más allá de la producción teórica y que pone al pensador en relación con esa masa de la humanidad que debe elevar su conciencia al nivel alcanzado por este. Ello hace pensar en estrategias pedagógicas y educativas diseñadas por el intelectual para dinamizar la apropiación de las masas de una conciencia teórica, pero la reflexión en Horkheimer no avanza hacia esta necesidad. Simplemente se conforma con reconocer la necesidad histórica de la división del trabajo, dentro de la propia clase oprimida, entre el trabajo teórico-intelectual y la acción política de las masas, sin desentrañar las posibilidades de una articulación creativa. Eso no implica neutralidad del intelectual, pero su reflexión tampoco va más allá de la identidad de intereses entre la masa proletaria y los intelectuales críticos.

La vanguardia -dice- necesita la perspicacia en la lucha política, no la información académica acerca de su pretendida posición. Precisamente en un momento en el que, en Europa, las fuerzas liberadoras están desorientadas y tratan de reorganizarse; en el que todo depende de matices dentro de sus propios movimientos; en el que la indiferencia frente al contenido determinado, surgida de la derrota, de la desesperación y de una burocracia corrupta, amenaza con destruir toda espontaneidad, experiencia y conocimiento en las masas, a pesar del heroísmo de algunos individuos, la concepción extrapartidaria y por lo tanto abstracta de la *intelligentsia* implica una forma de abordar los problemas que, sencillamente, encubre las cuestiones decisivas. (Horkheimer, 2003, p.253-254)

La acción transformadora se orienta hacia la construcción de una comunidad de hombres libres, como es posible en las circunstancias históricas concretas y con los medios técnicos disponibles para la sociedad en esas condiciones concretas. A ese ideal históricamente determinado deben mantenerse fieles tanto la masa proletaria como los intelectuales críticos, a pesar de los cambios en las posibilidades y medios técnicos disponibles en cada momento histórico. En este sentido, destaca Horkheimer, el contenido teórico de dicha comunidad futura y las tendencias que apuntan a la emergencia posible de una sociedad racional no le son impuestos ni al intelectual ni a la masa por fuera del pensar crítico, sino que, al contrario, es el mismo sujeto que quiere construir una realidad mejor quien lo concibe. Esto implica que el pensar crítico tiene algo común con la fantasía en la medida en que una imagen de futuro ideal, que surge precisamente de una comprensión profunda del presente, determina ciertos pensamientos y acciones en función de la realización de dicho ideal, aún en los momentos en que las circunstan-

cias parecen descartar dicho ideal y poner en duda su cumplimiento (Horkheimer, 2003, p.251). Esto implica, entre otras cosas, que la teoría crítica debe avanzar en el desvelamiento de la irracionalidad de la sociedad antagónica, cuyas contradicciones se renuevan cada día, aunque el sujeto encargado de llevar a la práctica dicho conocimiento y convertirlo en fuerza revolucionaria, es decir, el proletariado, no esté en condiciones de hacerlo.

De hecho, ya en este escrito de 1937 se advierte la sospecha de Horkheimer de que la masa del proletariado, en su constitución subjetiva, no esté en capacidad de encarnar la teoría crítica y convertirla en praxis revolucionaria. Es más, el propio proletariado, que para entonces había terminado por adaptarse a las condiciones sociales reinantes, se había vuelto, en este proceso de adaptación, hostil al pensamiento crítico, lo cual se expresaba en un desprecio profundo por la teoría. Así lo expresa Horkheimer:

La hostilidad contra lo teórico en general, reinante hoy en la vida pública, apunta en verdad a la actividad transformadora ligada con el pensar crítico. Este despierta resistencias en el mismo momento en que ya no se limita a comprobar y a ordenar según categorías, en lo posible neutrales, es decir indispensables para la praxis de vida dentro de las formas dadas. En una considerable mayoría de los sometidos se abre camino el temor inconsciente de que el pensamiento teórico pueda hacer aparecer equivocada y superflua esa adaptación a la realidad, como conseguida con tanto esfuerzo; y, por otro lado, entre los beneficiarios de la situación cunde la sospecha contra cualquier autonomía intelectual. (Horkheimer, 2003, p.262)

Horkheimer reconoce que, efectivamente, la superación de esta forma de or-

ganización irracional de la sociedad exige que, primero, la humanidad se constituya en sujeto consciente. Para ello, la teoría crítica debe servir de faro a aquella clase que vive en carne propia los efectos de dicha organización irracional. No obstante, cuando esta misma clase se vuelve hostil al pensamiento crítico llegamos a una situación aporética. Por eso, Horkheimer concluye en este ensayo que no existe realmente una clase social que pueda legitimar con su consenso el desarrollo de la teoría crítica:

En las circunstancias actuales [1937], la conciencia de cualquier clase social puede volverse ideológicamente limitada y corrupta, aun cuando por su situación ella esté orientada hacia la verdad. La teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. (Horkheimer, 2003, p.270)

Aquí se hace evidente el divorcio entre el ejercicio intelectual de la teoría crítica y el sujeto que habría de llevar a la acción dicho contenido teórico. Tal posición se radicaliza en Horkheimer a partir de los años 40, sobre todo después de la publicación en 1944 de *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1998), el libro que escribe en colaboración con Theodor Adorno. La particularidad de este trabajo es que se escribe bajo el impacto, ya no solo del avance del fascismo en Europa, sino de toda la catástrofe que significó la Segunda Guerra Mundial y el despliegue tecnológico en favor de la barbarie¹⁰. Allí queda claro que el desarrollo de la razón instrumental ha logrado no solo una



instrumentalización de la naturaleza y de los hombres, sino que, a través de la industria cultural y otras instancias institucionales, ha roto cualquier posibilidad de solidaridad de clase dentro del proletariado mismo, al llevar a cabo un proceso de individuación en donde cada individuo ha sido reducido apenas a una simple cifra de la masa amorfa y aconductada. En ese sentido, no le queda otro camino a la teoría crítica que avocarse a la crítica de la razón instrumental como causa de toda la irracionalidad social, sin esperanzas de que dicha crítica pueda encontrar arraigo en un sujeto revolucionario concreto. La sociedad se entiende a partir de entonces como una sociedad de masas, cuya industria cultural y demás instituciones “nivela e iguala todo lo que sobresale de algún modo” (Adorno, 1997, p.282). En esta nivelación se realiza la aniquilación del individuo, su capacidad de pensamiento autónomo, con lo cual ya no puede esperarse que los colectivos integrados por estos individuos puedan representar una verdadera fuerza revolucionaria de cuyo accionar emerja una sociedad mejor y más racional. La clase se ha disuelto en la masa. De esta manera, según comenta Jorge Yakushi, el hilo conductor de este análisis, en términos de una filosofía negativa de la historia, “ya no era el conflicto de clases como en las teorías marxianas, sino las contradicciones que surgían por haber optado por un tipo de razón instrumental” (Yakushi, 2012). Por su parte, Javier Roberto Suárez recalca la forma como, en *Dialéctica de la Ilustración* y en las obras posteriores de Horkheimer y Adorno, el análisis de la lucha de clases cede su lugar al análisis del desarrollo de la racionalidad instrumental como una “patología de la razón” que hay que resolver mediante la autocrítica de la Ilustración que la obligue a regresar a su

concepción original de razón objetiva o razón con arreglo a valores como la llamara Max Weber. Horkheimer y Adorno consideraron que la configuración irracional de la sociedad moderna era también el resultado del tipo de racionalidad desarrollado por la Ilustración. “Y por eso -explica Suárez- era necesario corregir la actitud optimista de la crítica con una concepción pesimista que traía en sí misma la irracionalidad” (Suárez González, 2013, p.150). De esta manera, la idea de una “sociedad emancipada”, tal y como había sido considerada en la primera etapa de la teoría crítica, cedió el paso a la exigencia de una actitud crítica de la razón frente a sí misma. Esto implicaba, en términos de Horkheimer, “una crítica radical de la razón histórica”.

La desconfianza con respecto a la posibilidad de una acción revolucionaria por parte de las masas proletarias, expresada inicialmente por Horkheimer, es radicalizada por Adorno en las obras posteriores a *Dialéctica de la Ilustración*. Asistido por una lectura particular del psicoanálisis freudiano, Adorno advierte que en una sociedad de capitalismo monopólico, donde la burocracia estatal ha crecido enormemente y administra hasta los espacios más íntimos de la vida individual (una burocracia replicada por los mismos sindicatos) y donde el mercado penetra hasta el alma misma del individuo a través de la industria cultural, el individuo definitivamente ha perdido importancia como actor independiente. Ni siquiera puede actuar en concordancia con sus propios intereses, aún cuando es consciente de ellos; todo eso se hace evidente en la irracionalidad de las masas plasmada en actitudes como las del antisemitismo promovido por el nazismo. Estas conductas solo pueden ser comprendidas a la luz de una psicología de lo social¹¹.

Adorno lleva la tensión entre el quehacer teórico de los intelectuales críticos y la praxis de las masas proletarias en su debate sobre la concepción clásica de la dialéctica entre teoría y praxis. El combate de Adorno, tanto en el plano teórico como en el político, fue por defender la autonomía de la teoría frente a la práctica, en un intento por restablecer la dialéctica entre ambas. De ahí su insistencia en que la razón reflexionara sobre sí misma. Esto, en el contexto de una sociedad que ha configurado, a partir de sus estructuras y dinámicas, las formas de conciencia y percepción de los individuos, con lo cual estos han quedado presos en sus redes, incapaces, hasta cierto punto, de percibir su propia opresión y, en todo caso, incapaces de concebir otro tipo de organización social que potencie el desarrollo de un sujeto libre y dueño de su destino¹².

Dado que la praxis ciega es el resultado de la ausencia de un sujeto autónomo, Adorno explora las posibilidades de constituir, en este contexto de ofuscación total, un sujeto capaz de una resistencia concreta frente a la presión del sistema, y, desde dicha resistencia, avanzar en la construcción de las condiciones adecuadas para la acción política transformadora. Tal posibilidad, sin embargo, solo se presenta mediante una reconstrucción de la racionalidad occidental, que desde su formación ha derivado en una razón instrumental, en un pensamiento identificador, guiados por el impulso de dominación.

De ahí justamente la insistencia de Adorno en pedir un respiro en favor de la teoría a la praxis ciega, cosificada, que sueña transformar al mundo y al sujeto confrontando de frente al sistema y con su misma actitud y herramientas. Lo que logra dicha praxis, según Adorno, es reproducir el mun-

do cosificado y la impotencia de un sujeto que aún no es sujeto. Solo la teoría, cuando se aplica a fondo y tiene autonomía inmediata frente a la praxis puede descubrir una forma más elevada de la praxis, que en vez de empujar el mundo hacia el desastre lo redireccione hacia la libertad.

Sin embargo, sucede que, por un lado, los proyectos políticos de izquierda, al hipostasiar la praxis en contra de la teoría, están ignorando las condiciones sociales concretas en las que determinadas acciones políticas pueden allanar el camino hacia la verdadera emancipación o reforzar el dominio social sobre los individuos concretos. Por otro lado, del análisis que realiza Adorno y, en general, de toda la teoría crítica de las condiciones sociales concretas, de las relaciones estructurales, de las tendencias y las relaciones de poder, parece desprenderse que la sociedad actual, configurada como sistema totalitario, no ofrece muchas posibilidades para una acción política que pueda lograr una transformación inmediata de las estructuras sociales y sus relaciones de poder. Por eso, Adorno se negó todo el tiempo a una utilización instrumental de su teoría, lo que lo puso en confrontación directa con el movimiento estudiantil alemán de finales de los años 60.

En realidad, la confrontación del movimiento estudiantil no fue solo con Adorno; de hecho, las relaciones entre el movimiento estudiantil y la teoría crítica en general fueron bastante ambiguas y conflictivas¹³. No obstante, con Adorno alcanzaron el umbral del antagonismo cuando los estudiantes se tomaron las instalaciones del Instituto de Investigación Social que el dirigía, y este llamó a la policía para que desalojaran. A partir de ese momento, la idea que se difundía



de Adorno era que se había acomodado en el confort de la vida intelectual sin ningún compromiso real con los procesos de transformación social, aunque su teoría decía estar interesada justo en esto. De hecho, en el primer aniversario de su muerte, Hans-Jürgen Krahl, estudiante de doctorado de Adorno en tiempos de la revuelta, escribía un pequeño ensayo para evidenciar lo que él llamaba “La contradicción Política de la teoría Crítica de Adorno”: Según Krahl, el miedo progresivo ante la pervivencia del fascismo en las sociedades democráticas no le permitía a Adorno considerar como probable ninguna praxis posible. Así, para Adorno, cualquier acción socialista de izquierda lo que conseguiría sería liberar el potencial del terror fascista de derecha. Con eso denunciaba a priori cualquier praxis como ciego activismo y boicoteaba la posibilidad de crítica política. Así borraba la diferencia entre una praxis prerrevolucionaria que, en principio, podía ser correcta y las desviaciones que esta praxis podía sufrir en los movimientos revolucionarios incipientes¹⁴.

En realidad, Adorno estaba de acuerdo con las reclamaciones de los estudiantes, que eran justas y necesarias¹⁵. El *quid* de la confrontación estaba en las aspiraciones del movimiento y la forma de praxis desarrollada. Por la fuerza que logró el movimiento estudiantil en el escenario de la confrontación política abierta, llegó a ilusionarse con encarnar el sujeto de transformación histórica ante la forma diluida de la clase obrera, y a confiar en que su propia fuerza, y solo ella, era suficiente para jalonar un proceso radical de transformación de las estructuras sociales hacia la construcción de un país socialista.

Adorno se negaba a apoyar al movimiento estudiantil, ante todo porque estaba

convencido de la imposibilidad de que lograra los objetivos que se proponía. Ante la situación de dominio casi total del todo social, que había dado pruebas de su violencia rotunda en el fascismo con el holocausto, pero también en la utilización de bombas nucleares para acabar con ciudades enteras en nombre de una paz definitiva, era una ilusión desesperada querer combatirlo de frente apelando a su misma violencia. En este comportamiento no había un análisis objetivo de las condiciones sociales, que implicaba no solo el análisis de las injusticias que había que combatir sino la configuración del dominio y sus posibilidades de confrontación.

Aquella praxis ciega y rabiosa era justamente el prototipo de una praxis cosificada que se niega por principio a dejarse iluminar por la teoría. Esta praxis asumía, de la mano de una conciencia falsa, una figura deformada que la convertía en instrumento inconsciente de reproducción del sistema, incluso allí donde conscientemente creía moverse por el impulso de transformación¹⁶. En todo caso, en aquellos acontecimientos quedaron cifradas de una manera casi definitiva las relaciones entre la teoría y la praxis revolucionarias, en las que se había roto la articulación entre una masa que pretendía realizar la revolución por la mera fuerza de voluntad y una teoría que no encontraba los canales adecuados para encender la chispa de la revolución en esas masas a través del despliegue de una conciencia crítica y, sobre todo, autocrítica.

Al defender la autonomía de la teoría en relación con la praxis como una ratificación y justificación de la división del trabajo que hace encarnar a cada una en un sujeto distinto, Adorno refuerza la posición de Hor-

kheimer expuesta más arriba. En este sentido, el ejercicio teórico de los intelectuales se lleva a cabo básicamente en el escenario académico, con poco contacto con aquellas masas que habrían de encarnar la conciencia teórica en su acción política. Si bien las investigaciones de Adorno y de toda la teoría crítica dan cuenta de la situación de las masas, sus escritos y su ejercicio intelectual en general no están orientados a la autocomprensión de dichas masas, sino que se mueve en el estrecho marco de la comunidad académica. Esta situación, desde luego, no es

el resultado del desdén de los intelectuales frente a las masas, sino la expresión de las condiciones objetivas de dichas masas y la cerrazón del contexto para una articulación concreta entre los intelectuales y las masas. Hay que leer la misma falta de interés de los intelectuales por la formación y organización de las masas como expresión de las condiciones objetivas en que había quedado el movimiento proletario después de las derrotas de principios de siglo y tras el ascenso del fascismo y la sociedad de consumo.

LA DERIVA GRAMSCIANA

Otra fue la posición del italiano Antonio Gramsci quien, confinado en la cárcel por el régimen de Mussolini desde 1928, avanzó en la reflexión a propósito de la unidad dialéctica que proponía Marx entre teoría y praxis. Como Adorno, Gramsci reconocía que la separación entre teoría y praxis era una variante histórica de la división del trabajo y que, por tanto, no se podía simplemente revocar por decreto. A diferencia de Adorno, sin embargo, Gramsci insistía en la necesidad de conectar el trabajo de los intelectuales de izquierda con las masas a través de su labor educativa y organizativa¹⁷, precisamente como la posibilidad de redimir a estas masas del bajo nivel intelectual y moral en el que las había hundido el fascismo.

Según Gramsci, la intelectualidad burguesa había jugado un papel fundamental en las revoluciones europeas de los siglos XVII y XVIII, particularmente en la Revolución Francesa, donde había conquistado una hegemonía cultural (lo que incluye el posicionamiento de sus valores éticos, estéticos y políticos). Como dice Osvaldo Calello, “los

acontecimientos revolucionarios que terminaron con el viejo régimen fueron precedidos por un cambio de orientación ideológica y moral de una mayoría decisiva de la sociedad” (Calello, 2003). Esta mayoría actuaba bajo la dirección hegemónica de la burguesía. En correspondencia, la intelectualidad proletaria debía, antes de tomar el poder, conquistar la hegemonía cultural y moral en la sociedad civil de tal manera que las masas encarnaran esos nuevos valores y actitudes que darían vida a la nueva sociedad. Justo esos valores y actitudes eran el espíritu para un proceso revolucionario, es decir, para un proceso radical de transformación de la sociedad existente, tal como lo había anunciado Marx.

La posición de Gramsci marca una distancia fundamental con el economicismo del marxismo de su tiempo. En general, los marxistas ponían su fe en el derrumbe inminentemente del capitalismo a causa de sus propias contradicciones económicas, de lo cual el fascismo, como reacción del capitalismo ante la crisis, era su más notable



manifestación. Suponían, además, que la crisis no solo desorganizaba al enemigo capitalista, sino que organizaba de manera casi automática a la clase obrera. Gramsci, por el contrario, ponía su énfasis en la constitución del sujeto colectivo que se estaba formando en el contexto fascista y llamaba la atención sobre la tarea del intelectual de izquierda para contribuir en la formación del sujeto revolucionario en el seno de la sociedad civil, promoviendo valores, ideales, aspiraciones y actitudes que permitieran una resistencia efectiva no solo al fascismo, sino al mundo capitalista que empezaba a naturalizarse, precisamente como resultado de la reacción burguesa contra el fascismo.

Para dar cuenta de la relación entre los intelectuales y las masas, Gramsci empieza planteando la cuestión de si los intelectuales son, tal como ellos mismos se presentan en la sociedad burguesa, un grupo autónomo e independiente del resto de la sociedad. Según el autor, lo que ocurre es que cada grupo social cuenta con sus propios intelectuales orgánicos y les asigna una categoría específica¹⁸. Lo que puede observarse es que estas categorías son históricas y que, por tanto, lo que la sociedad burguesa entiende por grupo intelectual es muy distinto a lo que se ha definido en otras épocas y en otras formaciones sociales. La nota clásica que desarrolla Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel* reza lo siguiente:

Cada grupo social, al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función en el campo económico: el empresario capitalista crea consigo al economista, el científico de la economía política. Por otra parte, está el hecho de

que cada empresario es también un intelectual, no solo en el campo económico en sentido estricto, sino también en otros campos, al menos en aquellos más cercanos a la producción económica (debe ser un organizador de masas de hombres, debe ser un organizador de la “confianza” de los ahorradores en su empresa, de los compradores en sus mercancías, etc.); si no todos los empresarios, al menos una élite de ellos debe poseer una capacidad técnica (de orden intelectual) de organizador de la sociedad en general, en todo su complejo organismo de servicios hasta el Estado, para tener las condiciones más favorables a la expansión de su propio grupo, o por lo menos la capacidad de elegir a los “dependientes” especializados en esta actividad organizativa de las relaciones generales externas a la empresa. (Gramsci, 1981, p.187)

No obstante, advierte Gramsci, todo grupo social, al nacer, se encuentra con unas categorías de intelectuales preexistentes, que debe combatir o integrar. En el caso de los burgueses, encuentran ya las categorías intelectuales del feudalismo, en donde los clérigos monopolizaban varios servicios esenciales a la sociedad de su tiempo: la ideología religiosa, la educación y la producción teórico-teológica en general. Era este grupo social, integrado a la clase feudal, la que determinaba la concepción de ciencia, filosofía, moral, justicia, etc., que predominaba en la sociedad y le era funcional a la élite aristocrática para ostentar su poder, no solo económico sino intelectual y moral.

Es difícil, por lo demás, encontrar un criterio único para caracterizar las diversas actividades intelectuales en una misma formación social. El error más frecuente a la hora de caracterizar este grupo social consiste, según Gramsci, en pretender un criterio intrínseco a los intelectuales en vez de analizar el sistema de relaciones sociales en

el que la actividad intelectual se halla inmersa en cada sociedad determinada. A propósito de este asunto podemos acudir a una cita esclarecedora del propio Gramsci:

La relación entre los intelectuales y la producción no es inmediata, como sucede en el caso de los grupos sociales fundamentales, sino que es mediata y mediada por dos tipos de organización social: a) por la sociedad civil, o sea el conjunto de organizaciones privadas de la sociedad¹⁹, b) por el Estado. Los intelectuales tienen una función en la “hegemonía” que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el “dominio” sobre ella que se encarna en el Estado, y esta función es precisamente “organizativa” o conectiva: los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal, esto es el consenso dado por el prestigio de la función en el mundo y el aparato de coerción para aquellos grupos que no “consientan” ni activa ni pasivamente, o para aquellos momentos de crisis. (Gramsci, 1981, p.188)

En el nivel intrínseco pueden observarse diferenciaciones entre las distintas capas de intelectuales de la sociedad actual, en donde aparecen en el nivel más elevado los “creadores” de las diversas ciencias, los filósofos y los artistas; mientras que en el nivel más bajo aparecen los administradores, los divulgadores y los técnicos. Sin embargo, siempre es posible observar también que estas diversas capas se unen entre sí como un espíritu de cuerpo, donde sus partes se sienten solidarias y cohesionadas en torno a la función social que desempeñan.

Todo grupo social nuevo establece uno o más grupos de intelectuales vinculados a él de manera orgánica, que configuran su identidad no solo económica, sino moral y cultural²⁰. En el caso del proletariado, la situación se complica porque, a diferencia de

la burguesía en su época de ascenso, no es dueña de los medios de producción y, por lo tanto, incide poco en los espacios institucionales de producción y difusión teórica e ideológica.

La posibilidad de que la clase obrera se erigiera como representante del interés general de la sociedad y no solo del interés particular de clase, dependía de una lucha ideológico-política llevada a cabo en el seno de la sociedad civil para cimentar una nueva voluntad colectiva. En este caso, el intelectual tiene como función promover en la clase a la que está vinculado la consciencia sobre su comunidad de intereses y presentar consistentemente al resto de grupos sociales tales intereses como los de la sociedad en general y no solo los de un grupo particular²¹.

La nueva ideología, entendida como una nueva concepción del mundo, con un conjunto de reglas, valores y aspiraciones nuevas debía adquirir, como lo había sugerido Marx, la consistencia de fuerzas materiales que impulsaran la acción revolucionaria. Había entonces, ni más ni menos, que realizar una reforma intelectual y moral que incubara en las masas y diera al movimiento obrero y popular hegemonía ético-política en la lucha por el poder. Pues, en definitiva, no se trataba solo de encontrar la manera de tomarse el poder, sino de identificar los valores, ideales y aspiraciones que le dieran sentido a esa acción revolucionaria. En última instancia, se trataba de conquistar primero la hegemonía moral y política en el ámbito de la sociedad civil, en el corazón de las masas, como condición de posibilidad para la conquista del poder estatal.

A raíz de su desposesión de los medios de producción material e intelectual, Gramsci ve la posibilidad de formación de



la intelectualidad proletaria en el Partido Político, en la medida en que este es un escenario más de la filosofía y la política, antes que de las técnicas de producción. Lo específico del Partido es su función directiva, organizativa y educativa, es decir, su función intelectual. Según Gramsci, todos los miembros de un partido deben ser considerados intelectuales, aunque en distintos grados. Nadie entra a un partido, dice, buscando aprender mejores técnicas de cultivo, de fabricación o de comercialización; para eso existen los gremios específicos. “En el partido político los elementos de un grupo social económico superan este momento de su desarrollo y se convierten en agentes de actividades generales, de carácter nacional e internacional” (Gramsci, 1981, p.190).

Como vemos, Gramsci pretende establecer una articulación de los intelectuales con las masas a través de las organizaciones que pertenecen a una clase determinada. No obstante, da por hecho, igual que Adorno, la

necesidad de la división del trabajo no como un asunto circunstancial sino como un fenómeno cuasinatural, pues no se propone eliminar la distancia que separa al intelectual de las masas, aunque empieza reconociendo que la intelectualidad, la capacidad de pensar y filosofar es una actividad intrínseca a la existencia humana²², y que hoy de lo que se trata es fundamentalmente de definir la función social del intelectual, como grupo articulado a una clase específica a partir de su relación no inmediata con la actividad productiva propiamente dicha. De esta manera, no asume una actitud de desprecio o indiferencia frente a las masas, pero su propuesta tampoco apunta a rescatar a estas de su condición de masas y promover en ellas su capacidad y autonomía. En su caso, como en toda la tradición leninista en la que se inscribe también Lukács, los cuadros del partido son los portadores de la conciencia proletaria, que actúan como correas de transmisión conectadas a las masas para promover su movilización.

LA APUESTA DE BENJAMIN POR LAS MASAS



Igual que los miembros de la Escuela de Frankfurt, Benjamin asistió al ascenso y la nivelación de las masas alemanas que dieron su apoyo al Nacional Socialismo, y como ningún otro tuvo una sensibilidad agudizada para percibir lo que este fenómeno significaba²³. Supo ver que la disolución de la clase en la masa daba al traste con la esperanza marxista de que el desarrollo de las contradicciones del sistema capitalista promovería al mismo tiempo el desarrollo de la conciencia de clase y, por tanto, la disposición revolucionaria del proletariado; antes bien, la emergencia de las masas evidenciaba un empobrecimiento dramático de la concien-

cia de los individuos, lo cual, aunado a la competencia promovida por el capitalismo, los incapacitaba de cierta manera para percibir la comunidad de intereses entre los miembros de la clase oprimida²⁴. Pero, a diferencia de lo que aconteció con la mayoría de los integrantes de la Escuela de Frankfurt, Benjamin asumió que la tarea del intelectual, en vez de ponerse por encima de las masas y construir una teoría desconectada con la praxis de un sujeto histórico concreto, era redimir a estas masas de su condición de masa y hacer de ellas colectivos autónomos y críticos. Para Benjamin, esta posibilidad había sido abierta precisamente por las pro-

pías técnicas de reproducción desarrolladas por el mismo capitalismo que les permitían, al menos a los artistas de vanguardia, llegar a las masas y, por tanto, despojaba al arte de su exclusividad al servicio de una élite cultural²⁵.

El punto de partida de Benjamin es el arte surrealista en la medida en que pretende promover, más que una nueva vanguardia artística, una nueva forma de experiencia, no solo en el artista sino en las masas receptoras de las obras. Según Benjamin, la tarea de los artistas e intelectuales revolucionarios era doble: “Derribar el predominio intelectual de la burguesía y ganar contacto con las masas proletarias” (Benjamin, 1998, p.60). En lo que concierne a la segunda tarea, ganar contacto con las masas, su fracaso había sido absoluto en la medida en que dicha inteligencia revolucionaria insistía en promover una relación contemplativa de las masas con las obras, en un contexto técnico y social donde esto ya no era posible. El surrealismo, en cambio, optó por la promoción de una nueva relación entre el arte y las masas, en la que tuvieran lugar formas aún no exploradas de experiencia. Estas nuevas formas de experiencia las denominaba Benjamin, al menos en principio, como una iluminación profana y su valía estaba en trascender los límites que la filosofía kantiana le había impuesto a la experiencia al asumir como modelo de toda experiencia legítima la científica, aquella derivada de la experimentación empírica y conectada directamente con la percepción de los sentidos en las coordenadas físicas de espacio y tiempo. Lo que el surrealismo hacía era abrir el espectro de la experiencia a la ebriedad, al sueño, al misticismo, etc., todas ellas más cercanas a la vida cotidiana de las masas que la experiencia propiamente científica.

En la medida en que los surrealistas le daban al sueño, a la ebriedad y a todos los estados alterados de la conciencia un lugar protagónico como experiencia del mundo, lograban lo que Benjamin llamaba un “aflojamiento del yo” (“Lockerung des Ich”) frente a la rigidez racionalista que caracterizaba al sujeto kantiano. Para los surrealistas parecía que la vida solo cobraba sentido en el umbral entre el sueño y la vigilia, donde se desbordaba en imágenes.

Es interesante la manera en que Benjamin relaciona aquí imagen y cuerpo desde la experiencia como una inervación. Insiste en la experiencia como un asunto corporal, pero no de un yo empírico y mucho menos de una conciencia contemplativa (Abadi, 2015, p.199). En esta inervación, abierta al mundo por los surrealistas, el cuerpo y la imagen se conjugan y esta conjugación permite superar la escisión entre teoría y praxis.

Lo que pretende en última instancia el surrealismo, lo que de él entusiasma a Benjamin, es ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución; dicho de otra manera, estimular en las masas esas formas de experiencia que han sido cerradas para ellas en la cotidianidad moderna, de tal manera que logren en dichas masas una disposición efectiva para la acción revolucionaria. En este sentido, el arte de vanguardia no es un arte para la contemplación, no pretende seducir e hipnotizar al espectador hasta el punto en que pierda su individualidad, su capacidad crítica, y termine sumergido, embebido en la obra como si fuera algo sobrenatural a lo que hay que rendirle culto. En su empeño por ampliar la experiencia a todos los ámbitos de la relación del ser humano con el mundo, el surrealismo combina lo onírico, lo mágico, lo maravilloso, la telepatía, la



hipnosis y, en general, la experimentación con los estados alterados de la conciencia, pero siempre con una actitud cognoscitiva y no recreativa. Esto es lo que le permite no quedarse en la embriaguez y la alucinación. Su tarea, más que seducir es sacudir, y por eso, como bien defendieron los dadaístas, la obra de arte era más bien proyectada al espectador como un proyectil, su modelo era la experiencia táctil y de choque.

Esa experiencia de choque resultaba facilitada por la técnica del montaje, un procedimiento que ya habían anunciado en cierto modo los alegoristas del Barroco alemán, tan estimados por Benjamin, al poner en relación un significante y un significado que en principio parecían ajenos entre sí (Benjamin, 2012). El montaje surrealista privilegiaba las cosas arruinadas y despreciadas por la sociedad moderna capitalista para evidenciar el rostro de la sociedad contemporánea no palpable a simple vista. Con ello se mostraba, sobre todo, que el destino de toda mercancía, por deslumbrante que se presentara en principio, era convertirse en ruina cada vez de manera más rápida. Por lo demás, como bien señala Amiel, gracias a sus operaciones de desglose, el montaje “les permite [a los creadores] descubrir un mundo que, pese a no ser ‘nuevo’, no deja de reservarnos cantidades de sorpresas” (Amiel, 2005, p.25). De esta manera, ya desde su forma clásica, el montaje hace posible infinitas variaciones en el orden del espacio y de los acontecimientos. Por otro lado, en el montaje se suelen poner juntos fragmentos e imágenes que no se asocian habitualmente y, por tanto, ponen siempre en tela de juicio nuestras representaciones supuestamente “normales”, con lo cual contribuyen a transformar nuestra percepción de las cosas y de la realidad en su conjunto. Esa es la función

política del arte según Benjamin: trastocar las formas supuestamente normales de percepción de los individuos inmersos en las masas y hacer emerger en ellas una especie de nuevo *sensorium*, una estructura perceptiva que les permita enfrentarse de manera crítica a la realidad contemporánea y sus diversas formas de aparecer²⁶.

El montaje artístico implica un momento dislocador de la realidad, un momento destructivo, y luego, un momento de construcción de algo nuevo, un espacio en el que se abren nuevas posibilidades para una realidad distinta. Como explica Didi-Huberman, la imagen así obtenida desmonta la historia, la derriba y en ese acto genera desconcierto, lo cual se aviene con la idea de una dialéctica detenida: la imagen que desmonta detiene al observador, lo desconcierta y desorienta. “La desmonta [a la historia]”, dice Huberman, “como se desmonta un reloj. En ese momento el reloj deja de funcionar, se detiene” (Didi-Huberman, 2008, p.173). No obstante, dicha suspensión del pensamiento trae aparejado un efecto de conocimiento que no sería posible de otro modo: para conocer en detalle el funcionamiento del reloj, hay que desmontarlo pieza a pieza. El montaje en el que está pensando Benjamin, sin embargo, no se limita a desmontar el mecanismo de la historia para conocerla o repararla; pretende, más bien, construir otra historia, aquella que ha sido olvidada.

No obstante, Benjamin reconoce que el arte de vanguardia de su tiempo estaba limitado para realizar las potencialidades de la nueva técnica, primero, porque se quedó en el escándalo que producían sus obras de arte, segundo, porque no estaba en condiciones técnicas de sacar todo el provecho posible del montaje. Esto le estaba reser-

vado al cine, una forma de arte surgida de las nuevas técnicas de reproducción y cuyo principio de realización era precisamente el montaje. Gracias a un uso especial del montaje, el cine revolucionario podría convertirse, según Benjamin, en un entrenamiento de las masas para tratar con los estímulos de la gran ciudad y para pasar de su estatus de masa compacta a un colectivo revolucionario²⁷.

El cine, como un arte especial dirigido a las masas, puede ayudar a configurar un colectivo políticamente organizado desde el interior mismo de la masa. No cabe duda de que para Benjamin el surgimiento de las grandes masas urbanas es la otra cara de la proletarización creciente del hombre actual. En principio, en vez de la formación de una clase obrera fuerte, esta proletarización condujo a la formación de una masa de individuos anónimos y desarticulados. Pero eso no ocurrió al margen de la transformación de la experiencia de dichas masas, orientada conscientemente desde las instancias del poder político y económico, precisamente a través del arte convertido en artículo de consumo masivo para la contemplación.

La tendencia revolucionaria tiene que propiciar el despertar de estas masas que han hecho de la distracción su modo de relación con el arte. Frente a esta situación, el cine responde con el shock que rompe el estado de contemplación y de comodidad; en esta medida, se convierte en un modelo a pequeña escala del despertar.

Por otro lado, el factor decisivo en el cine es que la experiencia es siempre colectiva. Así lo explica Benjamin: “En ninguna parte como en el cine las reacciones individuales, cuya suma compone la reacción

masiva del público, se encuentran condicionadas de entrada por su masificación inminente. Son reacciones que se supervisan al manifestarse. (Benjamin, 2003, p.82). Esta es una condición para su transformación como masa. Y es que, según Benjamin, no solo hay que tomar en cuenta que las masas modernas se han formado en el seno de las clases, sino que la formación de clases, en el sentido de un colectivo consciente de sí mismo, puede y debe darse hoy en el seno de las masas. Por ejemplo, la población de una ciudad es, en primera instancia, una masa amorfa, sin vínculos profundos entre sus individuos, lo único común entre ellos es que comparten, por fuerza, la vida en la ciudad. Aún así, hay procesos sociales que pueden hacer emerger de esa masa uno o varios colectivos. El público de un cine puede, por ejemplo, en determinadas condiciones, ayudarnos a entender este proceso.

No tiene por sí misma [esta masa] una determinación fija en lo que respecta a su estructura de clase, no es por lo tanto movilizable políticamente. Lo que no excluye, sin embargo, que determinadas películas puedan acrecentar o disminuir en ella una cierta disposición a ser movilizadas políticamente. Algo que sucede a menudo de manera más persistente con representaciones en las que la conciencia de clase que corresponde a las diferentes capas del público se refuerza o se daña subrepticamente que con películas destinadas abiertamente a la propaganda. (Benjamin, 2003, p.125)

El contenido de conciencia sobre sí misma y sobre la realidad es lo que ayuda a transformar una masa amorfa en un colectivo. El proletariado que tiene conciencia de clase no es ya una masa compacta (solo puede captarse así cuando es visto desde afuera). En el momento en que asume su lucha de liberación, su masa aparentemente compacta



se ha fundido ya; deja de estar dominada por simples reacciones y pasa a la acción.

La fusión de las masas proletarias es obra de la solidaridad. En la solidaridad de la lucha proletaria se elimina la oposición muerta, no dialéctica, entre individuo y masa; es una oposición que no existe entre camaradas. (Benjamin, 2003, p.104)

Ahí está dada la alianza entre la intelectualidad revolucionaria, en términos de Benjamin, y el colectivo proletario aún dormido. Lo que hay que despertar, y esta es la tarea del intelectual, es la voluntad revolucionaria del proletariado, la conciencia de sí y de su situación de opresión, esa que lo empuja a preparar el surgimiento de una sociedad en la que ya no habrá condiciones para la formación de las masas y mucho menos de las clases. La meta es una sociedad sin clases, pero con individuos dueños de sí mismos y de sus relaciones con el mundo y la naturaleza, donde las comunidades, tal y como las veía Marx, serán el resultado de una asociación libre y consciente.

¿En qué sentido pueden los artistas e intelectuales contribuir al despertar de la conciencia proletaria (y de otros grupos oprimidos) y movilizar su voluntad? Esta pregunta es pertinente sobre todo si se tiene en cuenta que, en la sociedad capitalista burguesa, los artistas e intelectuales son generalmente de origen burgués. La posición del intelectual como pedagogo materialista del proletariado, a los ojos de Benjamin, no debía ser la de un mecenas ideológico.

En *El autor como productor*, Benjamin se propone explicar de forma explícita la necesidad objetiva de la relación entre intelectuales y obreros. En resumen, la convergencia de los intereses entre estos dos

grupos está dada por la conciencia de una proletarización creciente del trabajo intelectual, un fenómeno que no es contingente, sino constitutivo del desarrollo capitalista. Benjamin sugiere que, más que preguntarse por la posición de una obra con respecto a las relaciones de producción de su época, es importante preguntarse por la posición que esta obra ocupa dentro de esas relaciones de producción. No se trata, pues, de que el intelectual en su condición de intelectual se solidarice con el proletariado, sino que reconozca el lugar que ocupa él mismo en el sistema de producción intelectual y artístico y su relación con los medios de producción. En síntesis, según Benjamin, “el lugar del intelectual en la lucha de clases solo puede establecerse -o mejor, escogerse- en función de su posición dentro del proceso de producción” (Benjamin, 2015, p.20). Por lo tanto, la lucha de la intelectualidad es también la liberación de los medios de producción, lo único que les permite a ellos mismos realizar su actividad en plena libertad. Esa lucha ya está enmarcada de por sí en la lucha de clases. Por ello, Bertolt Brecht exigía a la intelectualidad progresista de su tiempo “no alimentar el aparato de producción sin, al mismo tiempo, transformarlo, en la medida posible, en pro del socialismo” (Benjamin, 2015, p.20).

Aquí se expresa plenamente la convergencia de los intereses de la intelectualidad revolucionaria y el proletariado y, al mismo tiempo, el sentido de la pedagogía materialista que buscaba Benjamin. No se trata de transmitirle unos conocimientos específicos a las masas proletarias, sino de dotarlas de unas técnicas e instrumentos con los cuales puedan, por sí mismas, desarrollar una conciencia de clase, una voluntad revolucionaria. Parte de este desarrollo se presen-

taba como posible gracias al despliegue de los medios de difusión, que hacían borrosa la frontera entre autor y receptor. Así que la tarea revolucionaria del artista e intelectual era, como planteaba Benjamin, siguiendo la consigna de Brecht, asumir su tarea pedagógica desde su propia actividad artística o intelectual, animando cada vez a más gente a realizarla. “Un autor que nada enseña a los escritores”, dice Benjamin, “nada enseña a nadie” (Benjamin, 2015, p.28). Esto quiere decir que el escritor debe, antes que nada, enseñar a escribir críticamente, pero hacerlo desde el ejercicio mismo de su arte.

Incitará, primero, a otros productores (escritores) a producir y, luego, les pondrá a su disposición un aparato productivo mejorado (gracias a sus aportes en la técnica de producción). Y este aparato será siempre mejor cuanto más incite a los consumidores (lectores) a

convertirse en productores, cuanto más propicie que lectores y espectadores se conviertan en colaboradores. (Benjamin, 2015, p.29)

El ejemplo más conspicuo para Benjamin, aparte de algunas obras del cine constructivista, era el teatro de Brecht²⁸. En su ejercicio artístico, filosófico o historiográfico, el intelectual debía poner a disposición de las masas, a las que iban dirigidos sus productos, un aparato técnico que les permitía convertirse no solo en artistas, sino también en filósofos o historiadores, pero en un registro distinto al de los títulos académicos, esto es, en ese registro en que se construye un saber que da acceso a la praxis revolucionaria. Por eso, el intelectual hacía evidente su técnica y sus propósitos con el fin de que el proletariado pudiera apropiarse de ellos.

EL CIERRE DEL CÍRCULO

Las intuiciones de Benjamin aportan elementos valiosos para pensar una relación productiva entre los intelectuales y las masas, sin embargo, no se han desarrollado mucho después de su muerte. Y es que Benjamin, a pesar de la estatura de su pensamiento, fue más bien un intelectual marginal en su tiempo y prácticamente olvidado durante varias décadas después de su suicidio, cuando intentaba cruzar la frontera española huyendo del nazismo. Y es que Benjamin nunca fue un militante de partido, como sí ocurrió con Gramsci, y tampoco pudo vincularse a una carrera académica como docente o investigador de alguna universidad, como sí pudieron hacerlo sus amigos del Instituto de Investigación Social de Frankfurt.

No obstante, el hecho de que la distancia entre los intelectuales y las masas se haya incrementado dramáticamente a partir de la segunda guerra mundial tiene razones que rebasan no solo a Benjamin, sino a los pensadores de la escuela de Frankfurt y hasta al mismo Gramsci. Si atendemos a Perry Anderson, tal distanciamiento tiene más que ver con el propio debilitamiento de la clase obrera y sus organizaciones, de lo cual las posturas elitistas de los frankfurtianos son apenas unas de las consecuencias.

Anderson reconoce que la característica más fundamental de todo el marxismo occidental fue el divorcio estructural entre este y la práctica política. Los marxistas clásicos realizaron la unidad dialéctica entre teoría y



praxis en la medida en que desempeñaron una función importante como dirigentes políticos del partido y como teóricos, pero esa unidad ya no fue posible en los años posteriores a la segunda guerra mundial. A partir de este momento, lo que se dio realmente fue el divorcio estructural entre la teoría y la praxis. Según Anderson, esto fue el resultado de la derrota del movimiento obrero en los países más desarrollados y el consecuente debilitamiento del proletariado como sujeto político capaz de llevar a cabo la revolución, además del burocratismo dictatorial y dogmático que implantó el estalinismo en los partidos comunistas.

Las tres grandes figuras que Anderson destaca en los albores del marxismo occidental (Lukács, Korsch y Gramsci), quienes fueron, además de grandes intelectuales, grandes dirigentes de sus partidos y movilizadores de las masas, evidencian con sus crisis personales la crisis ideológico-política de los respectivos partidos.

Korsch fue expulsado del KPD (Partido Comunista Alemán) en 1928 por negar que el capitalismo se había estabilizado y exigir la reanudación de la agitación de los consejos obreros, al mismo tiempo que criticaba la política exterior soviética por acomodarse al capitalismo mundial. Lukács, por su parte, redactó las tesis del Partido Comunista húngaro en 1928, que negaba implícitamente las perspectivas catastróficas adoptadas por el IV Congreso de la Komintern y su famosa línea del tercer periodo que declaraba la guerra a todas las organizaciones obreras consideradas reformistas, a las que llamaba socialfascistas. Por su lado, Gramsci, además de ser encarcelado por el régimen de Mussolini en 1928, fue aislado de su propio partido por cuestionar las directrices de la

Komintern. Los tres se negaron a aceptar la discriminación que el estalinismo quiso imponer sobre las expresiones democráticas de las organizaciones obreras.

Lukács, por ejemplo, intentó esbozar una tipología diferencial de los sistemas políticos capitalistas en la nueva coyuntura, y enfatizó en la necesidad de lemas democráticos de transición en la lucha contra la tiranía. Lo mismo intentaba Gramsci con la idea de articulación de las corrientes democráticas en torno a un bloque histórico que pudiera construir una nueva hegemonía en la sociedad civil. Por este intento, Lukacs fue violentamente atacado por el secretariado de la Komintern, y amenazado con la expulsión sumaria del partido. A partir de ese momento, 1929, Lukács dejó de ser un militante político, y concentró su obra intelectual en torno a la crítica literaria y la filosofía. En el caso de Gramsci, su hermano decidió mantener ocultas las cartas dirigidas, a través de él, al Partido, en las que cuestionaba las políticas de la Komintern, para evitar que fuera expulsado de la organización.

Así —concluye Anderson—, las dos grandes tragedias que, de maneras tan diferentes se abatieron sobre el movimiento obrero europeo en el periodo de entreguerras, el fascismo y el estalinismo, se sumaron para dispersar y destruir a los potenciales exponentes de una teoría marxista nativa unida a la práctica de masas del proletariado occidental. La soledad y muerte de Gramsci en Italia, el aislamiento y el exilio de Korsch y Lukács en los Estados Unidos y en la URSS, respectivamente, señalaron el fin de un periodo en el que el marxismo occidental aún tenía arraigo entre las masas. De allí en adelante iba a hablar su propio lenguaje críptico a una distancia cada vez mayor de la clase a cuyos destinos trataba formalmente de servir o articular. (Anderson, p.44)

Para estos teóricos el movimiento comunista oficial era el polo central en torno al cual giraban sus reflexiones y sus acciones políticas, independientemente de que lo aceptaran o no. En ese sentido había solo dos opciones para ellos: incorporarse al partido comunista y aceptar su disciplina, lo cual representaba la posibilidad de entrar en contacto con las masas obreras a las que estaba ligado el partido, pero al precio de mantener el silencio a propósito de la forma como dichas masas eran conducidas por la dirección del partido; la opción contraria era la del intelectual independiente que no estaba sometido al control institucional del partido, pero al renunciar al vínculo con el partido renunciaban también a la aspiración de un cierto arraigo en las masas obreras. Podía escribir y opinar libremente sobre las cuestiones políticas más acuciantes de su entorno, pero con muy poca incidencia real en las formas organizativas y de movilización de las masas. Esa fue la alternativa a la que se acogió Benjamin, en buena medida obligado por las circunstancias, y a la que más tarde y de manera más libre se adhirieron teóricos como Sartre.

Había una tercera opción, que consistía en abandonar definitivamente toda referencia a la política y a las formas organizativas de las masas obreras. Esta fue la alternativa por la que se decantaron Adorno y buena parte de los integrantes de la Escuela de Frankfurt en la Alemania de la posguerra. Su centro de acción fue esencialmente las universidades y el público al que se dirigían ya no eran las masas ni sus organizaciones, sino una supuesta comunidad académica especializada en asuntos del más alto rigor académico.

Ante la crisis de los partidos, con su dogmatismo e intolerancia frente al pensa-

miento libre, y ante la imposibilidad de que el teórico de izquierda pueda ganarse la vida como independiente en una sociedad totalmente mercantilizada, la alternativa privilegiada por la mayoría de los intelectuales de izquierda posteriores (aunque de una izquierda académica) ha sido esta última. Las universidades son hoy por hoy los espacios donde medra el pensamiento despolitizado y donde la producción teórica se ha convertido en un *mudus vivendi* que goza de ciertos privilegios sociales, aunque no libre de controles externos; en este caso los controles sobre dicha producción teórica los ejerce el mercado, incluso sobre el pensamiento que se esfuerza por ser crítico. En este sentido, los intelectuales han terminado integrados a las propias masas de las que pretendían diferenciarse por la fuerza de su pensamiento, una integración que ha resultado no de la elevación moral de las masas, sino de la degradación del pensamiento crítico, llevada a cabo por la academia misma a través de sus instrumentos oficiales de control.

Sin embargo, existe una opción más, que rara vez ha sido considerada por los intelectuales europeos, pero ha encontrado un suelo fértil en el pensamiento latinoamericano. Esta opción plantea la posibilidad y necesidad de la articulación de los intelectuales y académicos con los procesos organizativos de las masas, que no pasan necesariamente por el Partido. Entre los intentos más destacados podemos señalar la corriente de educación popular inaugurada por Paulo Freire en Brasil a principios de los años 60 del siglo pasado, y la Investigación Acción Participación -IAP- propuesta por Orlando Fals Borda en Colombia por los mismos años; ambas propuestas se han difundido en todo el espectro del pensamiento alternativo latinoamericano y han nutrido buena parte



de los procesos organizativos de las últimas cinco décadas.

Tanto en la educación popular como en la IAP late una propuesta educativa orientada hacia las masas con una clara intención política y una posición crítica frente a la tradicional educación académica. En todo caso, es claro que los intelectuales que acogen esta propuesta se ponen en el extremo opuesto de aquellos que han asumido una posición superior o incluso de desprecio con respecto a las masas. La propuesta de Freire (2008), por ejemplo, parte de la concepción de la educación como un diálogo de saberes a partir de las experiencias particulares de las comunidades en sus escenarios de trabajo y de la experiencia teórica de los académicos. En este sentido, se reconoce que nadie lo sabe todo ni hay nadie tan ignorante que no sepa nada, por tanto, la educación es un proceso colectivo de enriquecimiento mutuo, donde todos los actores se enriquecen con la experiencia del otro. En la misma línea de Marx, Freire asegura que en las sociedades donde la dinámica estructural se orienta a la dominación de las conciencias, la pedagogía dominante tiende a preservar las estructuras de dominación. Por eso, la perspectiva de la pedagogía crítica es transformar dichas estructuras y abrir el escenario para la emancipación desde los mismos sujetos. El oprimido es el propio sujeto de su liberación y no puede ser liberado más que por él mismo, pero esto no excluye la participación de los intelectuales críticos en la transformación de la conciencia. En la misma estela de Adorno, Freire asegura que nadie puede concientizar, educar a otro, pero, más allá de Adorno y de toda la teoría crítica, Freire asegura que, además, nadie puede formarse y liberarse solo. De tal manera que la alternativa es formarnos y liberarnos de forma colectiva. La liberación es

un proceso que construimos con los otros a partir de la educación popular. En este proceso se deconstruyen las formas de la pedagogía dominante eliminando, sobre todo, las prácticas de poder sobre las que se ha sostenido el ejercicio académico y pedagógico hasta ahora.

Por su parte, La IAP asume el proceso de formación de las masas como un proceso de investigación desarrollado por estas mismas masas sobre sus propias problemáticas (Fals Borda, 1991). No se trata de un proceso de investigación tradicional, sino uno donde los sujetos participantes se forman a sí mismos a partir del descubrimiento de su realidad y su papel en ella y, sobre todo, a partir del compromiso práctico y la acción transformadora de dicha realidad. Por tanto, el intelectual académico es un acompañante del proceso que se deconstruye a sí mismo en el trabajo de investigación y deconstruye su función como intelectual de cara a las masas.

Ambas propuestas reconocen la existencia de un sujeto plural, en oposición al sujeto clásico de transformación (el proletariado) propuesto por el marxismo (Fals Borda, 2008). En este sentido, el proceso educativo coincide con la búsqueda de la identidad propia y las formas organizativas adecuadas a cada actor colectivo. La toma de conciencia frente a la realidad coincide con el ejercicio práctico de organización y con la acción transformadora. Todo este proceso tiene como propósito eliminar, de manera racional y consciente, la distancia socialmente construida entre los intelectuales y las masas. Sobre todo, tiene como propósito que dichas masas superen su condición de masas a través de la toma de conciencia y la práctica política colectiva.

Hasta ahora, dichas propuestas han sido bien acogidas por las comunidades en su proceso organizativo. Las universidades, sin embargo, las han acogido de mala gana, solo como formas marginales de entender

el proceso educativo en su articulación amplia con las comunidades. Este es uno de los principales obstáculos que impide hasta hoy superar la separación perniciosa entre los intelectuales y las masas.

NOTAS

-
1. Así lo expresa Marx en los *Manuscritos*: “Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto solo es posible porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro. Ni los dioses ni la naturaleza, sino solo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres” (Marx, 1993, p.118).
 2. Una prueba de lo poco que le interesaban los debates académicos lejos de la actividad de la clase obrera lo constituye el libro escrito en conjunto con Engels en 1945 que, de alguna manera, sienta las bases del materialismo histórico en confrontación directa con la filosofía idealista de su tiempo, aunque, al decir de Mehring, en un tono bastante pedante. A pesar de que a la hora de empezar el proyecto ya existía un acuerdo de publicación con el editor, el libro nunca se publicó en vida de los autores, pues al final, excedía con mucho la extensión de lo acordado y, posiblemente, la tolerancia crítica del editor. A propósito del fracaso editorial, dice Engels, según una cita de Mehring, que, “en vista de esto, abandonamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, sin gran sacrificio, pues habíamos alcanzado lo que nos proponíamos: llegar a conclusiones claras ante nosotros” (Mehring, 1971, p.122). Lo que dejaron los ratones se publicó en la segunda década del siglo pasado bajo el título de *Ideología alemana* (1975), pero ya no fue el proletariado su destinatario, sino el público académico estudioso de la obra de Marx.
 3. Desprecio a las masas es precisamente el título de uno de los ensayos más destacados de Peter Sloterdijk. Allí anuncia que dicho intento de diferenciación está condenado desde el principio al fracaso y que, sin embargo, el intelectual no puede cejar en su impulso a riesgo de ser nivelado bajo el rasero de la cultura de masas: “El culto a la diferencia, imperante en la sociedad moderna actual, tal como se ha extendido del marco de la moda a la filosofía, tiene su razón de ser en que percibimos que todas las diferencias horizontales tienen derecho en tanto constituyen diferencias débiles, provisionales y construidas” (Sloterdijk, 2006, p.48).
 4. Según Manuel Guillermo Rodríguez, el objetivo del Instituto bajo la dirección de Horkheimer “era reactivar el marxismo como pensamiento crítico de la sociedad capitalista y desarrollar un proyecto interdisciplinario de investigaciones empíricas articuladas a las reflexiones de la filosofía social” (Rodríguez, 2013, p.8).
 5. Según refiere Ignacio Mazzola (2009), “Filosofía social” era para la época en que se refiere a ella Horkheimer, una expresión que confrontaba el formalismo académico de corte neokantiano a fenomenológico, desde una referencia a la filosofía dialéctica hegeliano-marxista. En última instancia puede entenderse este término con aquel que va a usar más tarde Horkheimer para de-



limitar su apuesta intelectual y la del Instituto como Teoría Crítica.

6. La versión utilizada es una traducción de Luis Ignacio García del texto original publicado en la compilación de las obras completas de Horkheimer, tomo 3, por parte de Alfred Schmidt.
7. El modelo de teoría tradicional que tiene en mente Horkheimer es el de las ciencias, cuyo esquema pretendía ser copiado por las ciencias sociales, fascinadas con sus rendimientos productivos. “El científico y su ciencia -dice Horkheimer- están sujetos al aparato social; sus logros son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido, sea lo que fuere lo que cada uno entienda por ello” (Horkheimer, 2003, p.230).
8. De forma más explícita lo plantea Horkheimer en el siguiente pasaje: “Y en la historia moderna, al exigirse de cada individuo que haga suyos los fines de la totalidad y que los reconozca nuevamente en ella, existe la posibilidad de que la dirección del proceso social del trabajo, dirección que se establece sin una teoría determinada y como resultante de fuerzas dispares, y en cuyos instantes críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetre en la conciencia y se transforme en una meta” (Horkheimer, 2003, p.244). De esta manera, “(l)os hombres, con su mismo trabajo, renuevan una realidad que, de un modo creciente, los esclaviza” (Horkheimer, 2003, p.245).
9. “En virtud de su situación en la sociedad moderna -escribe Horkheimer-, el proletariado experimenta la relación entre un trabajo que pone en manos de los hombres, en la lucha de estos con la naturaleza, medios cada vez más poderosos, y la continua renovación de una organización social caduca” (Horkheimer, 2003, p.245).
10. Juan José Sánchez, quien hace la introducción a la *Dialéctica de la Ilustración* publicada en español por Trotta, asegura que entre el texto programático de Horkheimer de 1937 y *Dialéctica de la Ilustración* hay una transformación radical en donde el proyecto vira desde la teoría crítica a una filosofía negativa de la historia. Esta transformación no se advierte en Adorno, quien, según Sánchez, desde un principio había tenido pocas esperanzas en un proletariado revolucionario y estuvo siempre en el terreno de esa filosofía negativa de la historia (Sánchez, 1998). A propósito del tránsito que va de la Teoría Crítica a la Dialéctica de la Ilustración, véase el ensayo de Roberto Rojas-Crotte *De la teoría crítica a la dialéctica de la ilustración: La apuesta por un enfoque filosófico en la investigación social* (Rojas-Crotte, 2012). A propósito de Adorno y su relación con el marxismo y la escuela de Frankfurt, véase la exposición de Manuel Guillermo Rodríguez titulado *Adorno y el marxismo de Frankfurt* (Rodríguez, 2013).
11. Para una comprensión de la recepción adorniana del psicoanálisis y su importancia en la concepción del sujeto en las masas, véase el ensayo de Facundo Nahuel Martín *La teoría del sujeto en Dialéctica de la Ilustración: Una poco explorada marca freudiana* (Nahuel, 2017).
12. Esta reflexión de Adorno, desde luego, está emparentada con las reflexiones de Max Weber a principios del siglo XX sobre la racionalidad occidental, a la que calificó como una jaula de hierro en la que quedaban prisioneros los sujetos (Weber, 1984). En el mismo sentido avanza el libro de Max Horkheimer, escrito en los años 40 y titulado *Crítica de la Razón Instrumental* (Horkheimer, 1973).

13. Aunque al principio, desde Estados Unidos, Marcuse apoyaba abiertamente el movimiento estudiantil y por eso fue invitado varias veces a conferencias en la Universidad de Berlín, finalmente también terminó decepcionando a los estudiantes en sus aspiraciones. Quiso hacerles ver que ellos no eran ni una minoría oprimida ni el sujeto histórico de la revolución. No eran, por tanto, una fuerza inmediatamente revolucionaria. Además, Marcuse insistía ante ellos en que aún las principales tareas de la oposición eran la elaboración de una teoría crítica y la liberación de la conciencia, proceso que exigía la discusión abierta y las manifestaciones donde participaba todo el ser humano. Entre tanto, los estudiantes pensaban que “Marcuse tendría que mostrarnos una utopía positiva”, según una afirmación de Knut Nevemann. Para una reconstrucción clara y detallada de la relación del movimiento estudiantil alemán de finales de los sesenta y la Teoría Crítica, véase Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Frankfurt* (Wiggershaus, 2010, p. 759 y ss).
14. Adorno, por su parte, se enfrentaba a un movimiento estudiantil que se asumía en el espectro de un marxismo militante y le exigía a él pasar ya definitivamente del discurso teórico a la acción, asumiendo la conducción del movimiento. En este movimiento también se manifestaba un odio furibundo a la teoría, que los estudiantes creían haber absorbido suficientemente a través de los libros y cursos de Adorno y de otros pensadores críticos, y se volcaban rabiosamente a la praxis, reducida a activismo. Al respecto, Adorno relata la anécdota de un estudiante que fue atacado por preferir el trabajo al activismo; sus agresores le destruyeron la habitación y luego le escribieron un mensaje en la pared: “el que se ocupa de la teoría sin pasar a la praxis es un traidor al socialismo”.
15. Las movilizaciones masivas y las protestas de los estudiantes empezaron a crecer en toda Alemania desde 1966 a causa de las anunciadas reformas universitarias, lo que se mezclaba con el cansancio frente a un gobierno que, en medio de la supuesta transición a la democracia, se mantenía con las mismas viejas formas autoritarias y represivas; la guerra de Vietnam y el apoyo del gobierno alemán a ésta también servía de combustible al clima de confrontación permanente. Esta situación alcanzó su clímax el dos de junio de 1967, cuando, después de una manifestación contra el Sha de Persia, fue asesinado el estudiante Benno Ohnesorg por un policía vestido de civil que le disparó a boca de jarro. El alcalde de Berlín le dio las gracias a la policía, al tiempo que prohibió otras manifestaciones.
16. La confrontación con el movimiento estudiantil lo impulsó a escribir uno de sus textos más brillantes, aunque igualmente aporéticos sobre la dialéctica entre teoría y praxis, titulado *Notas marginales sobre teoría y praxis* (Adorno 1973). En él no intentaba dar respuesta a los estudiantes, sino abordar de manera aguda dicha dialéctica para mostrar precisamente por qué, en las condiciones sociales en que se encontraba Alemania y el mundo en aquel entonces, lo más indicado era darle al pensamiento crítico el lugar que requería para pensar en una figura de la praxis adecuada para tales circunstancias en consonancia con la formación de un sujeto a su altura. Un análisis riguroso de la defensa que plantea Adorno en dicho texto lo realiza José Antonio Zamora en *Th. W. Adorno y la praxis necesaria, Prolegómenos a una propuesta de ética negativa* (Zamora 1997). Véase también el ensayo más reciente de Esteban Alejandro Juárez titulado *Th. W. Adorno: El elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis* (Juárez, 2012). Un análisis en sentido contrario lo encontramos en el texto de Miguel Mazzeo titulado *Theodor Adorno perdido en el 68, o cuando “el filósofo se puso la gorra”* (Mazzeo, 2018). Según Mazzeo, “Adorno fue tan



capaz de comprender las nuevas lógicas del sistema de dominación del capital como incapaz de comprender todo aquello que nacía para cuestionarlas y excederlas” (Mazzeo, 2018, p.11). Esa incompreensión final se debía, según Mazzeo a que Adorno atribuía a esas lógicas de dominación un carácter irremediable. “Luego, no dejaba de ver en las clases subalternas y oprimidas un producto pasivo y relativamente homogéneo. Su actitud, también se corresponde con una profunda desesperanza, con una mirada pesimista y fatalista que inhibía toda empatía con rebeldías, sublevaciones y resistencias y propiciaba la impotencia práctica” (Mazzeo, 2018, p.11).

17. Para Perry Anderson, una de las características más destacadas del marxismo occidental fue su divorcio con la praxis política y su separación pronunciada de las masas obreras, ante el convencimiento de que estas ya no eran la encarnación de un sujeto revolucionario. La suya fue entonces, al decir de Anderson, una teoría sin sujeto revolucionario que la encarnara (Anderson, 1979).
18. Esta idea de Gramsci choca con la definición que hace, por ejemplo, Jeffrey Goldfarb, según la cual “los intelectuales son tipos especiales de extranjeros [en sentido metafórico] que prestan atención singular a sus facultades críticas, que actúan de forma autónoma de los centros de poder y se dirigen a un público general, desempeñando en las sociedades democráticas el papel especializado de fomentar la discusión informada sobre temas sociales urgentes” (Goldfarb, 2000, p.55). A propósito de esta discusión sobre las definiciones y usos de la categoría intelectual, resulta interesante el texto de Mauricio Gil titulado, *Sociología de los intelectuales y teoría de la hegemonía* (Gil, 2009).
19. Vale la pena señalar que Gramsci realiza una transformación del concepto de sociedad civil esbozado por Marx y una especie de regreso a Hegel. Mientras para Marx, la sociedad civil es la totalidad de la sociedad burguesa y “su anatomía”, según postula el mismo Marx, hay que buscarla en la economía política, es decir, en la base económica, Gramsci vuelve a ubicarla en la superestructura y enfatiza en la separación entre las organizaciones de la sociedad civil y el Estado, algo que le era ajeno a Marx. A propósito de la diferenciación de este concepto entre Gramsci y Marx, puede revisarse el documento de Néstor Kohan titulado precisamente *Gramsci y Marx* (Kohan, 2010).
20. Como explica Antonio Olivé, los intelectuales se vinculan a las clases sociales a través de las organizaciones en las que actúan. En este sentido, “el carácter orgánico del intelectual depende, pues, de los lazos más o menos estrechos que unan a la organización de la cual él es miembro con la clase que representa” (Olivé, 2012).
21. A propósito de la manera en que la acción del intelectual, en tanto opera en el orden de la hegemonía, puede convertirse en una fuerza política capaz de movilizar a las masas, véase a Isabel Rauber (2016) en *Hegemonía, poder popular y sentido común*. También, el texto de Mirta Giacaglia (2002), *Hegemonía: concepto clave para pensar la política*.
22. Al respecto, véase a Martín Yuchak (2010), en *Lo intelectual y los intelectuales*.
23. A diferencia de Benjamin, sin embargo, la mayoría de los integrantes de la Escuela de Frankfurt que emigraron a Estados Unidos fueron testigos de la configuración de estas masas en una sociedad supuestamente democrática, lo cual explica en buena medida su escepticismo con respecto a las posibilidades de la democracia liberal en términos de la constitución del individuo autónomo.

24. Influenciado en buena medida por Benjamin, Adorno lleva este análisis hasta sus últimas consecuencias, a partir de su estudio sobre las masas en Estados Unidos, en ensayos posteriores a los años 40 como *Tiempo Libre* (Adorno, 1993), *Reflexiones sobre la teoría de las clases* (Adorno, 2004) y, sobre todo, en su clásico apartado de *Dialéctica de la Ilustración* titulado *Industria Cultural* (Adorno y Horkheimer, 1998), en donde presenta a la cultura misma como una estrategia permanente de manipulación de las masas en favor del mercado.
25. Esta intención se explicitó en varios ensayos de Benjamin, pero sobre todo en su clásico, polémico e incomprensible trabajo titulado *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. El texto fue publicado por primera vez en francés, en 1936, por el Instituto de Investigación Social que entonces dirigía Horkheimer, pero con serias mutilaciones que solo pudieron hacerse evidentes muchos años después de la muerte de Benjamin, tras cotejar el texto publicado con los manuscritos.
26. Este es el tema fundamental del ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, donde muestra como el arte de masas potenciado por las nuevas técnicas de reproducción y entregado a las masas en forma de mercancía cumple la tarea de nivelación y homogenización de las masas, pero enfatiza en que estas mismas técnicas de reproducción encarnan posibilidades inmensas para transformar las formas de percepción de las masas en favor de su propia emancipación. Al respecto, puede verse también el ensayo de Susan Buck-Morss (2005) titulado “*Estética y anestésica*”, incluido en su libro *Benjamin, Escritor Revolucionario*.
27. Benjamin asume la diferenciación que hace Simmel de las distintas formas de masas que pueden formar los individuos en la sociedad moderna, dependiendo de la cantidad de individuos que la conformen y del tipo de vínculos que los enlacen. Para una comprensión detallada de este asunto, véase el ensayo titulado *La tortuga y la multitud: la masa como emblema de la modernidad* en W. Benjamin (Lazcano, 1993).
28. Brecht también tenía en mente que la función principal de su teatro no era el entretenimiento de las masas, sino la creación de posibilidades, mediante la interrupción de las escenas y situaciones representadas, para que dichas masas se elevaran a la condición de un público interesado, de una asamblea abocada a la discusión y reflexión moral de las situaciones presentadas.

REFERENCIAS

- Adorno, T., y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Adorno, T. W. (1996). *Instrucción a la sociología*. Barcelona: Gedisa
- Adorno, T. W. (1973). Notas Marginales Sobre Teoría y Praxis. En *Consignas*, de Theodor W. Adorno. Buenos Aires: Amorrortu.
- Calello, O. (2003). Gramsci, Trosky, la guerra de posición y la revolución permanente. *La Gaceta*, N° 63.



- Carey, J. (2009). *Los intelectuales y las masas: orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria*. Madrid: Siglo XXI.
- Engels, F. (1976). *Situación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Akal.
- Fals Borda, O. (1991). *Acción y Conocimiento*. Bogotá: Cinep.
- Fals Borda, O. (2008). *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana*. Caracas: El perro y la rana.
- Freire, P. (2008). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Giacaglia, M. (2002). Hegemonía: concepto clave para pensar la político. *Tópicos*, 151-159.
- Gil, M. (2009). Sociología de los intelectuales y teoría de las ideologías. En *Pluralismo epistemológico*, de Emir Sader (Editor), 239-260. La Paz: Clacso.
- Goldfarb, J. (2000). *Los intelectuales en la sociedad democrática*. Madrid: Cambridge University Press.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Vol. 3. 6 vols. México: Ediciones Era.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Madrid: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (s.f.). Academia.edu. Recuperado de: https://www.academia.edu/7164956/Max_Horkheimer_-_La_situaci%C3%B3n_actual_de_la_filosof%C3%ADa_social_y_las_tareas_de_un_instituto_de_investigaci%C3%B3n_social. Último acceso: 20 de junio de 2019.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Juárez, E. A. (2012). Th. W. Adorno: El elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis. *Signos Filosóficos*, enero-junio, pp. XIV, N° 27, 89-118.
- Kohan, N. (2010). Colectivo Amauta. Recuperado de <http://www.amauta.lahaine.org>. Último acceso: 22 de Abril de 2019
- Lazcano, P. H. (1993). La tortuga y la multitud: la masa como emblema de la modernidad en W. Benjamin. *Endoxa: series filosóficas*, N° 2, 327-375.
- LeBon, G. (2018). *Psicología de las masas*. Madrid: Verdum.
- Lukács, G. (1984). *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Sarpe.
- Marx, K. (1976). *El capital*. México: Fondo de cultura económica.
- Marx, K. (1977) *Trabajo asalariado y capital*. Madrid: Ricardo Aguilera.
- Marx, K. (1979). *Nueva Gaceta Renana*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos*. Barcelona: Altaya.
- Marx, K. (1999). *Miseria de la filosofía*. Navarra: Folio.



- Marx, K., y Engels, F. (1975). *La ideología alemana*. Bogotá: Arca de Noé.
- Marx, K., y Engels, F. (2010). *Manifiesto del Partido Comunista*. Medellín: Litopol.
- Mazzeo, M. (2018). Theodor Adorno perdido en el 68, o cuando “el filósofo se puso la gorra”. *Cepa*, N° 27, 6-11.
- Mazzola, I. (2009). Max Horkheimer y la filosofía. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (Universidad Computense), 22(2).
- Mehring, F. (1971). *Carlos Marx*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Nahuel, M. F. (2017). La teoría del sujeto en Dialéctica de la Ilustración: Una poco explorada marca freudiana. *Discusiones Filosóficas*, (31), 133-148.
- Olivé, A. (2012). Marx desde Cero. Recuperado de: <https://kmarx.wordpress.com/2012/11/20/el-intelectual-organico-en-gramsci-una-aproximacion/>. Último acceso: 15 de abril de 2019.
- Ortega y Gasset, J. (2013). *La rebelión de las masas*. Madrid: Tecnos.
- Rauber, I. (2016). Hegemonía, poder popular y sentido común. *Ágora*, 16(1), 29-62.
- Rodríguez, M. G. (2013). Adorno y el marxismo de Frankfurt. *Derecho y Realidad*, (21), 7-24. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UPTC
- Rojas-Crotte, I. R. (2012). De la teoría crítica a la dialéctica de la ilustración: la apuesta por un enfoque filosófico en la investigación social. *Convergencia, revista de ciencias sociales*, (59), 141-157.
- Ruiz-Manjón, O. (2009). Los intelectuales y las masas. Orgullo y prejuicio en la intelectualidad literaria. *El Cultural*, 4 de septiembre.
- Sánchez, J. J. (1998). Sentido y alcance de Dialéctica de la ilustración. En *Dialéctica de la Ilustración*, de Max Horkheimer y Theodor Adorno, 9-46. Madrid: Trotta.
- Sloterdijk, P. (2006). Desprecio de las masas. *Revista de Santander*, (1), 46-53.
- Suárez González, J. R. (2013). Dialéctica de la Ilustración y la propuesta de un “horizonte normativo” de la razón. *Eidos*, (18), 148-177.
- Weber, M. (1984). *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Madrid: Sarpe.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yakushi, J. (2012). Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. *Estudios de Filosofía*, 10, 123-139.
- Yuchak, M. (2010). Lo intelectual y los intelectuales. Acerca del concepto de intelectual en Gramsci. *Revista Herramienta*. Recuperado de: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1368>
- Zamora, J. A. (1997). Th. W. Adorno y la praxis necesaria, Prolegómenos a una propuesta de ética negativa. *Enrahonar*, 28, 23-32.