

## Sociólogos de Weimar: una práctica de emergencia<sup>1</sup>

Weimar Sociologists: a practice of emergency

Andrés Pedreño Cánovas

*Universidad de Murcia*

### RESUMEN

Este artículo tiene como objeto realizar una aproximación a las vicisitudes de la sociología durante los años de la República Weimar. Dentro del campo de la intelectualidad alemana, la sociología ocupó una posición “paria”. Se ilustra esta posición social mediante una aproximación, por un lado, a la corriente dialéctica representada por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt y, por otro, a la corriente de la sociología científica y racionalista de Karl Mannheim y Norbert Elias. Ambas corrientes reflejan la específica forma en la que la sociología emergió en el espacio público durante la República de Weimar. Se atiende especialmente a sus posicionamientos teóricos e investigadores y a sus concepciones sobre la emergencia de un devenir trágico en aquel periodo histórico alemán.

**PALABRAS CLAVE:** Teoría Sociológica y Weimar, Escuela de Frankfurt, Karl Mannheim, Norbert Elias

---

<sup>1</sup> Este artículo tuvo una versión muy preliminar presentada en el I Seminario de Sociología Histórica “A Cien años de la República de Weimar: Enseñanzas de la historia”, celebrado en la Universidad de Murcia, el 27 de noviembre de 2019. Me he beneficiado de las conversaciones mantenidas en aquel seminario con mis colegas Alejandro García, Marta Latorre, Francisco Jarauta, Mónica Lozano, David Soto y Miguel Ángel Sánchez. A Iñaki García y a Miguel Ángel Sánchez les debo sugerencias muy atinadas en sucesivas revisiones del texto.

ABSTRACT

The aim of this article is to look at the ups and downs of sociology during the years of the Weimar Republic. In the field of the German intelligentsia, sociology occupied a "pariah" position. This social position is illustrated by an approach, on the one hand, to the dialectical stream represented by the Institute for Social Research at the University of Frankfurt and, on the other hand, to the stream of scientific and rationalist sociology of Karl Mannheim and Norbert Elias. Both of them reflect the specific way in which sociology emerged in the public space during the Weimar Republic. Special attention is paid to their theoretical and research positions and their conceptions of the emergence of a tragic becoming in the German historical period.

KEY WORDS: Sociological Theory and Weimar, Frankfurt School, Karl Mannheim, Norbert Elias

Este artículo es una tentativa de pensar la teoría social como parte del proceso histórico de las sociedades. Desde este presupuesto, las producciones sociológicas tendrían como condición de posibilidad el proceso histórico del que forman parte, al tiempo que intervienen sobre el mismo. Retomando la conocida argumentación de Bourdieu, considero que también las ideas sociológicas "son a la vez el producto de condiciones sociales y productoras de realidades sociales, constructoras de la realidad social" (Bourdieu 2014: 462). Los hombres y mujeres que practicaron la sociología y elaboraron teoría en los turbulentos años de la República de Weimar componen un escenario privilegiado para poner a prueba la consideración de que, efectivamente, la historia de la teoría social está imbricada estrechamente en la historia real de las sociedades.

A la práctica específica de la sociología en Weimar la entiendo como una práctica de emergencia. Fue una práctica requerida por un proyecto republicano que se desplegó en un contexto de acumulación de fuertísimas tensiones y conflictos políticos y sociales. De tal forma que, dadas las urgencias del tiempo histórico, los sociólogos de Weimar terminaron configurando una práctica de investigación sobre la emergencia de la barbarie.

## INTRODUCCIÓN

La Gran Guerra dejó un paisaje de devastación en toda Europa. En Alemania, a la derrota trágica le siguió la Revolución de 1918, clausurada a sangre y fuego. Toda revolución, gustaba a Jesús Ibáñez reiterar, es una gran conversación, un tiempo excepcional en el que “se derrumban las barreras que separan a los unos de los otros, y todos pueden conversar simétricamente de todo con todos” (Ibáñez 1997: 59). El encuentro con Max Weber que nos relata –según recoge Weitz (2019)– el poeta Rainer M. Rilke, en carta fechada a 7 de noviembre de 1918, dos días antes de la proclamación de la República de Weimar, en una multitudinaria asamblea en el enorme vestíbulo de un hotel de Múnich, expresa los términos y figuraciones de aquella “gran conversación”:

Allí tuvo ocasión de escuchar al famoso sociólogo Max Weber, “una de nuestras mejores cabezas, además de buen orador”, que precedió al vibrante y apasionado anarquista Erich Mühsam, quien dio pasos a unos cuantos estudiantes y soldados. Tal mezcolanza de personajes ya era una prueba de la revolución. El acontecimiento impresionó a Rilke: la multitud apretujada apenas dejaba paso a los camareros para que hicieran su trabajo; el aire denso, que olía a cerveza, tabaco y humanidad; la sencilla y directa retórica de la gente del pueblo. Un joven obrero se puso en pie e interpeló a Weber y a otros personajes eminentes que se encontraban en la tribuna. Muy formal, comenzó hablándoles de usted, aunque no tardó en tutearles, como parece propio de un momento revolucionario. ‘¿Habéis presentado ya una petición de armisticio?’, preguntó. ‘En caso contrario, tendremos que hacerlo nosotros, no los caballeros que estáis ahí sentados. Hagámonos con una emisora de radio y hablaremos; seremos gente normal hablando con otros como ellos, que escuchan al otro lado. Y habrá paz; así de sencillo. Los profesores aquí presentes [refiriéndose a Weber y a otros] saben francés; ellos nos echarán una mano, y podremos exponer nuestras ideas con claridad’ (Weitz 2019: 38)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> En un artículo sobre las vinculaciones y afinidades entre Weber y Rilke, José María González García da cuenta de este mismo hecho y nos ofrece datos sobre el contexto en el que tuvo lugar: “Rilke escribe en una carta a su hermana Clara cómo forma parte del numeroso público asistente a una conferencia del profesor Max Weber en los salones del Hotel Wagner en Múnich a comienzos de noviembre de 1918, en fechas enormemente difíciles marcadas ya por la derrota alemana en la primera guerra mundial y por los levantamientos políticos en la ciudad. Rilke recuerda más las circunstancias que el contenido de la conferencia de Weber, describe el ambiente abarrotado de público, el olor a cerveza, a tabaco y a humanidad, el ir y venir de las

Son los últimos años de vida de Max Weber. Como representante arquetípico de la burguesía profesional alemana, Max Weber no cesó de mostrar su oposición al socialismo y al movimiento obrero. Weber deseaba una racionalización constitucional burguesa sin extremismos políticos. Con este fin, se implicó en la redacción de la nueva Constitución republicana de Weimar. Fue el artífice del artículo 41 de esa Constitución que otorgaba fuertes competencias al Presidente. Como “republicano de cabeza” (racionalmente republicano, aristócrata de corazón) comprende las contradicciones que la democracia de Weimar intenta superar. Alfonso Ortí señaló que la burguesía profesional y liberal alemana, arquetípicamente representada por Weber, quedó atrapada en un conflicto mítico entre la oligarquía y el pueblo (Ortí 1975).

El vaticinio con el que Weber cierra los célebres trabajos de 1919 recogidos *El político y el científico* interpelaba directamente a los dirigentes del proletariado revolucionario, los cuales llevados por la ética de la convicción y sin un

---

camareras entre la gente y el discurso de un joven trabajador que pide ayuda a Weber y a otros intelectuales presentes para acordar la paz entre los pueblos contendientes, al margen de la autoridad del desprestigiado monarca: los señores profesores aquí presentes saben francés y nos ayudarán a entendernos con los franceses y a expresarles claramente lo que pensamos... Max Weber impresiona a Rilke como orador, pero más parece impresionarle la figura de este trabajador anónimo, la efervescencia revolucionaria de las masas y el encontrarse formando parte del público en ese momento histórico” (González García 2011: 85). Todo es relatado por Rilke en “una carta a su hermana Clara, escrita el 7 de noviembre de 1918 en Múnich y recogida por R. Sieber-Rilke y C. Sieber en Rainer Maria Rilke, Briefe aus den Jahren 1914 bis 1921, Leipzig, Insel, 1938, pp. 206-210. La conferencia de Weber tuvo lugar el tres días antes, el lunes 4 de noviembre de 1918, bajo el título “El nuevo orden político de Alemania” en un ambiente marcado por la rebelión de los marinos de la armada alemana en el puerto de Kiel, motín ocurrido el día anterior” (González García 2011: 85). En la biografía Max Weber escrita por su esposa, Marianne relata el ambiente tenso en el que tuvo lugar la conferencia de Max Weber, por invitación del Partido Popular Progresista, pero con presencia de numeroso público de izquierdas, y detalla el contenido de la misma, así como su posicionamiento político: una paz justa, “el político debe hacer la paz de tal modo que todos los interesados puedan vivir sinceramente a su altura”, contraria al bolchevismo, “una dictadura militar”, ya que “la consecuencia de semejante revolución sería una invasión por el enemigo y, después, un régimen reaccionario”. Véase páginas 571-572 del libro biográfico escrito por Marianne Weber (Weber 1995).

contrapeso suficiente de la ética de la responsabilidad se habían entregado a las sangrientas jornadas de la revolución de 1918 sin valorar “responsablemente” las consecuencias: “lo que tenemos ante nosotros no es la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y una oscuridad heladas, cualesquiera que sean los grupos que ahora triunfen. Allí en donde nada hay, en efecto, no es sólo el Emperador quien pierde sus derechos, sino también el proletario” (Weber 1986: 177). Pero Weber al respecto no se engañaba, los conflictos propios de la democracia y sociedad de masas hay que afrontarlos políticamente y no neutralizarlos (como era propio del liberalismo) sino más bien definirlos y asumirlos con una actitud responsable (Villacañas 2005). En ausencia de esas disposiciones, el principal riesgo de la democracia, la “noche polar” del autoritarismo, se abriría paso. Una apreciación que ha sido interpretada como casi una profecía del “advenimiento de la catástrofe nazi” (Moya 1970: 142)<sup>3</sup>.

Aquel mismo 7 de noviembre de 1918 en el que Rilke escribe la carta a su hermana describiéndole el ambiente de la conferencia de Max Weber, en un vestíbulo de otro hotel en Múnich, otra mirada, la de Oswald Spengler, digería los acontecimientos revolucionarios que darían lugar a Weimar:

Me tocó vivir las abominables escenas del 7 de noviembre [...] y aún los recuerdo con horror. La forma en que fue expulsado el káiser Guillermo, como quien se deshace de un canalla (*Lumpenhund*) [...] tras haber trabajado sin descanso durante treinta años, sacrificándose por la grandeza de Alemania [...] ¿Acaso la indomable clase baja (*Pöbel*), la misma que en otros países es ordinaria hasta decir basta, pretende que comulguemos con su vulgaridad? [...] Creo que la revolución alemana se adentra por la senda de sus antecesoras: lenta destrucción del orden establecido, fracaso, radicalismo visceral, caos. Es preciso actuar con mano dura [...] hasta que los tiempos estén maduros para que un selecto grupo [...] asuma el poder. Nobles y oficiales prusianos, millares de trabajadores especializados, gente culta, artesanos, trabajadores, todos dotados de instintos prusianos [...] Correrán ríos de sangre; cuánta más mejor (Weitz 2019: 39).

En la antesala de la República de Weimar, en aquel 7 de noviembre de 1918, los puntos de vista de Weber -apuesta racional por la naciente República en discusión tensa con los obreros militantes- y de Spengler -hostilidad al pueblo y

---

<sup>3</sup> En realidad, como se puede apreciar en la nota anterior, lo que Weber vaticinaba en caso de una victoria de la revolución bolchevique era una invasión por los Aliados y la instauración de “un régimen reaccionario”.

al proyecto republicano- apuntan al campo de fuerzas en que tomará forma la institucionalización de la sociología en la República de Weimar: para unos, disciplina científica para el conocimiento y la racionalización política; para otros, disciplina bárbara, extranjera, una amenaza para la tradición y el espíritu alemán.

Este artículo tiene como objeto realizar una aproximación a las vicisitudes de la sociología durante los años de la República Weimar. Dentro del campo de la intelectualidad alemana, la sociología ocupó una posición “paria” (apartado 2). Ilustraré esta posición social mediante una aproximación, por un lado, a la corriente dialéctica representada por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt (apartado 3) y, por otro, a la corriente de la sociología científica no positivista y racionalizadora de Karl Mannheim y Norbert Elias (apartado 4). Ni muchos menos la sociología de Weimar se limita a estas dos tradiciones. El hecho de centrarme en ellas se justifica porque a mi modo de ver ambas revelan la específica forma en la que la sociología se institucionalizó durante la República de Weimar. Atenderé especialmente a sus posicionamientos teóricos e investigadores y a sus concepciones sobre la emergencia de un devenir trágico en aquel periodo histórico alemán.

#### INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA Y HOSTILIDAD HACIA UNA CIENCIA “ANTIALEMANA” O “JUDÍA”

En Alemania, el inicio de la investigación y docencia en las ciencias sociales suele ser atribuido a las necesidades de la administración del Estado absolutista del siglo dieciocho, por la cual en un primer momento se desarrolló como estadística (Wollmann 2014). Pero no será hasta inicios del siglo XX cuando surja una sociología propiamente dicha: “un paso importante para la institucionalización y consolidación de la sociología como disciplina autónoma fue la fundación en 1909 de la Sociedad Alemana de Sociología (DGS). En esencia, ella se originó por las controversias que surgieron en la Asociación de Política Social a propósito de las tensas relaciones entre una orientación práctica y reformista-normativa (“moralista”), por un lado, y una científicidad metódicamente rigurosa, por el otro, entre los cuales Max Weber se destacó, sobre todo, como el defensor de una objetividad científica “libre de juicios de valor” (Wertfreiheit). Esencialmente, la fundación fue llevada a cabo por Ferdinand Tönnies, Max Weber, Georg Simmel, Werner Sombart, Franz Oppenheimer y Alfred Vierkandt, todos -exceptuando Ferdinand Tönnies- pertenecían a esta altura directamente a la Universidad Federico Guillermo

(Simmel, Vierkandt, Oppenheimer) o bien habían obtenido en esta su habilitación (Sombart, los hermanos Weber)” (Wollmann 2014: 33).

Su momento de plena institucionalización tiene lugar durante la República de Weimar. Con el nombramiento de Franz Oppenheimer en 1919 se crea la primera cátedra propiamente de sociología en la Universidad de Frankfurt. Son años en los que se produce un crecimiento de cargos profesionales de sociología, tanto en la universidad como en la administración estatal. Durante Weimar la sociología creció y se diversificó a través de las diferentes corrientes teóricas y por el protagonismo que adquirieron las subdisciplinas especializadas como, por ejemplo, la sociología del trabajo. Wolf Lepenies (1994) deja constancia del sentido plenamente republicano en el que se produjo la institucionalización de la sociología como una urgencia del tiempo histórico para construir “un carácter cívico” frente a la emergencia de la barbarie:

... la sociología en la República de Weimar de todos modos ganó en importancia, no en poca medida gracias a la política de cultura interna del secretario de Estado y ministro Carl Heinrich Becker. [...] quiso aprovechar la Primera Guerra Mundial, percibida como catástrofe del intelecto, a manera de oportunidad para un nuevo comienzo cultural, para recuperar los atrasos en desarrollo intelectual y político-moral frente a los vecinos de Europa Occidental. Siguiendo una tradición alemana, Becker veía desde luego la fuente de todos los males de la época, por lo pronto, en la sobrestimación cultural de lo intelectual, en el predominio de un ‘modo de pensar racionalista que debía conducir y ha conducido al egoísmo y al materialismo en la forma más grasa’. Era tarea prioritaria de las universidades despertar el raciocinio sintético de los estudiantes ofreciendo materias que por su naturaleza no fueran monodisciplinarias, sino que abarcaran varias especialidades, como en especial la sociología. [...] ‘Solamente mediante el examen sociológico es posible crear en el terreno intelectual el hábito mental que después, trasladada al terreno ético, se vuelve convicción política. Conviértase así la ciencia para nosotros en camino del individualismo y particularismo al carácter cívico’ (Lepenies 1994: 264-265).

La institucionalización de la sociología representa al mismo tiempo una crítica como una crisis del positivismo. Se produce un consenso relativo de rechazo al positivismo y al utilitarismo del siglo XIX. En ese sentido, la sociología se va a concebir en Weimar en ruptura con el positivismo: “la lucha en torno a la

sociología era la lucha por un nuevo concepto antipositivista de la ciencia” (Lepenies 1994: 265).

Este crecimiento e institucionalización de la sociología se produjo en un campo académico e intelectual adverso y hostil. Este campo de fuerzas fue analizado por Pierre Bourdieu, en su trabajo sobre la sociología de la filosofía de Martin Heidegger (Bourdieu 1991). Allí, Bourdieu propone un análisis de los discursos intelectuales de textos “canónicos” de la “revolución conservadora” (movimiento surgido tras la derrota alemana en la Gran Guerra, y en parte como reacción a la Revolución espartaquista de 1918, que se despliega a largo de los años de la República de Weimar hasta conectar con el nacionalsocialismo), entre los cuales prestó atención al de Oswald Spengler y su *Decadencia de Occidente*, pero también a las respectivas obras de Ernst Jünger y Werner Sombart, para revelar lo que denomina el “humor völkisch”:

... se desarrolla, primero a los márgenes de la Universidad, un humor ideológico del todo original, que poco a poco impregna toda la burguesía cultivada: es difícil decir si esta vulgata metafísico-política es la vulgarización de teorías económicas o filosóficas eruditas o si es el producto de una perpetua reinención autónoma. Lo que hace creer en un proceso de ‘vulgarización’, es el hecho de que se encuentra toda una escala de expresiones que cumplen funciones equivalentes pero a niveles de exigencia más y más débiles con respecto a la *forma*, es decir, a la eufemistización y a la racionalización: Spengler que aparece como un ‘vulgarizador’ de Sombart y de Spann, parece a su vez ser ‘vulgarizado’ por los estudiantes y los jóvenes profesores de los ‘movimientos de jóvenes’ que llaman al fin de la ‘alienación’ -una de las palabras claves del tiempo, pero empleada como sinónimo de ‘desarraigo’ -por el ‘arraigamiento’ a la tierra natal, al pueblo, a la naturaleza (con paseos en los bosques y marchas en la Sierra), que denuncian la tiranía del intelecto y del racionalismo, sordo a las voces amistosas de la naturaleza, y que predicán el retorno a la cultura y a la *interioridad*, es decir, la ruptura con la persecución burguesa, materialista y vulgar, del confort y del provecho (Bourdieu 1991: 20).

Karl Löwith, en su autobiografía alemana “antes y después de 1933”, dedicó un penetrante análisis a las corrientes intelectuales que, a su modo de ver, allanaron el camino a la ideología nacionalsocialista tras la Gran Guerra de 1914: el círculo de Stefan George, Oswald Spengler y Karl Barth, y Martin Heidegger. Todo ellos aportaron “palabras” que ilustraban “el catastrófico modo de pensar de casi todos los habitantes de la Alemania posbélica (Löwith 1992: 57): “conciencia de la

decadencia”, “descomposición social y cultural”, “reconocimiento de la desintegración”, “crítica de lo existente”, el “ser propio” en el “ser alemán” (pp. 41-67). Y añadía: “en el fondo, todos los conceptos y palabras que utilizaban eran la expresión de una amarga y dura decisión de una voluntad que desea valorarse ante la nada, de una existencia sin paz ni alegría, orgullosa de su desprecio a la felicidad y la humanidad” (Löwith 1993: 58). En Heidegger, continuará Löwith, “la definición filosófica de la ‘existencia’ (*Dasein*) como un *factum brutum* que ‘es y debe ser’ (*Ser y Tiempo*, p. 29), una existencia severa y enérgica, desprovista totalmente de belleza y amabilidad, se corresponde exactamente con el ‘realismo heroico’ de los rostros alemanes creados por el nacionalsocialismo tal y como nos miran desde las fotografías de las revistas” (Löwith 1992: 61)<sup>4</sup>.

En definitiva, se trataba de un “humor” y de “un elitismo no aristocrático” (Bourdieu 1991: 37) que impregnó particularmente a la burguesía cultivada, pero desplazada de los puestos de la administración del estado; a la pequeña burguesía frustrada en sus expectativas de ascenso social engendradas por su éxito escolar e incluso se extendió al estrato de *los empleados* como estrategia de distinción respecto al proletariado industrial (Bourdieu 1991: 36-37). Eran “revolucionarios” por desclasados, cuya hostilidad manifiesta se refería a la burguesía que los excluía, y “conservadores” porque querían mantener su privilegiada posición en el espacio social, muy especialmente respecto al amenazante movimiento obrero socialista. Orientados ética y políticamente por la oposición entre cultura y civilización, analizada por Norbert Elías en *El Proceso de la Civilización* (1937), adoptarán un ideario nacionalista en el cual se define una “pureza” -el carácter original de Alemania- y un “peligro”: “francófilos, judíos, progresistas, demócratas, racionalistas, socialistas, cosmopolitas, los intelectuales de izquierda” (Bourdieu 1991: 34).

En este haz de adversarios con propiedades de bajo prestigio social, visto desde el campo intelectual y el campo filosófico -en el cual Heidegger libraré su particular revolución conservadora-, quedará incluida la sociología -en general todo pensamiento crítico y, por supuesto, el marxismo- la cual es tachada de “ciencia judía” por Hans Naumann<sup>5</sup> (Bourdieu 1991: 39): “A los ojos de un

---

<sup>4</sup> Löwith destaca varias excepciones que no sucumbieron al “lamentable destino que la inteligencia alemana se preparó para sí misma como un “locus a non lucendo” (Löwith 1992: 39), entre las cuales destaca a Max Weber y a Edmund Husserl.

<sup>5</sup> Hans Naumann (1886-1951) fue un filólogo y folklorista alemán. Siendo militante del Partido Nazi fue un firme defensor de la quema de libros.

mundo universitario globalmente muy conservador y dominado por los “nacionalistas alemanes”, la sociología, que es percibida como ciencia francesa, y plebeya, y que se sitúa al lado de los extremistas críticos (particularmente con Mannheim), acumula todas las taras” (Bourdieu 1991: 52). Entre los adversarios más incisivos a la sociología destacará el historiador Georg von Below, quien confrontará la política reformista de Becker, sosteniendo que “la sociología como disciplina independiente era algo profundamente antialemán, importación de la Europa Occidental producida en común por ‘burdos naturalistas ingleses’ y ‘finos racionalistas franceses’, un ‘engendro digno de toda repulsión’” (Lepenes 1994: 266-267).

Es interesante detenerse en el desarrollo como disciplina especializada de la sociología del trabajo durante Weimar, pues las dificultades que encontró son muy sintomáticas de la problemática ubicación de la sociología. El historiador Anson Rabinbach, en una obra magistral sobre *the human motor* -una metáfora del trabajo y la energía que proporcionó a los pensadores del siglo XIX un nuevo marco cultural y científico-, examina el campo de fuerzas en el que se desarrolló la sociología del trabajo durante Weimar:

En la fase temprana de la República de Weimar, industriales, expertos en fatiga y sindicalistas socialdemócratas compartían en general una visión positiva de la ciencia del trabajo como compensación a los efectos negativos del taylorismo. Sin embargo, a finales de la década de 1920, apareció una oleada de ideologías industriales de derechas que pretendían apaciguar las tensiones políticas y crear trabajadores y lugares de trabajo políticamente dóciles mediante políticas autoritarias, apelaciones a la mano dura e intervenciones directas. El sociólogo Goetz Briefs introdujo un enfoque novedoso a principios de 1929 en el Institut für Betriebssoziologie und soziale Betriebslehre de la Technische Hochschule. El instituto estaba orientado a confrontar las realidades sociales y políticas en la planta, en lugar de aplicar los conocimientos fisiológicos a los trabajadores separados del proceso de trabajo. La dirección no podía dejar la planta en manos de los trabajadores, sino que tenía que participar en ella fomentando la lealtad a la empresa, la alegría en el trabajo y la sensación de bienestar. Los principales esfuerzos de Brief se dirigieron a proporcionar a los "futuros o ya formados ingenieros de planta" un "amplio conocimiento de la base humana e intrahumana de una planta". Antes de entrar en la "esfera del trabajo y la vida de las masas industriales", los ingenieros recibían una orientación general sobre políticas salariales, laborales y de trabajo, y se les educaba para evitar tensiones, conflictos y paros". El propósito de la "política social de planta" de Briefs era superar lo que él llamaba la obsoleta organización

paternal de la planta, y sustituir el odio de clase y la solidaridad obrera por "la disipación, la descentralización y la división industrial (Rabinbach 1992: 282-283).

En los años 30, la crisis económica y la radicalización de la situación política en Alemania llevaron a una crisis de los planteamientos reformistas de la ciencia del trabajo. Progresivamente se impuso la retórica de los movimientos fascistas y del autoritarismo, la cual atribuyó al trabajo un significado heroico, épico, místico y trascendente, al tiempo que denostó como anti-alemanas las promesas del taylorismo, del reformismo social y del socialismo. Bourdieu cita el famoso discurso como Rector de Heidegger el 30 de octubre de 1933: "el saber y el dominio de ese saber, en el sentido en que el nacional-socialismo comprende esa palabra, no separa en clases, sino al contrario une y liga los miembros de la patria y los estados en el único y gran querer del Estado. Así las palabras de "Saber" y de "Ciencia", "Trabajador" y "Trabajo", han recibido otro sentido y un nuevo sonido" (en Bourdieu 1991: 41-42). Ese nuevo sentido y "sonido" del trabajo es el que unos años antes había sido dado por la película *Metrópolis* (1927) de Fritz Lang, "traducción plástica de *Der Arbeiter (El Trabajador)* de Jünger"<sup>6</sup> (Bourdieu 1991: 21).

#### LA FORMACIÓN DE UN PUNTO DE VISTA SOCIOLÓGICO

En este campo de fuerzas la sociología adquirió una particular posición vinculada a unas también específicas disposiciones. Quizás sea de utilidad servirse de los tipos ideales de intelectualidad conceptualizados por Weber (1922/1993) a la hora de caracterizar la posición de los sociólogos de Weimar dentro del campo intelectual.

Por un lado, "un intelectualismo de tipo filosófico, propio -por término medio- de clases social y económicamente aseguradas, principalmente aristócratas, rentistas, funcionarios, beneficiarios -de iglesias, monasterios, universidades, etc.-, que tienen un carácter apolítico" (p. 404). Estos intelectuales apolíticos se caracterizan por, continúa Weber, "la peculiar huida del mundo del intelectual; que puede ser una huida al yermo o -más moderno- a la "naturaleza", que se sustrae a los ordenamientos humanos (Rousseau y la huida del mundo del romanticismo); puede buscar el refugio en el "pueblo", intocado por las

---

<sup>6</sup> Sobre Jünger y *El Trabajador* (1932), véase en este mismo número de SH, el excelente análisis realizado por el filósofo David Soto (Soto, 2021).

convenciones humanas (el *umodnitschestwo* ruso) puede ser de un ascetismo más contemplativo o más activo; puede buscar la salvación individual o una transformación del mundo en sentido colectivo-ético-revolucionario” (Weber 1922/1993: 404).

Todo apunta a que la “revolución conservadora” reúne cada una de los rasgos con los que Weber definió ese tipo de intelectualismo elitista. Mientras que, por el contrario, la sociología arraiga en lo que denomina la “intelectualidad paria”.

En la “intelectualidad paria” o “proletaroides”, Weber incluye una diversidad amplia de posiciones sociales “en el límite de la existencia mínima” –funcionarios modestos, profesiones libres proletaroides, intelectuales autodidactos de las capas inferiores, intelectuales socialistas y anarquistas, los “ambulantes” de todas clases- aunque también pertenecen a las clases medias, como era característico de la intelectualidad de origen judío. “Su intensidad descansa en el hecho de que las capas que están al margen o en el plano inferior de la jerarquía social se encuentran en cierto sentido en el punto arquemédico respecto a las convenciones sociales” (Weber 1922/1993: 404) y por ello “son capaces de tomar una actitud original, no trabada por la convención, con respecto al “sentido” del cosmos y de adoptar un fuerte pathos ético-religioso no frenado por consideraciones materiales” (Weber 1922/1993: 404-405).

El “punto arquemédico” de esta intelectualidad paria es encarnado por la posición de los intelectuales de tradición judía, paradigmáticamente analizado por Habermas. El intelectual judío asimilado en la sociedad alemana habría salido del gueto rompiendo con la tradición para integrarse en la cultura ilustrada adoptando el “distanciamiento de una mirada originariamente foránea” que le posibilitará la “agudeza de una visión particular”: “carece de familiaridad con una serie de evidencias culturales que, al haber quedado congeladas y convertidas en material de apropiación, dejan al descubierto sus estructuras íntimas sin ninguna clase de tapujos” (Habermas 2019: 48). Inspirándose en el ensayo de Simmel sobre cómo los hombres representan en la vida social algo que en realidad no son, a modo de actores teatrales, añadirá:

Una antropología que entiende al hombre a partir de la necesidad en que este se ve de representar un papel, tiene que acabar desembocando en la sociología. Tanto Simmel como Plessner terminaron haciendo sociología, lo mismo que Max Scheler, que fue el verdadero fundador de la antropología filosófica. Durante sus últimos años, Scheler enseñó sociología en la Universidad de Frankfurt, que, con la influencia de Franz Oppenheimer y de Gottfried Salomon, de Carl Grünberg y de Karl Mannheim, había

cochado fama como centro de investigación sociológica. Max Horkheimer compartía su cátedra de filosofía con la dirección del Instituto de Investigación Social. E incluso el propio Martin Buber se convirtió aquí en sociólogo. ¡Cómo ha venido dominando el espíritu judío en la sociología alemana desde los días de Ludwig Gumplowicz! Los judíos experimentaron de forma tan persistente la sociedad como algo con lo que uno choca que, por decirlo así, les era connatural el punto de vista sociológico (Habermas 2019: 60-61).

Evidentemente, ninguno de estos nombres singulares debía su condición *paria* a su origen social -con frecuencia provenían de familias adineradas de la gran burguesía- ni a su posición social, pues conquistaron notables puestos en el universo académico y universitario alemán. Más bien esta condición se debe a su posición periférica, o, dicho de otra forma, a su pertenencia a grupos sociales de no “establecidos”, esto es, de “foráneos”<sup>7</sup>, bien por su procedencia del universo cultural judío, bien por el hecho de su condición inmigrante o de exiliado por motivos de persecución política, o por ambas razones a la vez.

Norbert Elias (1995) recuerda que, en el anterior periodo imperial de Bismark, la sociología se había apoyado en la burguesía liberal, en hombres y mujeres como Max Weber, Simmel o Marianne Weber. Se había desarrollado una “sociología de las clases medias”. Por el contrario, en la República de Weimar se desarrolló una sociología más atenta al trabajo, a las luchas de los trabajadores, “una sociología más bien de izquierdas” (Elias 1995: 47).

#### EL MANUSCRITO HALLADO DENTRO DE UNA BOTELLA: EL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE FRANKFURT

En el célebre cuento de Poe, el naufrago que en medio de la tormenta encuentra indicios del destino fatal al que se dirige decide dejar constancia en la escritura del Manuscrito de los horrores vividos para darlos a conocer a sus semejantes. Max Horkheimer escribió en algún momento que solamente podía imaginar el trabajo intelectual del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt en forma de “una botella lanzada al mar”<sup>8</sup>. En uno de los “apuntes y esbozos” con los

---

<sup>7</sup> En el sentido que da Elias a estos conceptos en su investigación sobre la comunidad de Winston Parva (Elias 2016).

<sup>8</sup> Se trata de una carta de Max Horkheimer a un amigo escrita en 1930: “Ante esto que ahora amenaza con tragarse a Europa y tal vez al mundo, nuestra obra está

que Horkheimer y Adorno cerraron *Dialéctica de la Ilustración* (1947) encontramos lo que podría ser su Manuscrito hallado dentro de una botella:

Rearme, ultramar, tensión en el Mediterráneo y otros conceptos de similar grandilocuencia han terminado por ocasionar a los hombres una angustia real, hasta que estalló la Primera Guerra Mundial. Luego vino, con cifras cada vez más vertiginosas, la inflación. La contención de la inflación no representó un cambio, sino una calamidad aún mayor: racionalización y reducción de plantilla. Cuando el número de votos a Hitler empezó a subir, primero de forma débil pero regular, era ya evidente que el alud se había puesto en movimiento. Los votos son, en general, síntomas característicos del fenómeno. Cuando en la noche de las elecciones prefascistas llegan los resultados de las diversas regiones, un octavo, un dieciseisavo de los votos prefigura ya el resto. Si diez o veinte distritos han tomado en bloque una dirección, los otros cien no se opondrán. Es ya un espíritu uniformado. La esencia del mundo coincide con la ley estadística con que se clasifica su superficie.

En Alemania el fascismo ha vencido con una ideología groseramente xenófoba, anticultural y colectivista. Ahora que devasta la Tierra, los pueblos deben combatirlo; no hay otra salida. Pero no está dicho que cuando todo termine deba difundirse por Europa un aire de libertad, no está dicho que sus naciones puedan convertirse en menos xenófobos, anticulturales y pseudocolectivistas que el fascismo del que han debido defenderse. La derrota del alud no interrumpe necesariamente su movimiento (Horkheimer y Adorno 1947/2016: 256).

Se han escrito innumerables páginas discutiendo el cambio de *humor* que se refleja en *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno 1947/2016), respecto al conocido manifiesto de Horkheimer (1937) en el cual fundamenta y define los cometidos de la “Teoría Crítica” frente a la “Teoría Tradicional”, y no es intención de este texto seguir aumentando con nuevas páginas tal discusión<sup>9</sup>.

---

esencialmente diseñada para preservar cosas a lo largo de esta noche que se avecina: una especie de mensaje en una botella” (en Jeffries 2018: 21-22).

<sup>9</sup> El giro nietzscheano de Adorno y Horkheimer a partir de los años 40 ha recibido diferentes interpretaciones. Dubiel (1999) insiste en cómo las experiencias históricas de la época que les tocó vivir destrozaron las esperanzas que se abrigaban en los inicios del Instituto. Postone (2007) achaca la razón de este giro a las limitaciones teóricas del marxismo tradicional en el que aún se movían Adorno y Horkheimer a la hora de interpretar las transformaciones del capitalismo postliberal. Al respecto, es

Me conformo con interpretar el fragmento expuesto (y extraído de *Dialéctica...*) como una expresión de la problemática intelectual y política central en este grupo de intelectuales: “la permanente conciencia de la presencia de la barbarie” (Zamora 2020: 465).

En 1939, once estados en Europa tenían gobiernos fascistas o cuasifascistas y en otros tantos estados democráticos bullían importantes movimientos fascistas (Dubiel 1993). Tratar de captar las fuerzas de impulso de aquel movimiento que arrastró a buena parte de Europa, y particularmente a Alemania, fue efectivamente el objeto teórico y empírico del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt dentro de un cometido más amplio de “formulación de una teoría capaz de entender críticamente las transformaciones sociales, políticas, culturales y económicas de largo alcance acaecidas en el mundo capitalista moderno durante el siglo XX” (Postone 2007: 101).

El órdago que este grupo de intelectuales, en su mayor parte de ascendencia judía, lanzó a la universidad alemana consistió en una apuesta por vincular la filosofía (y particularmente el marxismo) con la investigación social especializada (psicoanálisis, historia, sociología y estudios culturales). Leo Löwenthal sintetizó, en una entrevista con Helmut Dubiel, la ruptura que supuso tal heterodoxia para los cánones académicos de aquella Alemania:

El final de los años veinte y el principio de los treinta fue una época en la que se inició, en Alemania, una reacción metafísica y en el fondo antihistórica. Pienso en Husserl y lo que siguió, en la metafísica material, Nicolai Hartmann, Max Scheller, la influencia de la psicología de Jung, la influencia de Klages, todo aquel auge de nuevas filosofías de la eternidad con su gesto antihistórico. También la ideología nazi inicial era una especie de juego pseudometafísico y ahistórico de este tipo con la historia y la sociedad. Lo que pretendía nuestro grupo era documentar la autoconsciencia histórica alcanzada. En nuestro orden del día teórica figuraba la elaboración de una consciencia histórica de índole crítico (Löwenthal, en Dubiel 1993: 70-71).

Contamos con excelentes aportaciones sobre la génesis y trayectoria del Instituto (Jay 1989; Jeffries 2018). Como es sabido, en los orígenes del Instituto, inaugurado oficialmente un 22 de junio de 1924, está la celebración en el verano

---

recomendable también el interesantísimo estudio introductorio a *La Dialéctica de la Ilustración* realizado por Juan José Sánchez en la edición de Trotta (véase Sánchez 2016).

de 1923 de una Semana de Estudios Marxistas organizada por Felix Weil. La Revolución alemana había fracasado en 1918 y aquellos estudiosos marxistas - todos ellos también militantes políticos- estaban tratando de realizar un diagnóstico de una época en la cual ya era más que evidente que las viejas fuerzas habían regresado al poder. En este marco, en el que G. Lukács presentó las principales tesis teóricas de *Historia y conciencia de clase* (Lukács 1923, 2021)<sup>10</sup>.

En ese texto, Lukács evidenciaba las influencias teóricas recibidas de Max Weber (y de Simmel) a la hora de elaborar su conocida tesis de la cosificación: “a consecuencia de la racionalización del trabajo, las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más como meras fuentes de error respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas” (Lukács 1923/2021). La importancia que Lukács da a quienes habían sido sus profesores reside en que la gran investigación desarrollada por Weber había dado cuenta del tránsito de un capitalismo liberal a un capitalismo de nuevo cuño. Reconstruyendo empíricamente el largo proceso histórico de racionalización de las diferentes esferas sociales, Weber captó la genealogía de un capitalismo de grandes corporaciones y una administración pública y privada bajo el mando de la burocracia. Este diagnóstico tuvo una enorme influencia en Lukács e indirectamente en los investigadores de Frankfurt que leyeron a Weber a través de la óptica de Lukács.

La sombra de Weber se proyectó a lo largo del periodo de la República de Weimar. En estos años fueron muchos los que pusieron a dialogar a Weber con Marx. Quizás el primero en establecer esa conexión fue Lukács, como años después haría Karl Löwith (1932/2007). El filósofo húngaro estudió en Heidelberg con Weber y Simmel. Tras ser perseguido en Hungría por su actividad política, terminó exiliándose en Alemania. Con el tiempo se convertirá en un enorme teórico del marxismo. Quizás resulte exagerado afirmar<sup>11</sup>, pero

---

<sup>10</sup> Fue editado en 1923 y recogía ocho ensayos escritos entre 1919 y 1922. De su importancia para la historia del marxismo del siglo XX dio cuenta su editor y traductor al castellano, Manuel Sacristán, otro fecundo pensador marxista: “Casi íntegramente comprensible como una recuperación filosófica del marxismo revolucionario en polémica con la tradición socialdemócrata, *Historia y conciencia de clase*, tiene mucho en común con la temática y el estilo mental de otros importantes textos escritos, por los mismos años, con intención análoga como son ciertas páginas de Karl Korsch y Antonio Gramsci” (véase López Arnal 2011).

<sup>11</sup> Esta afirmación me valió un comentario crítico de mi amigo Francisco Jarauta, catedrático de filosofía de la Universidad de Murcia, en el Primer Seminario de

todo apunta a que Lukács fue un “puente” entre Hegel, Marx, Weber, Simmel y los pensadores del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt.

Se ha insistido en innumerables ocasiones, y Sacristán en primer lugar, que la obra de Lukács supone una ruptura con el marxismo tradicional de la Segunda Internacional. Tras la Gran Guerra, el despliegue de un capitalismo organizado por estructuras burocráticas estatales y por grandes monopolios empresariales exigía una reactualización crítica del proyecto teórico y político marxista. Ante tal devenir histórico, el marxismo no podía seguir anclado en las lecturas tradicionales de la dominación capitalista en términos de propiedad y mercado (Postone 2007).

Lukács propone girar la atención sobre el Capítulo Primero de *Das Kapital* de Karl Marx. A través de aquel penetrante análisis de la naturaleza de la mercancía, Lukács fundamentó históricamente la tesis de la racionalización de la sociedad moderna elaborada por Max Weber vinculándola a la forma en que la lógica de la mercancía es la forma de estructuración social básica de la sociedad moderna en cuanto sociedad capitalista. También Lukács es muy deudor del Simmel de *La Filosofía del Dinero* (1900). Para Simmel, el dominio de la economía monetaria había generado, en las interacciones sociales, el paso hacia la abstracción. Las relaciones entre los individuos y entre éstos y las cosas se articulaban ahora en torno al cálculo y el distanciamiento, lo que traía consigo un empobrecimiento de la vida. A partir de Simmel y Weber, Lukács argumentaría que los procesos de racionalización y cuantificación que moldean las instituciones modernas se fundamentaban en la forma mercancía. La racionalización weberiana será interpretada por Lukács en clave de reificación o cosificación.

La mercancía constituye las relaciones sociales y las formas culturales del capitalismo moderno. Lukács considera al capitalismo como una forma básicamente estática, abstracta y cuantitativa que se superpone -al tiempo que encubre con un velo- a la verdadera naturaleza social, concreta y cualitativa, del contenido. Es aquí cuando introduce el concepto de reificación, un concepto que

---

Sociología Histórica que dedicamos a la República de Weimar. Según él, estaba exagerando el papel que le atribuía a Lukács. Aquí he tratado de pulir mi argumentación sobre la influencia de Lukács en la Escuela de Frankfurt, que sigo considerándola muy importante. Al tiempo que he definido más la innegable especificidad aportada por el Instituto de Investigaciones Sociales que, efectivamente, como bien dijo Jarauta en aquel Seminario, supuso una reformulación de la filosofía social y del ‘papel de la investigación social especializada’.

se refiere a las formas abstractas del capitalismo, a la racionalidad instrumental de la mercancía que oculta las relaciones sociales reales y concretas de la sociedad. En el reino de la mercancía, el individuo no ve relaciones sociales sino cosas<sup>12</sup>.

El capitalismo posliberal estaba propiciando lo que Walter Benjamin encontró en los pasajes comerciales de París: la exhibición del reino de la mercancía. También las formas culturales de la República de Weimar estaban imbuidas del espectáculo fascinante de las mercancías. En 1927, Walther Ruttmann rodó el documental *Berlín sinfonía de una ciudad*. Una maravillosa sinfonía urbana donde el gran protagonista es el movimiento de las cosas y las personas. Imágenes poderosas del ir y venir de ferrocarriles y tranvías, las vías y raíles que atraviesan la ciudad, las masas de trabajadores, las noches cosmopolitas. Es la República de Weimar en todo su esplendor: el movimiento de las mercancías. Pero donde se estaba expresando la dominación de la mercancía era en las fracturas sociales que progresivamente resquebrajaban la República de Weimar en forma de desempleo de masas, inflación y pobreza. La República se iba escorando hacia la derecha conforme avanzaba la fractura social, y las calles de las ciudades de Weimar se poblaban de subproletarios a la búsqueda desesperada de medios de subsistencia, y cuyo arquetipo podría ser Frank Biberkopf, el desdichado personaje literario cuyas andanzas narrará Alfred Döblin en *Berlín Alexanderplatz* (1929). En este contexto, cada vez funcionaban más grupos armados militares o paramilitares vinculados a las fuerzas políticas.

Cuando Horkheimer asuma la dirección del Instituto en 1931 la búsqueda de un diagnóstico del capitalismo posliberal se tomará como un objetivo a alcanzar mediante un programa de investigación que articulara la filosofía con las ciencias sociales especializadas, esto es, con la economía política (Pollock y Neumann), la psicología social (Erich Fromm) y la teoría de la cultura (la sociología de la literatura de Löwenthal o la sociología de la música de Adorno). Un materialismo interdisciplinario en el que “filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos [...] se unifiquen en una duradera comunidad de trabajo” permitiría encarar la pregunta estratégica sobre “la relación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el campo de la cultura, no solo en las esferas espirituales como la ciencia, el arte y la religión, sino también en campos como el derecho,

---

<sup>12</sup> Es interesante que dos herencias contemporáneas tan diferentes como las de Moishe Postone y Axel Honneth hayan propuesto lecturas de actualización de la teoría de la reificación de Lukács (véase Postone 2007 y Honneth 2007).

las costumbres, la moda, las opiniones cotidianas, el deporte, los modos de entretenimiento, los estilos de vida, etc.” (Horkheimer 1931/2015: 221).

La originalidad de este programa, e incluso su actualidad para el mundo de hoy, ha sido subrayado por dos autores contemporáneos -Moishe Postone y Axel Honneth- que se reconocen en ese legado crítico, aun manteniendo entre sí importantes diferencias teóricas. Para Postone, los frankfurtianos “se impusieron así mismos una doble tarea teórica: trataron de iluminar críticamente los grandes cambios históricos del siglo XX apoyándose en un enfoque que consideraba que las dimensiones política, social, económica, cultural, legal, estética y psicológica de la modernidad se encontraban interrelacionadas. Por otro lado, intentaron fundamentar autorreflexivamente su propia crítica como una posibilidad histórica, mediante el rechazo, por falsa, de la posibilidad de un punto de vista científico-social independiente de su contexto socio-histórico” (Postone, 2007, p. 102). Para Honneth, el objetivo de la Teoría Crítica, “todavía hoy legítimo”, sería el de “analizar las condiciones estructurales y las consecuencias de las crisis capitalistas mediante un constante trabajo de interacción entre el diagnóstico filosófico del presente y los proyectos de investigación realizados en el marco de las ciencias particulares” (Honneth 2009: 48)

En este contexto, los teóricos de la Escuela de Frankfurt leerán el concepto de racionalización de Weber en clave de racionalidad instrumental. Un tipo de razón cosificadora que trunca la autorrealización humana del progreso y la libertad, los ideales prometidos por el despliegue de la razón universal. Pero se distanciarán de Lukács y su optimismo respecto a la conciencia revolucionaria del proletariado, en cuanto que leerán el proceso de racionalización también extendido a la subjetividad humana, generando “patologías de la razón” (Honneth, 2009b). En este “desplazamiento y énfasis creciente en la dominación y manipulación de la conciencia” (Postone 2007: 125), Horkheimer ponía distancia teórica respecto a Lukács al señalar que la creciente concentración y centralización del capital desarrollaba poderosas herramientas para el ejercicio del control de las conciencias sociales.

La pregunta profunda que orientó a este programa de investigación fue formulada por Horkheimer en 1931: “¿qué tipo de relaciones, en un tiempo y país específico, pueden establecerse entre el papel económico desempeñado por un determinado grupo social, las transformaciones en la estructura psíquica de sus miembros individuales y las instituciones sociales e ideas creadas por este grupo o que tuvieron influencia sobre él? (Horkheimer 1931/2015: 222). Se trata de una pregunta ciertamente novedosa, en la medida que expresa una superación

de la clásica dicotomía entre la sociología descriptiva objetivista (vinculada paradigmáticamente a Durkheim) y la sociología comprensiva de la acción subjetiva de los individuos (propia de la tradición weberiana). Lo que Horkheimer anuncia es estudiar, en primer lugar, a los obreros industriales y empleados<sup>13</sup>, para posteriormente ir ampliando la investigación a otras categorías sociales.

La encuesta sobre “obreros y empleados” constituye la primera investigación empírica del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt y se hizo cargo de ella Erich Fromm (Fromm 1980/2012). Se trataba de medir estadísticamente las disposiciones subjetivas de los asalariados hacia una potencial lucha contra el fascismo. Con esta investigación, Horkheimer quería mostrar en la práctica las limitaciones de la tradición del idealismo alemán para entender lo que estaba ocurriendo “en vísperas del Tercer Reich” y la necesidad de refundar la filosofía social apoyándose en las modernas técnicas de investigación social (en la observación preliminar del libro de la investigación, Fromm [1980/2012] agradece a Paul F. Lazarsfeld el asesoramiento en las cuestiones referentes al tratamiento del material estadístico. La encuesta nunca llegó a concluirse por la llegada al poder de los nazis y el exilio de los frankfurtianos, además de las desavenencias crecientes entre Horkheimer y Fromm, que motivaron la expulsión de este último del Instituto. La obra durmió una larga noche hasta que, en 1980, poco antes de la muerte de Fromm, fue rescatada y editada por Wolfgang Bonß<sup>14</sup>. El interés histórico que tiene esta obra para “comprender mejor la consolidación, en gran parte silenciosa, del fascismo” (Bonß 2012: 93) reside en que “el radicalismo verbal volcado hacia afuera hace olvidar, evidentemente, los efectivos potenciales antifascistas del movimiento obrero, y si se considera la discrepancia entre opinión manifiesta y actitudes latentes, el outlook de izquierda parece en muchos casos haber sido neutralizado, o bien

---

<sup>13</sup> Los empleados eran una preocupación de la sociología alemana desde al menos la década de los diez, dado que se trataba de una categoría social en expansión dadas las características del nuevo capitalismo y estado burocrático, y todo apuntaba a que sus estilos de vida y praxis político-cultural diferían de las propias del obrero industrial. El libro clásico *Los empleados de Siegfried Kracauer* -el gran amigo de Adorno con el que se inicia en filosofía- editado en 1930, expresa esta preocupación (Kracauer 1930/2008).

<sup>14</sup> La edición en castellano cuenta con dos formidables estudios introductorios de Laura Sotelo y del propio W. Bonß, sobre el contexto de la encuesta, los conceptos y categorías que se emplearon y una evaluación de las limitaciones y novedades que supuso esa investigación.

pervertido por rasgos de personalidad más profundos, de modo tal que la izquierda de Weimar, ésta es la decisiva conclusión de Fromm, a pesar de todos los éxitos electorales, ya en virtud de la estructura de carácter de sus miembros, no estaba prácticamente en condiciones de impedir el triunfo del nacionalsocialismo” (Bonß 1980/2012: 93).

Los *Studien über Autorität und Familie*, publicados en 1936, fueron el resultado de un trabajo colectivo de los miembros del Instituto iniciado en 1931. Se realizó un importante trabajo de investigación empírica que nuevamente quedó incompleto por el exilio tras la llegada de Hitler al poder (tal y como relata Leo Löwenthal a Dubiel 1993: 75). El volumen de más de 900 páginas estaba precedido por un marco teórico de Max Horkheimer (Horkheimer 2001). La familia se entendía como una institución clave mediadora entre la esfera material y la cultural en las sociedades modernas, y por tanto su estudio era estratégico para comprender la disposición psicológica hacia la aceptación sumisa del estado de cosas dado. Para Horkheimer, las formas opresivas de la sociedad moderna se sostenían no solamente en el engaño de las masas, sino también en el afianzamiento de la autoridad en el interior de los propios dominados. El análisis constaba un cambio respecto a las formas anteriores de familia, pues ya no hay una única figura que ejerza la autoridad, sino que todos los individuos están alcanzados por la dominación de la racionalidad instrumental. Si en la vieja sociedad burguesa las distintas formas de autoridad convergían en una única figura, la del patriarca; en la familia actual, y en la sociedad a la que ella se debe, actúa como una matriz, como una forma modal de las distintas formas de autoridad y dominio –económica, política, de género– propias de la sociedad moderna, las cuales operan directamente sobre las personas.

Junto a estas investigaciones (en ambas el trabajo de campo quedó inconcluso por el exilio de los investigadores), el Instituto también desplegará importantes trabajos en Teoría de la Cultura. Horkheimer, en su discurso inaugural de 1931, había destacado la cultura como otra de las esferas de reproducción social de las sociedades modernas. En este campo de estudios destacarán los estudios de Leo Löwenthal en sociología de la literatura. A través de análisis de obras literarias específicas (Goethe, Ibsen, Meyer, etc.) o estudiando la recepción en Alemania de autores como Dostoievski, Löwenthal presentó sus tesis de investigación en el primer número de la revista del Instituto, la *Zeitschrift für Sozialforschung* (publicada entre 1932 y 1941): “...Yo desafío a la ciencia literaria establecida. Intento poner de manifiesto esa penosa difuminación idealista y la unívoca función política de la visión contemporánea de la literatura, a la vez que trato de desarrollar una especie de programa para un tipo de estudios, que considero

importante [...] Las obras de arte pueden darnos información sobre la dimensión social de la esfera privada de los hombres, cómo está presente la sociedad en la relación amorosa entre dos personas, en la amistad y en su relación con la naturaleza. Literatura, pues, como documentación de la mediación social del espacio psíquico interior. En trabajos posteriores formulé esto así: la literatura es la mejor fuente de datos para informaciones sobre los tipos de socialización de una sociedad” (en Dubiel 1993: 127-129). No se trataba solamente de hacer una crítica a la conciencia burguesa, sino de rastrear a través de las producciones literarias la inexistencia de una genuina conciencia burguesa alemana portadora de un liberalismo ideológico: “ni de un liberalismo político, ni tampoco de la posibilidad histórica de una alianza entre socialistas y liberales ilustrados, que hubieran podido evitar el desastre en Alemania” (en Dubiel 1993: 126).

En esta esfera del análisis de la producción cultural del Instituto destacan los trabajos de Theodor W. Adorno sobre música y otras producciones culturales que culminarían en sus conocidas tesis sobre la Industria de la Cultura como industria de manipulación de las conciencias: “el análisis que hizo Tocqueville hace cien años se ha verificado, entretanto plenamente. Bajo el monopolio privado de la cultura; “la tiranía deja el cuerpo y va derecha al alma. El amo ya no dice “Pensad como yo o moriréis”. Dice: “Sois libres de pensar como yo. Vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis, pero a partir de ese día seréis un extraño entre nosotros”. Quien no se adapta es golpeado con una impotencia económica que se prolonga en la impotencia espiritual del solitario” (Horkheimer y Adorno 1947/2016: 173). Para Adorno, el fascismo se alimenta de los mismos procedimientos disciplinarios de las conciencias propios de la industria cultural en el capitalismo posliberal: “el fascismo espera, con todo, reorganizar a los receptores de donativos adiestrados por la industria cultural en su propio seguimiento regular y forzado” (Horkheimer y Adorno 1947/2016: 200).

El exilio de los investigadores de Frankfurt a partir de 1933 implicó el inicio de un giro en sus propias concepciones teóricas. Ello empieza ya a percibirse en la ambivalencia básica que recorría la fundamentación que Horkheimer hace en 1937 de la Teoría Crítica frente a la Teoría Tradicional (Horkheimer 1937/2000). Por un lado, el capitalismo histórico aún era leído en términos de una dinámica estructuralmente contradictoria que de forma inmanente generaba las condiciones históricas de su propia negación. Por otro lado, también se encontrarán argumentos en los que ya se atisba el giro nietzscheano de los años 40 al defender que en la nueva configuración del capitalismo posliberal desaparecía la contradicción estructural (y por tanto las posibilidades de la

emancipación humana): “la forma fundamental de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la que se asienta la historia moderna, contiene en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los reproduce continuamente, cada vez con mayor crudeza, y tras un periodo de incremento, de despliegue de las fuerzas humanas, de emancipación del individuo; tras la expansión gigantesca del poder humano sobre la naturaleza, finalmente obstaculiza el desarrollo posterior y empuja a la humanidad a una nueva barbarie” (Horkheimer 1937/2000: 62).

Esta ambivalencia expresaba la tensión que, en el contexto de los años 30, recorría la reflexión teórica y política de Horkheimer sobre las posibilidades revolucionarias del proletariado. Por un lado, su perspectiva modelada en el marxismo tradicional vinculaba la praxis política de la transformación revolucionaria del capitalismo con el proletariado, pero por otro lado el creciente poder del nacionalsocialismo alemán y el comunismo estalinista<sup>15</sup> le llevaba a albergar serias dudas sobre las potencialidades del proletariado en un contexto de capitalismo posliberal. De tal forma que, como señala Honneth: “no es extraño que una gran parte de la construcción teórica y del trabajo de investigación del Instituto de Investigación Social durante la década de los años 30 naciera como una tentativa de dar respuesta en términos empíricos al problema expresado en esta tensión” (Honneth 2009: 47).

Aún con la ambivalencia mencionada, en 1937 todavía Horkheimer concebía el capitalismo como un desarrollo histórico eminentemente contradictorio. Pero

---

<sup>15</sup> Leo Löwenthal, en su conversación autobiográfica con Helmut Dubiel, revela que el Instituto se dividió por la cuestión del devenir de la Unión Soviética y del pacto germano-soviético de 1939. Adorno, Horkheimer, Marcuse y Löwenthal se posicionaron críticamente frente al estalinismo y eso les valió el descalificativo de “esos cerdos de la calle 117”, en referencia a la ubicación del Instituto en la Universidad de Columbia (Dubiel 1993, p. 66) por parte de algunos de entre quienes adoptaban una afinidad pro-soviética. Por similares consideraciones, Lukács también acuñará su propio apelativo: el “Gran Hotel Abismo” donde Adorno y Horkheimer habitan cómodamente, “equipado con toda clase de lujos, al borde de un abismo, de la vacuidad del absurdo” (este apelativo ha servido además como título de un libro reciente sobre la historia de la Escuela de Frankfurt: Jeffries 2018). Adorno responderá al apelativo de Lukács en 1969 sugiriendo el “abismo” al que le ha conducido su afinidad a la ortodoxia del comunismo soviético: “Lukács se ha precipitado al abismo y lo considera erróneamente la salvación; no solo se encuentra ahí, sino que se arrastra hacia el fondo envejecido y achacoso como una de las figuras de Beckett que tanto le indignaban” (en Zamora 2020: 469).

todo estaba preparado para que con las herramientas teóricas que manejaba (las del “marxismo tradicional” según Postone, 2007), y en el contexto de la catástrofe de Hitler y el Holocausto, terminara desprendiéndose de la crítica inmanente al capitalismo en términos de contradicción estructural<sup>16</sup>. De tal forma que, en 1947, el “Manuscrito hallado en una botella” empezaría asegurando “en la actualidad no hay ya más cambios. Cambio es siempre cambio hacia lo mejor. Pero cuando, en tiempos como los actuales, la angustia ha llegado al culmen, el cielo se abre y vomita su fuego sobre los ya perdidos” (Horkheimer y Adorno 1947/2016: 256).

#### LA OTRA VÍA DE LA SOCIOLOGÍA DE WEIMAR: KARL MANNHEIM Y NORBERT ELIAS

Una línea de la teorización sociológica diferente a la representada por la tradición dialéctica de la Escuela de Frankfurt y su disputa con la Teoría Tradicional (el positivismo) es la representada por Karl Mannheim y su discípulo Norbert Elias. Ambos entroncaban sus respectivos proyectos sociológicos en los desarrollos de investigación de Max Weber y Alfred Weber. Si Lukács y la Escuela de Frankfurt procedieron a una lectura de Weber mediada por Marx y desde el proyecto histórico de la izquierda hegeliana, Mannheim y Elias dan

---

<sup>16</sup> Sobre la influencia en el giro nietzscheano del núcleo de la Escuela de Frankfurt de las tesis de Pollock respecto a “el capitalismo de estado”, véase Postone (2007) o Serrano y Fernández Liria (2010). Se ha argumentado como explicación de este “giro” el proceso de “refilosofización” de la Teoría Crítica y el consiguiente abandono la investigación social a partir de los años 40 (Sánchez 2016: 25). No me resulta muy convincente esta consideración por varias razones: 1º) la filosofía siempre fue central en la actividad del núcleo de la Escuela de Frankfurt; 2º) *la Dialéctica de la Ilustración* de 1947 es un texto evidentemente filosófico, pero los capítulos sobre la industria cultural y sobre el antisemitismo podemos leerlos también como textos sociológicos - véase, por ejemplo, la lectura que en el contexto español ha hecho Blanca Muñoz sobre las aportaciones de Adorno al estudio de la cultura de masas (Muñoz 2000 y 2011); y 3º) el Instituto continuó realizando investigación social en las décadas de los años 50 y 60 como lo demuestran los estudios de Adorno sobre la personalidad autoritaria (1950), la colección de libros *Studies in Prejudice* realizados en el departamento de investigación del American Jewish Committee, la obra de Leo Löwenthal *Prophets of Deceit* sobre la propaganda y estrategias comunicativas de los agitadores fascistas en la América de entreguerras, o el experimento grupal también realizado por Adorno a su regreso a Alemania para evaluar la conciencia social sobre los crímenes nazis: el complejo de culpa, las actitudes defensivas, etc.

continuidad a las pretensiones racionalizadoras del mundo social y político fundamentadas sobre un conocimiento sociológico riguroso y objetivo en línea con la vocación científica de Max Weber.

En el caso de Mannheim convergían tres influencias teóricas, según Robert K. Merton<sup>17</sup>: 1º) de la izquierda hegeliana, y de Marx en particular, adoptó “el historicismo de largo alcance que considera hasta el aparato categorial como una función de la estructura social, y particularmente de la estructura de clases; la concepción dinámica del conocimiento o saber; la interpretación activista de las relaciones dialécticas entre teoría y práctica; el papel de los conocimientos en el traslado de la acción humana de la necesidad a la esfera de la libertad; el lugar de las contradicciones y de los grupos sociales antagónicos en la iniciación de la reflexión; la importancia de la sociología concreta en cuanto diferente de la atribución de cualidades históricamente determinadas al individuo abstracto” (Merton 1957/1995: 575-576); 2º) de Max Weber derivó la “importancia de los elementos afectivo-volitivos en la orientación y formación del pensamiento”, así como “la idea de que el carácter valorativo del pensamiento no implica la invalidez fundamental de los juicios empíricos” (Merton 1957/1995: 576); y finalmente, 3º) la fenomenología y, particularmente, Max Scheler, quien durante la década de los 20 había defendido una “sociología del saber” como rama independiente de la sociología.

Tanto Mannheim como Elias eran de origen judío y, en el caso del primero, a esta condición *paria* se le sumaba el hecho de ser un exiliado. Mannheim era húngaro y había ingresado en el Partido Comunista para apoyar la República Soviética Húngara de Bela Kun proclama el 21 de noviembre de 1919, pero tras su colapso y la posterior represión derechista desatada por el coronel Horthy en 1920, decidió emigrar y refugiarse en Alemania junto con Lukács y otros intelectuales perseguidos.

La obra de Mannheim -desde sus estudios en sociología de la cultura y el pensamiento conservador hasta su gran libro *Ideología y Utopía* (1929)- está influida por el contexto histórico de la República de Weimar, con sus profundas fracturas de visiones del mundo, al tiempo que trata de influir en el devenir histórico de la República. En aquel universo de concepciones de la sociedad

---

<sup>17</sup> En su obra clásica de *Teoría y Estructuras sociales*, publicada originariamente en 1957, Robert K. Merton da cuenta de la recepción positiva de la obra de Karl Mannheim al dedicarle un capítulo íntegro en la tercera parte del libro sobre sociología del conocimiento. Todo un reconocimiento a Mannheim del estatuto de autor clásico en esta rama de la sociología.

polarizadas y enfrentadas con cada vez mayor virulencia, Mannheim se propuso una sociología del conocimiento que mostrara que “todas las formas del pensamiento social están determinadas, tanto en la forma como en el contenido, por factores no teóricos, bien sean volitivos, inconscientes, o simple resultado de perspectivas concretas” (Lamo de Espinosa 1993: 9). De esta forma las concepciones sociales y políticas se sometían a la sospecha de “ideología” de una sociología del conocimiento que se proponía “salvar el conocimiento del irracionalismo” e “impedir la claudicación de la razón ante el relativismo a través de una teoría epistemológica social, basada en el relacionismo, en primer lugar, y en la idea de una intelectualidad libre, después” (Lamo de Espinosa 1993: 9). Así, concluye Lamo de Espinosa, “su objetivo final era evidente: en una sociedad escindida y en lucha, Mannheim trata de restablecer un discurso objetivo que pueda servir de canal de comunicación no distorsionado entre los diversos contendientes. Su finalidad última es así la de la sociología clásica: restablecer el consenso social, por mucho que acuda a un procedimiento nuevo que enfatiza los aspectos intelectuales más que los sociales o políticos” (Lamo de Espinosa 1993: 10). En definitiva, Mannheim trató de aportar un saber reflexivo para que las discusiones políticas dejaran de estar guiadas por luchas de inconscientes.

En contraste con su intención de racionalización, la hostil recepción que recibió la obra de Mannheim en un campo intelectual y académico como el que prevalecía en Weimar se debió a su inmediata vinculación con los extremismos críticos con los que se vinculaba a cualquier empresa sociológica: “los profetas del *Verstehen* no tienen bastante desprecio para hablar, frecuentemente sin nominarla, de esta empresa de reduccionismo vulgar, sobre todo cuando adquiere la forma de la sociología del conocimiento” (Bourdieu 1991: 52).

La potencialidad teórica de la obra Karl Mannheim estaba llamada a suscitar todos los temores u hostilidades con los que siempre es recibida una innovación en cualquier campo cultural, y con mayor énfasis, en el tradicional campo intelectual alemán. Esta polarización en el campo de la sociología se expresaría en toda su intensidad en 1928, en la controversia entre Karl Mannheim y Alfred Marshall durante la Sexta Jornada de Sociólogos Alemanes en Zúrich, al calor de la ponencia de Mannheim sobre “el significado de la competencia en el ámbito intelectual”. Según el relato de Norbert Elias como asistente de aquellas jornadas: “quisiera limitarme a avivar el recuerdo de la controversia entre Alfred Weber y Karl Mannheim que, abandonando los bastidores, salió repentinamente a escena en aquellas jornadas de sociología. Quien lea hoy el informe sobre lo tratado en la sexta Asamblea de Sociólogos Alemanes, puede fácilmente pasar por alto que la ponencia de Alfred Weber, pronunciada a continuación de la conferencia de

Mannheim, fue la irrupción súbita a la luz del día de una discordia existente desde mucho antes entre los dos sociólogos de Heidelberg, pero camuflada habitualmente por la cortesía, y que arroja alguna luz sobre la situación de la sociología en los años veinte. Mannheim, intencionadamente o no, había provocado, sin duda, un poco la irritación de Alfred Weber debido a su exposición relativizadora del liberalismo y al ataque, oculto a medias, contra la idea de Max Weber de la posibilidad de liberar las investigaciones sociológicas de las valoraciones políticas. Difícilmente le habría pasado por alto que en el círculo de Alfred Weber se le solía motejar, si no exactamente de literato de la civilización, sí de intelectualismo. El hecho de volver las tornas y, ocultándose tras la palabra clave de liberalismo, tachar por su parte a Alfred Weber de intelectualista era el no va más de la ironía” (Elias 1995: 141-142)<sup>18</sup>.

Si el círculo de Alfred Weber acusaba a Mannheim de representar el “intelectualismo” y “la civilización”, lo cual a su vez implica situar su sociología como una empresa “francesa” o “extranjera”, tras la publicación en 1929 de *Ideología y Utopía* estas críticas se agudizaron por parte de la inteligencia alemana. Wolf Lepenies presenta la polémica que sostuvieron Ernst R. Curtius y K. Mannheim entre 1929 y 1932: “sin mencionar el nombre de Émile Durkheim, Curtius se oponía a que, siguiendo su ejemplo, se introdujera la sociología en las escuelas y universidades de la República de Weimar como una especie de doctrina moral: esa noción era políticamente peligrosa y a fin de cuentas tenía que poner en duda la posición de la sociología como disciplina reconocida académicamente” (Lepenies 1994: 334). En la réplica de Curtius a Mannheim de 1931 en forma de libro titulado *El espíritu alemán en peligro*, advertía que un proceso de cientificación ascendente del cual formaba parte la sociología ponía en peligro “los valores culturales” del “espíritu alemán” (Lepenies, 1994). Si Mannheim fue el último intento de racionalización política del desarrollo histórico de Alemania, así como el fundamento más sólido de institucionalización de la sociología, todo ello se frustró con la llegada de los nazis tras las elecciones de 1933. Vilipendiado por húngaro y judío, Mannheim partiría, como tantos otros, al exilio.

---

<sup>18</sup> Sobre esta controversia entre Alfred Weber y Mannheim, véase Elias (1995: 134-146) y Lepenies (1994: 333-348). Véase también Elias (1939/1989) para su análisis clásico de la controversia entre “cultura” y “civilización” como representaciones culturales antagónicas en Alemania.

Aunque toda la obra de Norbert Elias se elabora en el exilio, sin embargo, está profundamente mediada por los acontecimientos históricos vividos en Alemania: desde su participación como soldado movilizado en la Gran Guerra hasta sus vivencias del devenir histórico de la República de Weimar y la tragedia del nacionalsocialismo y la Segunda Guerra Mundial (Pedreño 2014). *El proceso de la civilización* se edita en 1939 en alemán, aunque el trabajo de escritura lo desarrolló durante tres años en la Biblioteca del Museo Británico gracias a una aportación económica de un comité judío de exiliados. Las enseñanzas de Karl Mannheim sobre que “todo pensamiento es ideología”, le resultaban “muy conveniente, pues “daba forma sistemática a un sentimiento del que yo estaba completamente imbuido: el de que todo cuanto leía y escuchaba en los debates estaba repleto de deseos ensoñados, de esperanzas de salvación y descalificaciones; y de que necesitamos un conocimiento tan realista como sea posible sobre nuestro mundo humano” (Elias 1995: 48). Esta tesis es la que pondrá en juego en su sociología histórica del proceso de civilización, al preguntarse por las implicaciones sociológicas de las representaciones de “cultura” en la mentalidad alemana y de “civilización” en la mentalidad francesa e inglesa, y concretamente sobre el papel y significado de “la tradición anticivilizatoria” a lo largo de la historia alemana.

“Habría sido necesarias dotes proféticas para prever que del prolijo legado de la tradición anticivilizatoria alemana fuera a surgir algo como el nacionalsocialismo”, reflexiona Elias en sus memorias a propósito de la obra de Alfred Weber, la cual utilizaba un concepto de cultura con el “significado de un símbolo sentimental” (Elias 1995: 125), tal y como era propio de una parte de la inteligencia alemana, entre ellos Thomas Mann. Sin embargo, gracias al inmenso fresco histórico que construyó para desvelar el significado sociológico de las nociones de cultura y civilización, Elias pudo abordar, con los años, el conjunto de textos que componen su libro *Los alemanes* (2009) y en el que se desarrollan hipótesis sobre diferentes periodos de la historia de Alemania, entre ellos el de la República de Weimar y el genocidio perpetrado por el nacionalsocialismo.

Una de las originalidades de la teorización de Elias es haber profundizado en la construcción histórica del Estado como monopolio del uso de la violencia legítima, para lo cual requirió de una progresiva disipación y contención de la violencia en las actitudes sociales. La propia experiencia histórica del periodo de Weimar -en su “autoanálisis” intelectual relata algunas vivencias significativas (Elias 1995)- le llevó a profundizar en la tesis weberiana de los monopolios estatales de la violencia, a la que añadió la intuición genial de ponerlos en relación con los cambios en la conducta colectiva orientados hacia la contención

de la violencia en las prácticas sociales más diversas (deporte, relaciones familiares, las maneras de la mesa y la vida cotidiana, etc.) -de tal forma que las dos partes de *El proceso de la civilización* (1939), esto es, la sociogénesis del Estado como monopolio centralizado de la violencia legítima y la psicogénesis de las conductas civilizadas, han de entenderse como procesos imbricados e interdependientes dentro de una misma figuración-.

Entendido así, en términos de figuración, las conductas civilizadas pueden deslizarse hacia el lado de la civilización o de la barbarie (Elias 2009) dependiendo de la capacidad del estado de ejercer el monopolio de la violencia. En Weimar esta capacidad se vio progresivamente mermada por la proliferación de auténticos “ejércitos privados” de las diversas corrientes políticas en pugna, lo que inclinó la balanza hacia la barbarie: “El crescendo en las manifestaciones de violencia extraestatal, despejando el camino para la toma del poder por parte de Hitler, es difícil de reproducir para los oídos de las generaciones más jóvenes de nuestros días” (Elias 2009: 233)

Para Elias en el largo (y siempre inacabado) proceso histórico de civilización, civilización y barbarie son posibilidades oscilantes dentro de la misma figuración humana<sup>19</sup>. Durante Weimar, la mayor parte de la población no quiso ver la barbarie que se cernía sobre la República, confiaba plenamente en que siempre se impondría la razón y la civilización: “La estructura mental de los observadores del acontecer alemán con cierto nivel educativo, tanto antes como después de 1933, no les permitió prever la posibilidad de una auténtica irrupción de barbarie entre ellos”<sup>20</sup>. Para Elias, las teorías basadas en una visión de la historia como un

---

<sup>19</sup> En este sentido Elias tenía presente la insociable sociabilidad kantiana, la cual dependiendo de los modos de interdependencia social desactivará la violencia o por el contrario la promoverá.

<sup>20</sup> Al respecto Elias cuenta la siguiente anécdota: “No obstante, quizás resulte útil una pequeña referencia personal a un suceso que ha permanecido grabado en mi memoria. En relación con la beca de un estudiante, tuve una junta en la sede de la Federación de Sindicatos en Frankfurt en 1932. Aproveché una pausa en la conversación para preguntar: ‘¿Qué precauciones han tomado para defender esta sede de un ataque armado?’ Recuerdo el silencio que se produjo a continuación. Enseguida se desató una discusión algo acalorada que me dejó claro lo siguiente: había expresado una posibilidad que, desde hacía bastante tiempo, se mantenía agazapada y medio oculta en el fondo de la conciencia de algunos de los presentes. Sin embargo, no se habían atrevido a formular sus implicaciones abiertamente porque eran opuestas al curso acostumbrado de la vida, porque resultaba demasiado terrible aceptar el hecho de que su curso normal estuviera acercándose a su fin. También hubo una o dos voces

progreso unilineal de avance de la razón y la civilización no solamente se mostraron erradas, sino que además proporcionaron un sistema de disposiciones y convicciones que impidieron a la población atisbar lo que se avecinaba: “aquellos contemporáneos no comprendían la civilización como un fenómeno que requiere de un esfuerzo permanente para su conservación o mejora, basado en cierto conocimiento de sus mecanismos funcionales. En cambio, la interpretaron, de manera similar al concepto de racionalidad, como un atributo intrínseco de su propio ser; convencidos de su propia superioridad natural, pensaron que una persona civilizada lo sería siempre” (Elias 2009: 319).

Mientras tanto la fracción burguesa más nacionalista fue socavando la estructura del Estado de Weimar mediante la paralización creciente del monopolio estatal

---

que declararon totalmente imposible tal suceso. Era inquebrantable su convicción de que una especie de providencia histórica otorgaba siempre la victoria sobre el oscurantismo a lo que ellos consideraban como ‘la razón’” (Elias 2009: 233-234).

En la entrevista sobre su trayectoria vital e intelectual (Elias 1995) cuenta un suceso dramático que revela igualmente esta confianza en la providencia histórica de la razón. Elias estaba ya en el exilio en Inglaterra cuando recibe la visita de sus padres, en 1938, y les trata de convencer de que no regresen a Alemania: “Pero es que decían ‘¿Por qué vamos a marcharnos? Todos nuestros amigos están Breslau, y en Londres no conocemos a nadie’. Oigo como si fuera hoy las palabras de mi padre: ‘Nunca he hecho nada injusto. ¿Qué pueden hacerme?’. Les insté a que se quedaran. No quería que regresasen a Breslau, pues tenía la sensación de que allí se hallaban en peligro; les insté con todas mis fuerzas. Pero no me entendían; eran ancianos y tenían su vida hecha en Breslau; no se puede desarraigar a estas personas. Hasta hoy me reprocho no haber tenido la fuerza de convicción necesaria. Mi padre comentó aún: ‘¿De qué iba a vivir aquí?’. Y sólo les pude responder que les ayudaría, que intentaría ganar más. [...] Fue la última vez que vi a mis padres. Me acuerdo con toda precisión... Naturalmente, nunca podré superarlo. Nunca podré superarlo... Era en 1938, y en 1938 se sabía, por supuesto... Había tenido lugar ya la Noche de los Cristales Rotos..., todo tipo de cosas terribles. Sobre los campos de concentración no se sabía todavía nada” (Elias 1995: 65).

de la violencia. Su meta era destruir el régimen republicano, propiciar el rearme militar y devolver a Alemania su estatuto de gran potencia (Elias 2009: 235).

## CONCLUSIONES

La noción de emergencia forma parte del corpus teórico de la sociología de Pierre Bourdieu para dar cuenta de “una realidad que no puede reducirse a la suma de los elementos que la constituyen” (Bourdieu 2014: 264). Desde su constitución como Estado nacional, la historia de la sociedad alemana fue una acumulación continua de desarrollo cultural y de crecimiento industrial, y en la cual tuvo lugar una emergencia, según la cual esa continuidad transmutó en una lógica de barbarie. Los años de la República de Weimar vieron crecer esta lógica de barbarie que terminó cristalizando en el acceso del movimiento nacionalsocialista al gobierno de Alemania

Durante esos mismos años, Weimar fue un espacio muy fecundo para la sociología y experimentó cierto proceso de institucionalización con la creación de departamentos en universidades e instancias gubernamentales. El respaldo gubernamental que obtuvo la sociología se debió a la urgencia de la creación de virtudes cívicas para fundamentar la naciente República tras los convulsos años de la Gran Guerra y la derrota alemana. Dentro del universo intelectual y académico de Weimar, la denominada “Revolución Conservadora” polarizaba el campo del conocimiento y adoptó una recepción hostil hacia la sociología, pues se la concebía como contraria a las esencias alemanas en cuanto ciencia extranjera.

En tanto disciplina “paria” realizada por intelectuales de origen “paria”, la sociología debió entablar arduas luchas de posición para hacerse escuchar. La objetivación de las tomas de posición adoptadas nos revela que la realidad histórica forma parte de sus producciones, es constitutiva de la obra que dejaron. La sociología de los sociólogos de Weimar estuvo determinada profundamente por las urgencias del tiempo histórico, tanto por la agitación política y social que amenazaba la pervivencia de la democracia, como por la amenaza del fascismo. Así se desplegó como una sociología sobre la emergencia de la barbarie, pues todos de un modo u otro eran conscientes de su plausibilidad, dada la persistencia de la violencia en una estructura social fracturada y polarizada.

La tradición dialéctica del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt trató de pulir herramientas teóricas y empíricas para comprender la complejidad que suponía el capitalismo postliberal, al cual ya no se le podía

entender exclusivamente con el prisma clásico de mercado, propiedad y dominación de clase, dada la formación de grandes grupos empresariales, el avance de la ciencia y la racionalización burocrática de la administración estatal. Ello les impulsó a preocuparse por los cambios en la autoridad familiar, la industrialización de la cultura y la génesis de la norma social del consumo de masas. Se trataba de vislumbrar cómo las conciencias de los individuos se estaban transformando haciendo plausible el devenir del fascismo.

Las respectivas sociologías de Karl Mannheim y Norbert Elias desarrollan el proyecto racionalizador weberiano sobre el convencimiento de que al desvelar las bases ideológicas de las formas de conocimiento sería plausible una discusión democrática menos polarizada y virulenta. Mannheim dejó constancia del cometido de su trabajo sociológico en una carta a su amigo Jaszy escrita antes de 1936: “como sociólogo, deseo descubrir, observando las cosas de mi entorno, el secreto, aunque fuera infernal, de este tiempo nuevo, porque creo que la única manera de dominar la estructura social es evitar dejarnos dominar por ella” (citada en Namer, 2007).

Estos teóricos desarrollaron su labor con plena conciencia de la fragilidad de la República y de los riesgos que la amenazaban. Su inserción “paria” presagiaba el fracaso de su proyector racionalizador y democratizador. Tras las elecciones del 33, el destino de una buena parte de la intelectualidad sociológica de Weimar fue el exilio. Aun así, sus respectivas teorías sociales continuaron desarrollándose “en la sombra de la catástrofe” (Rabinbach 1997), es decir, en las décadas posteriores al Holocausto, cuando se conoció en toda su trágica amplitud lo que había acontecido. Adorno, Horkheimer, Elias o Mannheim desarrollaron una importante obra tras la Segunda Guerra Mundial. Su influencia ha seguido siendo notable en el pensamiento sociológico hasta hoy.

La especificidad de la teoría sociológica hecha en Weimar reside en esa lucidez sobre lo endeble que pueden llegar a ser las mejores conquistas colectivas de la humanidad. Un gran filósofo que también sufrió la barbarie, Ernst Cassirer, cuya confrontación con Heidegger fue total, dejaba constancia de esta fragilidad en 1946, también desde el exilio: “lo que hemos aprendido en la dura escuela de nuestra vida política es el hecho de que la cultura humana no es en modo alguno esa cosa firmemente establecida que creíamos” (Cassirer 2004: 351). Esto es así debido, concluirá Cassirer, a la pervivencia de los monstruos míticos:

[El mundo de la cultura humana] no pudo surgir sino hasta que se combatió y se dominó la tiniebla del mito. Pero los monstruos míticos no quedaron completamente destruidos. Fueron utilizados para la creación de un nuevo

universo, y en éste pervive todavía. Las fuerzas del mito fueron reprimidas y sojuzgadas por fuerzas superiores. Mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está dominado y sujetado. Pero en cuanto empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erguirse y a inundar toda la vida social y cultural del hombre (Cassirer 2004: 352).

La sociología será definida por Norbert Elias como una cazadora de los monstruos míticos, como “una cazadora de mitos”. Los trabajos de investigación de los sociólogos de Weimar trataron de confrontar el advenimiento de la “noche polar” y alertaron sobre la vulnerabilidad de la condición humana, dado el movimiento oscilante de la civilización y la barbarie. Detectaron con precisión los rasgos de una tipología humana en la que fue arraigando un conglomerado de actitudes autoritarias y violentas, que con el tiempo se demostraría incompatible con la democracia. Quizás el que hoy sigamos leyendo e inspirándonos en los sociólogos de Weimar sea debido a que también empezamos a ver en nuestra época emerger una dinámica humana que aupada sobre sus propios monstruos míticos despliega pulsiones autoritarias que tensionan y desestabilizan el ethos democrático.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bonß, W. (2012): “Teoría Crítica e investigación social empírica. Notas sobre un caso ejemplar”, Introducción a Erich Fromm: *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich*, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1991): *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona.
- Bourdieu, P. (2014): *Sobre el Estado*, Anagrama, Barcelona.
- Cassirer, E. (2004): *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Dubiel, H. (1993): *Leo Löwenthal: Una conversación autobiográfica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia.
- Dubiel, H. (1999): *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, Plaza y Valdés Editores, Madrid.
- Elias, N. (1995): *Mi trayectoria intelectual*, Península, Barcelona.

- Elias, N. (1939/1989): *El Proceso de Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Elias, N. (2009): *Los alemanes*, Trilce, Buenos Aires.
- Elias, N. y J. L. Scotson (2016): *Establecidos y marginados. Una Investigación sociológica sobre problemas comunitarios*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Fromm, E. (2012): *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich. Un análisis psicológico-social*, Fondo de Cultura Económica, México.
- González García, J. M. (2011): “Max Weber y Rilke: la magia del lenguaje y de la música en un mundo desencantado”, en Fernando Aguiar, Alicia García Ruiz y Alberto J. Ribes (comps.): *Entre líneas. Ensayos sobre literatura y sociedad*, Córdoba, CSIC-Instituto de Estudios Sociales Avanzados, pp. 73-92.
- Honneth, A. (2007): *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz Editores, Buenos Aires.
- Honneth, A. (2009): *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad*, Antonio Machado Editores, Madrid.
- Honneth, A. (2009b): *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz Editores, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. (1931/2015): “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social\*1 Max Horkheimer (1931)”, traducción de Santiago Castro, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, Vol. 36, No. 113, pp. 211-224.
- Habermas, J. (2019): *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid.
- Horkheimer, M. (1937/2000): *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, Paidós, Barcelona.
- Horkheimer, M. (2001): *Autoridad y familia y otros escritos*, Paidós, Barcelona.
- Ibáñez, J. (1997): *A Contracorriente*, Fundamentos, Madrid.
- Jay, M. (1989): *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid.
- Jeffries, S. (2018): *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Turner, Madrid.
- Kracauer, S. (2008): *Los empleados: un aspecto de la Alemania más reciente*, Gedisa, Barcelona.
- Lamo de Espinosa, E. (1993): “Introducción: En el Centenario de Karl Mannheim (1893-1947)”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 62, pp. 7-13.

- Lukács, G. (1923/2021): *Historia y conciencia de clase*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Horkheimer, M. y T. H. Adorno (1947/2016): *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Lepenies, W. (1994): *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López Arnal, S. (2011): *Entre clásicos. Manuel Sacristán y György Lukács*, La Oveja Roja, Madrid.
- Löwith, K. (1932/2007): *Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona.
- Löwith, K. (1992): *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, La Balsa de la Medusa y Visor, Madrid.
- Merton, R. K. (1957/1995): *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Moya, C. (1970): *Sociólogos y sociología*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Muñoz, B. (2000): *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas*, Fundamentos, Madrid.
- Muñoz, B. (2011): “La industria cultural como industria de la conciencia: el análisis crítico en las diferentes generaciones de la Teoría de la Escuela de Frankfurt”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, Vol. 3, 2011 (Ejemplar dedicado a: Teoría Crítica de la industria cultural), págs. 61-89.
- Namer, G. (2007): “La memoria, el tiempo y la historia en Karl Mannheim y en Maurice Halbwachs”, *Studia Historica. Historia Contemporánea* (SHHC), nº 25, Universidad de Salamanca, pp. 23-36.
- Ortí, A. (1975): “Estudio introductorio”, a Joaquín Costa: *Oligarquía y caciquismo como la forma de gobierno en España. Urgencia y modo de cambiarla*, Ediciones de la Revista del Trabajo, Madrid.
- Pedreño, A. (2014): “1914 en la sociología de Norbert Elias”, *Sociología Histórica*, 4 (Ejemplar dedicado a “La Gran Guerra y nosotros, cien años después”), Universidad de Murcia, págs. 191-220.
- Postone, M. (2007): *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Rabinbach, A. (1997): *The human motor. Energy, fatigue and the origins of modernity*, University of California Press, Berkeley.
- Rabinbach, A. (1997): *In the Shadow of Catastrophe. German intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley.

- Sánchez, J.J. (2016): “Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*”, Introducción a M. Horkheimer y T. W. Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Serrano, C. y C. Fernández Liria (2010): “Capitalismo e Ilustración: la intervención de Franz Neumann en la Escuela de Frankfurt”, *Arxius de Sociología*, nº 22, pp. 47-60.
- Soto Carrasco, D. (2021): “La experiencia de la técnica: nihilismo y movilización total en Ernst Jünger”, *Sociología Histórica*, en este número, Universidad de Murcia.
- Villacañas, J. L. (2005): “Max Weber entre liberalismo y republicanism”, *Isegoría*, nº 33, pp. 127-141.
- Weitz, E. D. (2019): *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, Turner, Madrid.
- Weber, M. (1986): *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid.
- Weber, M. (1922/1993): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Weber, Marianne (1995): *Biografía de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wollmann, H. (2014): “Surgimiento y ruptura de la sociología alemana: entre el Imperio, la República y el Régimen Nazi”, *Barataria, Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, Nº 18, pp. 29-43
- Zamora, J. A. (2020): “Th. W. Adorno: filosofía frente a la barbarie”, *Sociología Histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, nº 10, Universidad de Murcia, pp. 464-480.

Recibido: 1 de enero de 2021

Aceptado: 13 de septiembre de 2021

**Andrés Pedreño Cánovas** es Profesor Titular de Sociología de la Universidad de Murcia. Ha investigado en el campo de las migraciones, la sociología del trabajo y la sociología de la agricultura. Es docente en Teoría Sociológica Clásica y Contemporánea. andrespe@um.es