

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO-HISTORICO OCCIDENTAL MODERNO Y SU CULMINACION EN LA ESCUELA DE FRANKFURT

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, judíos alemanes nacidos alrededor del cambio de siglo, son, junto con el también judío alemán y malogrado Walter Benjamin (víctima del nazismo en 1940), los creadores de la llamada *Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*. Emigrados de la Alemania nazi en los años treinta, Horkheimer y Adorno regresarán a su patria tras la segunda guerra mundial para instalarse definitivamente en Frankfurt, mientras Marcuse fijará su residencia permanente, hasta el fin de su vida, en los Estados Unidos.

Durante los años sesenta la *Teoría Crítica* se ve reforzada por un cuarto componente: Jürgen Habermas, nacido en 1929, única figura no judía del grupo. Tras las desapariciones de Horkheimer, Adorno y Marcuse a lo largo de las dos últimas décadas (la muerte sorprendió casualmente a Marcuse en su país natal), Habermas ha quedado como el único gran representante en la actualidad de la *Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*.

En 1937 publicó Horkheimer un artículo titulado «Teoría tradicional y teoría crítica»¹ que se ha considerado como el manifiesto programático de la Escuela de Frankfurt, al lado de otro artículo de Herbert Marcuse publicado el mismo año con el título de «Filosofía y teoría crítica»². En 1965 Habermas, en su lección de entrada en la Universidad de Frankfurt, proclama su intención de llevar adelante el tipo de pensamiento encarnado en la teoría crítica de sus predecesores³.

En oposición al pensamiento metafísico tradicional, la teoría crítica se sitúa como heredera de la Crítica de la Economía Política de Marx y, a través de ella, de las filosofías de la historia de Kant y de Hegel, así como de la teoría de la cultura de Freud. La

Enrique MENENDEZ UREÑA

Universidad Comillas (Madrid)

Escuela de Frankfurt puede así ser considerada como la culminación contemporánea de toda una corriente central del pensamiento filosófico-social y crítico occidental moderno. Vamos entonces a recorrer brevemente las características comunes que unen dentro de una misma tradición a las teorías de la sociedad de Kant, Hegel, Marx, Freud y la propia Escuela de Frankfurt⁴.

I. CARACTERISTICAS GENERALES DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO HISTORICO Y SOCIOEVOLUTIVO OCCIDENTAL MODERNO

La filosofía occidental nace en Grecia fundamentalmente como cosmología, alrededor de los siglos séptimo y sexto antes de Cristo. La contemplación de un cosmos ordenado y fijo abre al filósofo a la idea de una verdad «objetiva», de una verdad universalmente válida para todos los hombres y para todos los tiempos y culturas, a diferencia de la multiplicidad de «verdades» propias de las concepciones tradicionales y míticas de los diversos pueblos. Ese movimiento ordenado del cosmos aparece así como el ideal que debería guiar también la organización sociopolítica de los hombres. La objetividad de la astronomía y de la geometría habría de ser trasplantada también a las verdades morales. La filosofía tradicional buscará así una esencia eterna del hom-

bre, a la que éste último debería acomodarse⁵.

El interés por la historia

La filosofía moderna de la historia nace en cambio volviendo del revés aquella visión cosmologista y estática. En vez del cosmos ordenado e inmutable, esa filosofía toma como objeto privilegiado de reflexión a la historia múltiple y siempre cambiante de los hombres. Si la filosofía tradicional privilegiaba el pasado y lo estático, la moderna filosofía de la historia privilegia el futuro y lo dinámico. El hombre ya no podrá ser definido como algo hecho y acabado. El hombre sólo podrá ser comprendido desde la dinámica de su propia historia: para saber lo que es el hombre habrá que mirar a lo que es la sociedad humana y lo que ésta es habrá que leerlo en su historia.

Esa reflexión sobre la historia de la sociedad humana no obedece a un interés contemplativo o puramente teórico. El filósofo moderno de la historia o el teórico de la sociedad, dentro de la tradición de pensamiento que estamos comentando, sabe reflexivamente que su teoría está impulsada por un interés práctico o político: quiere encontrar en la historia pasada las leyes dinámicas del desarrollo de las sociedades para que así, conociéndolas, pueda el hombre tomar libre y racionalmente en sus manos las riendas de su propia historia futura. Las filosofías modernas de la historia y las teorías evolutivas y críticas de la sociedad quieren influir prácticamente sobre el mismo proceso histórico que analizan teóricamente. Estas teorías se comprenden pues a sí mismas como unidad de teoría y praxis. Nacen aguijoneadas por la irracionalidad y el inhumanismo de una determinada realidad social en el interés de volverse críticamente otra vez a ella para transformarla⁶.

1. M. HORKHEIMER, «Traditionelle und kritische Theorie», en: *Kritische Theorie*, Band II, Frankfurt 1968, pp. 137 ss.

2. H. MARCUSE, «Philosophie und kritische Theorie», en: *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt 1968, pp. 102 ss.

3. J. HABERMAS, «Erkenntnis und Interesse», en: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt 1968, pp. 146 ss.

4. Sobre esta amplia problemática he publicado tres libros, donde el lector podrá encontrar desarrolladas con detalle las ideas expuestas en este artículo: *La teoría de la sociedad de Freud*, Tecnos, Madrid 1977; *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tecnos, Madrid 1978; *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*, Tecnos, Madrid 1979.

5. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, Husserliana Band VI, Haag 1962, pp. 1 ss.

6. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Taschenbuch-Ausgabe, Frankfurt 1971, p. 9.

Progreso técnico y progreso político

Estas teorías reconstruyen la historia de la sociedad humana como un progreso en dos dimensiones fundamentales: en la dimensión de las relaciones del hombre con todo aquello que le rodea y que condiciona materialmente su vida, y en la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí en la organización de su conveniencia social⁷. Podríamos llamar a la primera dimensión *técnica*, y a la segunda *política*. El progreso en la dimensión técnica consiste en la acumulación, en las ciencias naturales y técnicas, de todo el saber y el poder que el hombre, generación tras generación, ha ido adquiriendo en orden a ser cada vez menos sojuzgado por la naturaleza externa, en orden a mejorar sus condiciones materiales de vida. El punto final ideal de este progreso, nunca alcanzable, sería el de un dominio absoluto sobre la naturaleza que llegase incluso a convertir la relación con este último en un puro juego.

El progreso en lo que hemos llamado la dimensión política consiste en la institucionalización de normas de convivencia y establecimiento de organizaciones socio-político-económicas que objetiven cada vez más realmente relaciones de libertad y de justicia, de solidaridad y de paz verdadera entre todos los hombres y entre los diversos grupos por ellos formados. El punto final ideal de este progreso sería el de una forma institucionalizada de convivencia humana a todos los niveles en la que hubiera desaparecido totalmente la opresión del hombre por el hombre, la agresión mutua en sus múltiples formas abiertas y falsamente legitimadas; una forma institucionalizada de convivencia en la que se hubieran objetivado, en toda su plenitud, los ideales morales de verdad, libertad, justicia, solidaridad, paz, participación, etc.

El grado de humanización alcanzado por

determinadas sociedades históricas se mediría entonces, dentro de esta tradición de pensamiento, por el grado de acercamiento a la realización de aquellas metas ideales nunca alcanzables en su absoluta plenitud.

Ahora bien, si el progreso de humanización es concebido históricamente como progreso en las dos dimensiones señaladas, hemos de preguntarnos por la relación que ambos progresos guardan entre sí. Según todos nuestros autores, el progreso en cada una de las dos dimensiones, técnica y política, posee su propia lógica y dinámica de desarrollo, de manera que el progreso político no es reducible al progreso técnico ni viceversa. Sin embargo, ninguna de las dos dimensiones es enteramente independiente de la otra, sino que por el contrario el progreso técnico y el progreso político están interrelacionados entre sí. Dentro de divergencias sustanciales en la comprensión de esta interrelación, todas las figuras de la tradición de pensamiento que estamos comentando coinciden en dos apreciaciones generales.

En primer lugar, hay en todos ellos una jerarquización (implícita al menos) de ambas dimensiones. Siendo las dos igualmente esenciales o constitutivas del autodesarrollo histórico de la sociedad humana, a la dimensión que hemos llamado *política* le corresponde el puesto principal, ocupando la dimensión *técnica* una posición subordinada. El progreso en la dimensión técnica sólo puede valorarse desde el punto de vista de un progreso *humanizador* en cuanto se la considera *encajada* en la dimensión política⁸. O dicho de otra manera: el progreso técnico sólo puede ser considerado como progreso humanizador si está al servicio de una mayor libertad, de una mayor justicia, de más paz y solidaridad (p. ej.: las bombas atómicas constituyen un claro progreso técnico, pero no pueden ser consideradas como un progreso humanizador por estar al servicio de la guerra y del sojuzga-

miento de unos hombres por otros). En cambio, todo progreso político, tal como lo hemos definido, coincide ya sin más examen con un progreso humanizador: allí en donde se han eliminado situaciones institucionalizadas de injusticia, de esclavitud o de violencia, allí se ha realizado un avance humanizador.

En segundo lugar, el progreso técnico es considerado como una condición *necesaria* pero *no suficiente* del progreso político. O dicho con otras palabras: un determinado grado de progreso técnico es necesario para lograr un progreso político satisfactorio, pero ningún grado de desarrollo técnico, por muy elevado que fuera, sería capaz de garantizar un grado de desarrollo político suficientemente aceptable⁹. Esto quiere decir que el problema verdaderamente crucial en la historia de la humanidad es el que concierne a una realización satisfactoria de la convivencia política (libertad, justicia, solidaridad, paz, participación...), y no precisamente al logro de un elevado grado de progreso técnico. Dicho de una manera elemental: el problema verdaderamente difícil que enfrenta el hombre histórico es el de llegar a dominar suficientemente su agresividad, no el de llegar a dominar suficientemente la agresividad que la naturaleza externa ejerce sobre él. La historia de la técnica y la historia de la política muestran esto con triste evidencia.

Esta triste evidencia es recogida por las filosofías de la historia y teorías de la sociedad de nuestros autores en otro de sus lugares comunes: el conflicto, la lucha, ha sido el motor de la historia de las sociedades humanas hasta nuestros mismos días. Hasta el momento histórico presente el ser humano no ha hecho consciente y libremente su propia historia. Por ello toda la historia pasada y contemporánea no puede leerse como el fruto de la actuación racional de una sociedad constituida por hombres que hayan sa-

7. Véanse p. ej. textos de Freud y de Kant a este respecto, en mis estudios ya citados: *La teoría de la sociedad de Freud*, p. 85, y *La crítica kantiana...*, p. 44 ss.

8. En este sentido la auténtica ilustración no es cientista.

9. Puede verse p. ej.: J. HABERMAS, «Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt», en: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, o.c., pp. 104 ss.

bido interpretar juntos el sentido de su propia vida, y que juntos y solidarios, también, hayan sabido hacerse señores de su historia y realizadores de un proyecto común de vida basado en los ideales morales de libertad, de justicia, de paz y verdad. El progreso técnico y político, hasta el momento presente, ha sido muy mayoritariamente el resultado de la lucha entre los individuos, las clases sociales, las razas, las creencias, los pueblos, las naciones¹⁰. Nuestros autores quisieran contribuir con su reflexión teórica a una transformación del hombre, que fuera capaz de iniciar una nueva etapa en la vida y en la historia de la humanidad: una etapa en la que el motor principal del desarrollo histórico fuera la concordia, la solidaridad, la fraternidad, los objetivos comunes...

La crítica religiosa

Finalmente, el inicio de esa nueva y anhelada etapa del desarrollo histórico de la humanidad tendría que estar sustentado por unas fuertes convicciones morales y fundamentadas en la pura razón, desvinculadas de las creencias religiosas. Es decir, por unas convicciones morales (acerca de los valores de justicia, igualdad, libertad, paz, participación, etc.). Universalmente válidas para todos los hombres por el puro hecho de ser seres humanos, independientemente de sus tradiciones culturales y religiosas concretas. Las religiones han desempeñado, según todos estos autores, un papel muy importante en la historia pasada, el haber servido como soporte de la moralidad, que es a la vez la que ha fundamentado y fundamenta en última instancia la regulación de la convivencia humana. Pero en la etapa madura de la humanidad las religiones tendrían que diluirse en una moral levantada sobre las bases de la razón, de una razón secularizada. Así todas estas filosofías de la historia y teorías de la sociedad

llevan indisolublemente asociadas filosofías o críticas de la religión.

Esta es, en trazos muy generales y estilizados, la tradición de pensamiento en la que nace la Escuela de Frankfurt y cuya representación encabeza en los tiempos actuales. Pero veamos qué es lo que caracteriza más específicamente a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, dentro de la tradición comentada.

II. LA ESCUELA DE FRANKFURT O EL DESENCANTO DE LA MODERNIDAD

Las teorías filosóficas no surgen de la nada. Como tantas otras cosas, son hijas de su tiempo. Así, la tradición de pensamiento cuyos rasgos generales acabamos de considerar surge como una respuesta reflexiva a un fenómeno histórico de amplias proporciones y de incalculables consecuencias para el futuro de la humanidad. Surge como reflexión sobre la modernidad¹¹, entendiendo esta última a su vez como el conjunto de dos fenómenos históricos: la industrialización y la secularización o desintegración masiva de las tradiciones religiosas. Ambas caras del fenómeno —industrialización y secularización— se desarrollan impulsadas por una misma causa inmediata: el avance sin precedentes de las ciencias de la naturaleza y de la técnica.

La reflexión filosófica sobre estos nuevos fenómenos históricos nace empapada de esperanzas y de optimismos¹², aun cuando no estén totalmente ausentes los momentos y los chispazos de dudas y de presagios sombríos¹³. El progreso científico-técnico es saludado con júbilo como un liberador del hombre: liberador del sojuzgamiento que sobre él ejerce una naturaleza hostil (li-

berador del hambre, del frío, de la enfermedad y de la muerte temprana, del trabajo infrahumano...) y liberador también de la represión moral y política ejercida por las ideologías y las clases minoritarias dominantes, entre las que destacaban las mismas creencias e instituciones religiosas.

En otras palabras: el progreso científico-técnico era saludado esperanzadoramente como el mensajero histórico que anunciaba el inicio de la entrada en aquella nueva y definitiva etapa de una humanidad en elevado progreso técnico y político. La condición necesaria para el progreso moral y político estaba siendo alumbrada de una manera inequívoca por la Europa burguesa, a la que seguirían después las otras partes del mundo, y la Revolución francesa parecía indicar que los hombres recogían realmente esas posibilidades materiales para crecer también con paso seguro en una madurez política y moral: por primera vez se había proclamado la igualdad de todos los hombres ante la ley¹⁴.

Si no en la misma medida y con el mismo entusiasmo que un Condorcet, Kant, Hegel y Marx (no tanto Freud), veían en el progreso técnico y científico una fuerza impulsora (aunque no absolutamente garante) del progreso moral y político, es decir, estaban encantados con la modernidad. Y es aquí precisamente en donde la Escuela de Frankfurt se separa de sus predecesores.

La Escuela de Frankfurt sufrió el desencanto de la modernidad. Horkheimer, Adorno y Marcuse experimentaron en sus espíritus estremecidos la barbarie que su fiel amigo y padre espiritual, Walter Benjamin, experimentó en su propia carne. Horkheimer, Adorno y Marcuse fueron carne de crematorio en pleno siglo veinte por el puro hecho de llevar en sus venas sangre judía. El progreso científico-técnico incorporó en la forma de crematorio y de cámara de gas una brutalidad moral y política aún más refinada que la incorporada

11. En su última gran obra en dos tomos *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, Habermas pretende elaborar una teoría de la modernidad.

12. Un ejemplo radiante de este optimismo es el ensayo de Condorcet sobre los progresos del espíritu humano.

13. Podría decirse que la calidad y cantidad de estos «chispazos» aumenta a medida que los autores se van acercando a nuestros días.

14. Tanto Kant como Hegel celebraron con frases entusiastas esa proclamación.

10. «Lucha de clases» en Marx; «insociable sociabilidad» en Kant; «eros y zánatos» en Freud...

90 en la simple y «técnicamente subdesarrollada» pira de leña que, siglos atrás en el mismo territorio, había consumido los blancos cuerpos de unas supuestas brujas.

Como ellos mismos nos dicen, fue esta experiencia terrorífica la que dio el impulso práctico a su Teoría Crítica. La Teoría Crítica, repite Horkheimer en sus escritos, es producto de la vivencia de la «nueva barbarie», que alcanzó su punto culminante en Auschwitz¹⁵. La historia reciente, en frase de Adorno, ha puesto un imperativo prioritario al hombre: lograr que Auschwitz no se repita¹⁶. Si la Alemania del tiempo de Marx estaba para él «por debajo del nivel histórico alcanzado», señala Marcuse, la Alemania actual (1937) vuelve también a estar espeluznantemente por debajo del nivel histórico alcanzado¹⁷. Pero estas afirmaciones de Horkheimer, Adorno y Marcuse han de ser entendidas en su justa medida: si la experiencia vital que les marca existencialmente es la barbarie concreta ejercida por el nazismo contra la raza judía, la barbarie de la sociedad industrializada contemporánea, que ellos detectan críticamente y quisieran eliminar, es algo mucho más amplio, que rebasa las fronteras estrechas de su patria y de la ideología concreta que entonces la dominaba. Hiroshima, Siberia o el imperialismo japonés, por citar tan sólo algunos ejemplos más llamativos, estaban ya presionando las puertas de la historia o incluso las habían ya agujereado. Desde entonces poderes semejantes no han dejado de aporrear y de quebrar esas puertas.

Así, la ciencia y la técnica no han traído el progreso moral y político esperado. Antes bien, han entrado en alianzas fatídicas con la represión, el crimen y el hambre. La ciencia y la técnica, que todavía para Marx ejercían un papel liberador y crítico en su avance inexorable, se han tornado para

nuestros autores francofurtenses, en la sociedad superindustrializada de nuestros días, en fuente de represión e incluso de legitimación ideológica de la represión. Este desencanto de la modernidad de la Teoría Crítica de Horkheimer, Adorno y Marcuse hace que, sin volver románticamente la mirada hacia situaciones preindustriales, desconfíen profundamente de un progreso científico-técnico que no esté conscientemente sometido a los imperativos morales.

Horkheimer, Adorno y Marcuse piensan que sólo un reforzamiento real de la moralidad puede traer la salvación a nuestra sociedad actual. Su esfuerzo crítico está al servicio de esa tarea. La crítica de la «razón identificante» de Adorno, la crítica de la «razón instrumental» de Horkheimer y la crítica de la «razón unidimensional» de Marcuse¹⁸ quieren ser contribuciones al rescate de la primacía de la razón moral sobre la razón técnica, al rescate de una política orientada por la moralidad y no por el tecnicismo industrialista deshumanizado. Jürgen Habermas, en seguimiento de ellos, ha desarrollado y sistematizado más esta crítica a la sociedad industrializada. En el resto de este artículo vamos a detenernos en esta crítica habermasina, como culminación de la corriente de pensamiento que estamos comentando.

III. HABERMAS, CONTINUADOR DE HORKHEIMER, ADORNO Y MARCUSE

Si tuviéramos que hacer una ordenación sistemática de los cuatro grandes componentes de la Escuela de Frankfurt, haríamos una división tripartita: Horkheimer y Adorno, en primer lugar; Marcuse en segundo lugar, y Habermas en tercer lugar. Vamos a comentar esta secuencia comenzando por el anillo intermedio: Herbert Marcuse.

Herbert Marcuse, a diferencia de Horkheimer y Adorno, no regresó a Frankfurt finalizada la Segunda Guerra Mundial, sino que continuó residiendo en los EE.UU. Pero a pesar de la distancia física, Marcuse conservó siempre su identidad teórica francofurtense. Sus dos visitas más significativas a la Alemania de la posguerra, desde su exilio voluntario, marcan los dos pilares fundamentales de su obra, reveladores a la vez de aquella identidad. En 1956, con motivo de la celebración del centenario de Sigmund Freud, Herbert Marcuse pronuncia sendas conferencias en Heidelberg y en Frankfurt¹⁹ en las que recoge la esencia de su interpretación crítica de la teoría freudiana de la cultura, ampliamente elaborada en *Eros y civilización*, publicado el año anterior. La segunda visita importante ocurre en 1964. Marcuse participa en el Congreso de Sociólogos de Heidelberg, en donde presenta una ponencia crítica sobre Max Weber²⁰. En ella dibuja Marcuse con toda claridad su tesis acerca del carácter político de la técnica en las sociedades industrializadas, tesis que desarrolla con más detenimiento en su segunda gran obra publicada el mismo año: *El hombre unidimensional*.

La recepción crítica de Freud constituye una de las características más significativas de la Escuela de Frankfurt. Si Marcuse, en paralelismo con la ruptura de la herencia hegeliana en una derecha y una izquierda, habla en *Eros y civilización* de una derecha (encabezada por Wilhelm Reich) freudiana, Helmut Dahmer subdivide acertadamente a su vez esta última en dos generaciones: una primera, integrada por Reich, Bernfeld, Fromm y Fenichel, y una segunda constituida por la Escuela de Frankfurt²¹. Ambos grupos de la izquierda freudiana coinciden

15. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967, pp. 8 ss., 152, 204 ss., 264.

16. T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, p. 356.

17. H. MARCUSE, *Kultur und Gesellschaft 1*, o.c., pp. 102 y 106.

18. T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, o.c.; M. HORKHEIMER, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, o.c.; H. MARCUSE, *One dimensional man*, Boston 1964.

19. H. MARCUSE, «Trieblehre und Freiheit» y «Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse», en: *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt 1968, pp. 5 ss. y 35 ss.

20. H. MARCUSE, «Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers», en: *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt 1968, pp. 107 ss.

21. H. DAHMER, *Libido und Gesellschaft*, Frankfurt 1973, pp. 11 ss.

en el intento de relacionar el psicoanálisis con el materialismo histórico, la psicología con la sociología. Pero mientras los primeros se mueven más dentro de una interpretación *cientista* o *biologicista* de Freud, la *Teoría Crítica* pone su esfuerzo en reganar el carácter *hermenéutico-crítico* y *socio-histórico* de la teoría freudiana de la cultura.

A unos aportes más bien aislados y menos sistematizados de Horkheimer y Adorno, sigue la contribución más compacta y ambiciosa de Marcuse en su ya citado *Eros y civilización*, que constituye, al lado de la de Paul Ricoeur, una de las reinterpretaciones críticas más originales y sugerentes de la teoría de la cultura de Freud. Marcuse corrige a Marx con Freud y a Freud con el Marx así corregido. La relevancia que en la obra de Freud adquiere la dimensión de las relaciones de los hombres entre sí, la dimensión de la comunicación y de las instituciones sociales, sirve a Marcuse para criticar el reduccionismo economicista marxiano. Y este Marx corregido de su economicismo reduccionista es usado por Marcuse para criticar la tendencia de Freud a interpretar su propia teoría de la cultura en términos de un reduccionismo biologicista. Jürgen Habermas, finalmente, incorpora en su obra la recepción crítica de Freud con la misma intención de fondo que Marcuse, aunque aborda el tema desde una perspectiva del psicoanálisis como *análisis del lenguaje*, lo que le guiará después hacia sus escaramuzas en torno a una teoría de la competencia comunicativa.

El freudismo de la Escuela de Frankfurt está así íntimamente conectado con el *desencanto de la modernidad*, desencanto que encuentra su expresión en la crítica de un tipo de sociedad superindustrializada que ha materializado en sus estructuras económicas y políticas, e incluso en sus aspiraciones culturales, el reduccionismo economicista marxiano, reduccionismo que a su vez muestra la complejidad de Marx en el «*encanto de la modernidad*»: en la confianza última en que la propia dinámica de progre-

so técnico, científico y económico conduce más tarde o más temprano, pero conduce con seguridad, al progreso moral y socio-político.

La *Dialéctica de la ilustración*, obra conjunta de Horkheimer y Adorno²², está dirigida contra este optimismo. La ilustración moderna, nos dicen Adorno y Horkheimer, impulsada por el progreso espectacular de las ciencias y de la técnica, emprendió el programa crítico y liberador de la desmitologización del mundo. Pero después de haber liberado al hombre de la creencia en una Naturaleza regida por la Divinidad, y de haber colocado así al hombre como dueño y señor de ella, se ha vuelto despiadadamente contra ese mismo hombre secando y cosificando su espíritu y haciéndole esclavo de la maquinaria engendrada por la ciencia. La tesis de Marcuse, en su crítica al neutralismo valorativo de la ciencia y de la técnica de Weber, viene a radicalizar la visión de la *Dialéctica de la ilustración* de sus compañeros de raza y de escuela: la ciencia y la técnica, lejos de ser moral y políticamente neutrales en nuestras sociedades industrializadas, se han vuelto represoras y deshumanizantes; este tipo de ciencia y técnica, orientado a la *dominación* sobre la naturaleza externa, tendría que ser sustituido por otro tipo orientado hacia una actitud de diálogo y de juego entre el hombre y la naturaleza. En 1968, en un importante trabajo dedicado a Herbert Marcuse con motivo de sus 70 años («*Técnica y Ciencia como ideología*»)²³, Habermas toma como punto de partida la tesis marcusiana del carácter político de la técnica para comenzar a desmenujar su propia crítica de las sociedades industrializadas, que continuará perfilando en trabajos posteriores.

Jürgen Habermas no acepta la alternativa marcusiana de una técnica orientada en actitud «*dialogante*» o en actitud «*de jue-*

go» con la naturaleza. Ve aquí un resabio del alma judía de Marcuse, de un espíritu judío que suspira por la resurrección de la naturaleza. El mismo Marcuse da marcha atrás en otros pasajes de su obra. Sin embargo, Habermas considera que Marcuse ha puesto el dedo en la llaga de las sociedades capitalistas avanzadas cuando, en el desarrollo de su tesis sobre el carácter político de la técnica, señala como tendencias más significativas para el análisis del capitalismo tardío, a diferencia del naciente capitalismo del siglo XIX, las dos siguientes: 1) Un incremento del intervencionismo estatal dirigido a asegurar la estabilidad del sistema, y 2) Una interdependencia entre investigación y técnica, que ha hecho de la ciencia la primera fuerza productiva. De aquí parte Habermas en su diagnosis crítica de las actuales sociedades industrializadas.

Habermas va a sacar tres importantes consecuencias de esta nueva radiografía del capitalismo avanzado: el concepto ortodoxo marxiano de *ideología capitalista* ya no responde a la realidad de la ideología dominante en las sociedades industrializadas; el esquema de la *lucha de clases* ya no es el adecuado para el análisis de la realidad social del nuevo capitalismo; la posible crisis del sistema capitalista ya no puede analizarse, como era el caso en Marx, como una crisis económica. En el resto de este artículo vamos a comentar estos tres pasos²⁴.

La ideología capitalista

La ideología burguesa criticada por Marx a través de su crítica de la economía política consiste en el encubrimiento de la explotación de la clase asalariada por la clase capitalista. Esta explotación discurre en el capitalismo naciente bajo la apariencia de equidad y de libertad. La ley del intercambio de valores equivalentes es a la vez el principio económico regulador del mercado y el prin-

22. M. HORKHEIMER und T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969.

23. Este trabajo fue publicado en el libro que lleva el mismo título, citado ya en la nota 3, pp. 48 ss.

24. Para un desarrollo más detallado de esos tres pasos pue-
de verse mi estudio ya citado *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, pp. 59-74 y 106-133.

cipio legitimador de este último como materialización de relaciones de equidad. Por otra parte, el contrato libre es a la vez el instrumento jurídico que regula el mercado y el principio legitimador de una estructura social basada en relaciones universales de libertad. La teoría marxiana de la plusvalía, a la vez que critica la teoría económica clásica del valor, pone al descubierto la falsedad de las legitimaciones apuntadas: en el mercado de trabajo no hay en realidad un intercambio de valores equivalentes ni el asalariado es en realidad libre (aunque lo sea jurídicamente) para aceptar o no aceptar un determinado salario tendente al mínimo de subsistencia cultural, como creían ideológicamente tanto los capitalistas como los asalariados y los economistas del naciente capitalismo²⁵. Esta es, en apretada síntesis, la ideología que Marx descubre y critica en el capitalismo.

Ahora bien, argumenta Habermas contra los marxistas ortodoxos, en la sociedad capitalista industrializada la intervención estatal en la esfera económica está en parte orientada a suavizar la explotación de clase, explotación que, tras la crítica de Marx, ya no puede ser encubierta ideológicamente, pues se ha hecho patente. El Estado promueve una política social encaminada a limar las diferencias agudas de clase, elevando progresivamente el nivel de vida de las clases asalariadas e identificando así sectores crecientes de ellas con los intereses globales de crecimiento del sistema capitalista. La potenciación científico-técnica como primera fuerza productiva (que relega al trabajo a un segundo plano) permite al capitalismo avanzado acrecentar los niveles de consumo de los trabajadores de manera patente, manteniendo a la vez un ritmo suficiente de acumulación creciente del capital. La ideología burguesa, entendida como encubrimiento de la explotación de clase,

ha perdido así para Habermas el rango de ser la ideología verdaderamente significativa de las sociedades capitalistas desarrolladas.

La lucha de clases

Pero entonces hay también otro concepto marxiano que se ha hecho obsoleto para la sociedad industrializada: la lucha de clases como esquema teórico y como realidad revolucionada. Habermas habla de una latencia de la lucha de clases. En las sociedades industrializadas capitalistas no existe la clase asalariada compactamente situada en condiciones objetivas para transformarse en el momento oportuno en el sujeto revolucionario. Y el esquema de la división de clases explotadoras y explotadas ya no es el instrumento teórico adecuado para analizar la realidad social del capitalismo avanzado y para detectar las tendencias objetivas de crisis que sirvieran de guía a la praxis revolucionaria.

Finalmente, Habermas, en consonancia con lo anterior, considera igualmente sobrepasada para la realidad capitalista avanzada la teoría marxiana de la crisis que abriría al capitalismo a la revolución y a la nueva sociedad socialista. La otra gran tarea que ha tomado sobre sí la intervención de Estado en los capitalismo avanzados consiste precisamente en suavizar las crisis económicas mediante políticas anticíclicas. Y Habermas piensa que esas políticas han dado un resultado suficiente, y que no puede preverse que no siga siendo ese el caso en el futuro. Hoy día no puede construirse un teorema de crisis sobre la base de las contradicciones internas a la propia dinámica económica del desarrollo capitalista.

Nueva ideología de las sociedades industrializadas

¿Cuáles son entonces para Habermas la nueva ideología, el nuevo instrumental teórico de análisis de la realidad social y el nuevo tipo de crisis adecuados al capitalismo

de las sociedades industrializadas de nuestros días?

La ideología verdaderamente significativa de las sociedades industrializadas es vista por Habermas en la internalización de una definición tecnicista o materialista de la vida. Las aspiraciones de los miembros de nuestras sociedades, que definen implícitamente las metas perseguidas de realización humana, van dejando de estar ligadas a los ideales morales tradicionales de verdad y justicia, de fidelidad y de ayuda mutua, etc., para asentarse existencialmente en el terreno de lo técnico-económico y moralmente neutro: gastar más dinero, poseer más cosas, adquirir un coche más lujoso, etc. El progreso científico-técnico-económico aparece como la causa posibilitadora de ir consiguiendo continuamente un más mayor, y así los intereses del puro crecimiento del sistema capitalista vienen a ser defendidos por los mismos individuos convertidos en servidores de un desarrollo irracional y opresor de la ciencia-técnica orientada a la reproducción del capital abstracto. En una palabra: para Habermas la nueva ideología consiste en el encubrimiento de la deshumanización que el tecnicismo del capitalismo avanzado impone a los miembros de nuestras sociedades superindustrializadas, y en la apariencia ilusoria de que ese progreso les está trayendo la liberación y una ampliación de sus posibilidades reales de humanización.

De acuerdo con esto, Habermas no emplea el esquema de la división de clases para el análisis de las sociedades industrializadas, sino un esquema global sectorial: el funcionamiento o la dinámica social es estudiada a través de un modelo de interrelaciones de tipo input-output entre el sector económico, el sector político-administrativo y el sector sociocultural. Por este último entiende Habermas tanto el conjunto de las tradiciones culturales valorativas como el conjunto de las instituciones que dan fuerza normativa a esas tradiciones. Los flujos intersectoriales más significativos son los siguientes: el sector

25. Para un detallado estudio de cómo la crítica de la economía política de Marx está realizada en la forma de una crítica de la ideología capitalista puede verse: Enrique M. Ureña, *Karl Marx economista*, Tecnos, Madrid 1977.

político-administrativo recibe como *inputs* dinero (procedente del sector económico: entradas fiscales) y legitimación (procedente del sector sociocultural); el sector político-administrativo da salida como *outputs* a intervención (al sector económico) y prestaciones varias (al sector sociocultural). Es sobre este esquema como Habermas construye su teorema de la crisis de motivación.

La crisis de motivación

Tras rechazar la crisis económica típica del marxismo ortodoxo, incluso en sus variantes más modernas, Habermas elabora su nuevo teorema de crisis: la crisis de motivación. Esta crisis surgirá cuando, debido a una transformación en las aspiraciones culturales de la mayoría, las prestaciones materiales que el sector político administrativo hace fluir hacia esas mayorías dejen ya de motivar la legitimación y la lealtad de una población que ha pasado a interpretar el sentido de su vida en una forma nueva: no en términos de más dinero, más televisores, más coches, etc., sino en términos de verdadera hermandad, de solidaridad, de fidelidad, de paz basada en la equidad, etc. La contradicción interna entre esas aspiraciones culturales subjetivas y la incapacidad del sistema capitalista objetivo para darles satisfacción constituye la crisis, que sólo podría resolverse mediante el cambio a una forma de producción orientada directamente por esas nuevas aspiraciones humanas y no ya por la reproducción y revalorización del capital abstracto.

Dentro de los límites de este artículo no nos es posible comentar la doble argumentación teórica (reconstrucción de la lógica del desarrollo histórico de las estructuras morales y normativas) y empírica (identificación de algunos movimientos sociales y culturales que apuntan hacia aquel cambio en las aspiraciones) que Habermas desenvuelve para fundamentar su teorema de crisis. Pero sí quiero cerrar este artículo con algunas observaciones críticas a este intento

habermasiano.

Más allá y más acá de Marx

Habermas es un teórico marxista heterodoxo. Si comparamos su crítica del capitalismo con la del propio Marx podemos decir que el enfoque habermasiano supone a la vez un paso hacia atrás respecto a Marx. Veamos qué quiero decir con esto.

El paso adelante lo da Habermas superando el reduccionismo económico que lastra la obra de Marx. Habermas ha trasladado la problemática crucial del capitalismo avanzado (desde el punto de vista de su posible transformación) de la dimensión estrictamente económica a la dimensión moral y cultural, de la «infraestructura» a la «superestructura», del cambio revolucionario de estructuras económicas al cambio paulatino de las conciencias y de las estructuras morales de los ciudadanos. La conexión de este paso hacia delante con lo que llamábamos «el desencanto de la modernidad» y con la recepción crítica de la teoría de la cultura de Freud es clara.

Pero, en mi opinión, Habermas se queda por detrás de Marx en otro aspecto que paradójicamente parece contradecir lo que acabo de afirmar en el párrafo anterior: a diferencia de Marx, Habermas no articula su descomunal esfuerzo socioteórico en los aspectos estrictamente económicos de la problemática social y cultural. Usando una formulación un tanto agresiva, yo diría que Habermas pertenece al gremio de los «socialistas-marxistas-idealistas-democráticos»: para él la estructura económica de mercado «basada en la revalorización del valor abstracto» es incompatible con las «estructuras morales humanizadas»; sólo una estructura económica socialista «orientada a los valores de uso» podría, según él, encajar con y estabilizar aquella «conversión moral» de las mayorías ciudadanas. Aquí Marx tiene razón frente a Habermas: el análisis económico es imprescindible, junto a la crítica moral y cultural, para llegar a perspectivas sanamente realistas. Sólo

que aquí la incorporación de ese análisis daría resultados contrarios a los de Marx: hasta la fecha el análisis económico muestra que también estructuras económicas socialistas marxistas entran en contradicción con la renovación humanista anhelada, e incluso en contradicción mayor²⁶.

Una cosa me parece ciertamente digna de tenerse en cuenta al menos en el mensaje que Habermas nos lanza, como último gran heredero de la tradición de pensamiento que hemos estado comentando a lo largo de este artículo: su convencimiento de que sólo el rescate de la razón moral y de la subjetividad puede traer humanización a un mundo dominado con enormes dosis de irracionalidad y de represión por macroestructuras económicas, políticas y militares. Por mi parte creo que podremos contribuir teóricamente a ese rescate en la medida en que renunciemos a un utopismo moralizante, de una parte, y a un cientismo económico éticamente descarnado, de otra parte, y unamos nuestros esfuerzos en la búsqueda de soluciones que articulen explícitamente la objetividad científica con el empeño moral.

26. Esta temática la he tratado ampliamente en mi estudio: *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica*, Unión Editorial, 3.ª edición, Madrid 1984.