

# *El último avatar de la razón liberal* (*La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y su frustrada pugna con el pensamiento totalitario*)

José A. GONZÁLEZ SORIANO

## **Resumen**

El motivo central de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt fue el concepto de *dialéctica de la Ilustración*. Pero la amenaza de un mundo completamente administrado por el impulso de una racionalidad formal se vuelve asimismo hacia las instancias críticas: ¿dónde puede hallarse el criterio independiente capaz de desvelar, por contraste, la mecánica del avasallamiento total de la modernización? La Teoría Crítica lo buscó a la vez en el espíritu moral de una Ilustración humanista y en el horizonte del movimiento comunista internacional liderado por la URSS.

Esta balance se truncó trágicamente ante la evidencia de la “perversión soviética del contenido humano del socialismo revolucionario”. La extrema ambigüedad que esta situación produjo en la lógica del pensamiento de la Teoría Crítica, extiende sus consecuencias hasta un presente que asiste a la exclusión forzada de todo proyecto fehacientemente revolucionario del panorama político occidental.

## **Abstract**

The central matter of the Frankfurt School's Critical Theory was the concept of *Iluminism's dialectic*. But a completely administrated world in the formal rationality impulse threatens equally to the critical instances: where can it be the independent judgement to disclose, in a contrast, the full subjugating mechanic of modernization historic process? Critical Theory looked for it, at once, in the moral spirit of humanist Iluminism and on the international communist movement horizon, leadered by USSR.

This balance tragically failed when it's evident the "sovietic perversion of revolutionary socialism's human contents". This situation caused an extreme ambiguity in thinking logic of Critical Theory, and the consequences last to the present: a time that excludes imperiously any authentically revolutionary project from occidental political panorama.

## I

Las tesis contemporáneas del "final de la historia" abonan especialmente la convicción de que no nos es dado esperar una evolución o transformación de rango histórico sobre la situación socioeconómica existente en el Primer Mundo, así y en la medida en que los motivos ideológicos que desde antiguo han tratado de legitimarla (libertad formal universal y sometimiento del orden social a la concepción racional del derecho), parecen haberse logrado ya de un modo que no admite réplica. Especialmente porque su hegemonía *virtual* resulta *inconmensurable* con los contenidos concretos de la historia real.

En efecto: aunque ningún conjunto de hechos puede avalar plenamente la cualidad ultrahistórica del orden establecido, tampoco puede ninguno abolirla, pues no hay nada ya en la realidad que pueda ponerse a la altura "categorial" de la cualidad metahistórica de los principios racionales de la legitimación moderna. En cualquier caso, el ordenamiento social *existente* en la parte geográfica que domina el mundo trata de manifestar una comunión absoluta con los principios de una Ilustración hipostatizada. Asistimos a este respecto, a una situación paradójica ya descrita por Horkheimer en su clásica *Crítica de la Razón Instrumental*:

Antes la realidad se contraponía al ideal desarrollado por un individuo al que se suponía autónomo, y quedaba confrontada con ese ideal; la realidad tenía que ser configurada en consonancia con él. Hoy este tipo de ideologías se ve comprometido al quedar sobrepasado por una idea de progreso, que, sin quererlo, facilita así la elevación de la realidad al rango de ideal. La acomodación se convierte entonces en criterio de todo tipo de comportamiento subjetivo pensable. El triunfo de la razón subjetiva formalizada es también el triunfo de una realidad que se enfrenta al sujeto como absoluta, como avasalladora.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Horkheimer, M., *Crítica de la Razón Instrumental*. Trad. de H.A. Murena y D.J. Vogelmann. Buenos Aires, 1969, p. 106.

Aunque los principios rectores de la visión ilustrada del mundo son reclamados como inspiración efectiva para la conformación de la vida social en nuestro ámbito, a nadie le cabe duda de que se hallan situados en un plano considerado, por definición, como superior e *inalcanzable*. En este sentido es plenamente sugerente el aserto del profesor de la Universidad Complutense Fernández Liria según el cual en nuestra sociedad democrática “se es libre de hacer todo, pero, lamentablemente, en ella no hay nada que hacer”. La estructura simbólica de nuestras formaciones sociales podría constituir en este sentido un buen remedo de la antigua sociedad teológica, donde Dios era la referencia continua y, al mismo tiempo, el misterio en sí por antonomasia; abrumador e inaccesible.

R. Rorty sugiere que la forma *posmodernista* de vida social consistiría en un deseo de sublimidad expresado en la tendencia a que la sociedad se afirme a sí misma como un todo, abandonando al mismo tiempo toda pretensión de autofundamentarse. A este designio se adscriben las obsesivas tesis del *Final de la historia*, que expresan con perfil irónico la constatación de que aun siendo los ideales político-morales de la Ilustración lo único que puede otorgar sentido a nuestras realizaciones sociales contemporáneas, nosotros mismos no somos ya capaces de encontrarle un sentido propio a dichos ideales.

Hubo un tiempo, no obstante, en que la indicación del *Final de la historia* podía resplandecer con luz optimista y positiva. Fue en el tiempo de la Ilustración reinante, cuando Hegel formuló tal idea para expresar la convicción idealista de que la racionalidad se hacía presente y se instalaba definitivamente en la historia, en el ordenamiento político y moral de la sociedad moderna. Al elaborar y encarecer esta certidumbre se ponía de relieve, en cualquier caso, un alto nivel de condicionamiento en el espíritu instrumental de una “racionalidad según fines”, que se proyecta en una imagen estrictamente positivista del decurso histórico. Se trataba de ofrecer substancia metafísica a una consideración acrítica de un supuesto progreso lineal de la historia (comparable al progreso acumulativo tecnológico), sobre el que se afianza la certeza de que los acontecimientos pueden sucederse como medios inertes sólo relevantes para la consecución del fin superior (que presentimos en el fondo del remolino donde han de converger los sinuosos caminos del tiempo).

Pero en aquella época este modelo ideal (e idealista) de entender lo histórico pudo ser invocado armoniosamente ante la evidencia del ascenso social y político de la burguesía, que era precisamente la clase que había depositado su confianza plena en la razón científica y tecnológica como clave de su

éxito. En efecto, Kant había intentado mostrar que había predicamento crítico para la aceptación del paralelismo entre el progreso técnico-científico y el progreso moral de la sociedad (porque ambos se basaban en una idéntica estructura racional que se albergaba íntegramente en la naturaleza misma del *sujeto*). Y algunas décadas más tarde, este convencimiento parecía ya tan fundado que Hegel consideró inapropiado limitar a la esfera propiamente subjetiva la fundamentación de la racionalidad de la vida teórica y práctica, y como es sabido, unificó esas dos dimensiones en un proceso global que tenía por escenario, en primer término, la historia; y como telón de fondo, el desenvolvimiento general de toda la realidad en su conjunto.

Hegel hizo uso, no obstante, de un concepto de dialéctica positiva como instrumento especialmente afinado para acometer con resolución semejante desafío; un concepto en el que el desarrollo contradictorio de lo real pasaba a convertirse en medio para fraguar una unidad de orden superior (en la que la contradicción quedaba, en cualquier caso, negada y asumida). La teoría habilitaba un modelo de dialéctica diseñado para posibilitar sagazmente el advenimiento conceptual del *Fin de la historia*, asumiendo progresivamente en ese empeño todos los momentos históricos anteriores. Y a pesar de ser el propio ímpetu de la contradicción entre las determinaciones históricas la causa motriz de su despliegue procesual, la síntesis final lograba eludir aquella dimensión de antagonismo que hubiera perpetuado indefinidamente la relevancia práctica de la contradicción.

En su dimensión más sugerentemente emotiva y fecunda, los sistemas de Kant y Hegel responden a la inspiración de los intereses históricos de la burguesía en la fase final, victoriosa, de su ascenso. Su versión filosófica del espíritu de la Ilustración se apoya en la conexión que establecen entre un motivo de universalidad moral con las condiciones (asimismo universalistas), de la producción y el comercio capitalistas. El hecho de que un sistema –capitalismo– que se sustenta, en sus articulaciones más profundas, en la explotación de las más amplias masas (como demostró el análisis de Marx al descubrir la legaliformidad<sup>2</sup> científica del movimiento de la historia), pudiera, al mismo tiempo, pasar como trasunto fiel de la Razón realizada en la sociedad y expresada en la historia, indica con claridad de qué calibre y resolución han de ser las coartadas ideológicas en que procura apoyarse. Esta disquisición nos permite suponer, sobre todo, que la universalidad moral basada en la noción formal de libertad (que preside el ideario de la Ilustración hasta hoy), tiene su condición de ser ideológica en su identificación histórica con unos

---

<sup>2</sup> Por lo que se nos alcanza, *legaliformidad* es una categoría que ha sido extendida en el medio filosófico español por el profesor Jacobo Muñoz.

determinados intereses de clase, centrados —como ya clamaba el *Manifiesto Comunista*—, en la libertad de empresa y de comercio que la burguesía había comenzado a ejercer sin ataduras políticas.

Ya sea en el siglo de las Luces o en cualquier época, el tipo de interpretación que, instalándose en la seguridad del positivismo ilustrado, es capaz de encubrir la división sociocultural del sistema de clases, se hace posible solamente a través de una alquimia conceptual enfocada a deshacer totalmente la contradicción entre el desarrollo de las *fuerzas productivas* (catalizado por el modo de producción capitalista en su recurso sistemático al poder de la racionalidad tecnológica y científica), y las *relaciones de producción* basadas en la apropiación privada del trabajo y del beneficio producido por éste. El secreto de elaboración de estas recetas legitimatorias consiste en solapar entre sí el plano funcional del modo histórico de producción con una disposición falsamente orgánica de las relaciones sociales, para hacer pasar por condiciones necesarias de la producción y el comercio (condiciones sometidas a los dictados puramente eficientes de la razón técnico-científica), la apropiación privada del trabajo y del beneficio concomitante.

A través del cedazo de estas formas de pensamiento, la nivelación referida contribuye a dar consistencia (en términos de racionalidad funcionalista), a una hipotética dimensión social e individual de plena *libertad de sí*, incondicionada históricamente y exclusivamente orientada por la facticidad del desarrollo productivo. Recurso ideológico de amplio alcance que, a la postre, se reduce a una proyección totalizadora de la supuesta libertad generalizada de administración, derivable de la capacidad privada de proveerse de un patrimonio.

## II

Durante los años treinta del siglo que acaba de fenecer, se levantó en Europa la oleada crítica de mayor envergadura respecto a la evolución histórica de la cultura de la Ilustración. Los teóricos de la *Escuela de Frankfurt* acuñaron, algún tiempo después, el término *Dialéctica de la Ilustración* para designar una suerte de contradicción interna que deformaba el sentido de la cultura de la Modernidad; hasta el punto de poder considerar (como ya había apuntado Max Weber), que la Ilustración se trueca contradictoriamente en *mito* irracional cuando desarrolla a fondo su esencia. Los ideales de la Ilustración se verían irremisiblemente desplazados, o parcialmente invalidados, por la fuerza del crecimiento de la racionalidad instrumental aneja al

desarrollo del sistema capitalista; desembocando en un *ordenamiento* pervertido que legitima en la eficiencia productiva la *pérdida de sentido* y la *pérdida de libertad* globalizadas.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt se inspiraban para formular este diagnóstico en las categorías del marxismo y su fundamentación histórica de los fenómenos ideológico-culturales. Desde la perspectiva dialéctica específica del *materialismo histórico*, la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción se muestra permanente y antagónica. La progresiva extensión, socialización y mundialización de las fuerzas productivas que concita el desarrollo del capitalismo (la universalización, ahora sí efectiva, de las condiciones generales de la producción y el comercio), se revela patentemente como un proceso de signo opuesto y antagónico a la progresiva monopolización (al control cada vez más exclusivo) del capital y del poder de decisión. En la misma medida del crecimiento de los índices globales de producción, consumo y beneficio, esta contradicción se torna cada vez más abierta, ostensible e insostenible, y en su quiebra interna acaba mostrando la abstracción opaca de unos ideales político-morales resultantes del producto de intentar compatibilizar las exigencias del desarrollo socioeconómico con el criterio del control exclusivista de la riqueza producida (en el marco de la necesidad radical de fundamentación de una ética secularizada). Este proceso (justificado como “racionalización”) estaría a la base de la progresiva pérdida de *sentido* que, en el terreno cultural, resulta equivalente a lo que en el ámbito social se manifiesta palmariamente como pérdida de *libertad*, bajo la cuadratura de espacios completamente administrados por los que sólo puede fluir la yerta valoración mercantil de todas y cada una de las relaciones sociales.

Sin embargo, en la formulación de las valoraciones que le merece la contemplación de este cuadro, el trasfondo de las tesis de la Escuela de Frankfurt sobre la *dialéctica de la Ilustración* se instala en un itinerario básicamente distinto del que se deduciría de los principios materialistas de la crítica inmanente de la historia, presente en *El Capital* y en el *Manifiesto Comunista*. Pues la orientación última de todo el discurso centrado en el concepto *dialéctica de la Ilustración* parte de la posibilidad del *valor substantivo* del universalismo moral consagrado por la misma Ilustración, pasando por alto su profunda dependencia con respecto a la estructura contradictoria del modo de producción capitalista y sin querer tomar constancia, por tanto, de los síntomas inequívocos de su resquebrajamiento irreparable. Este distanciamiento deliberado respecto al tipo fundamental de convicciones propio del pensamiento materialista revolucionario situó a los más destacados representantes

de la Teoría Crítica clásica en la difícil tesitura de tratar de trascender, desde la vacilante intuición de las excelencias morales ilustradas –libertad individual, universalidad de la razón, igualdad de representación social–, una realidad recorrida implacablemente por el desgarramiento permanente de la lucha de clases, donde los valores ideológicos de la Modernidad se mudan fehacientemente en autoritarismo, exclusión, pasividad, mercantilización y consumismo.

Al tratar de reconstruir las claves de la evolución filosófica de esta oleada crítica y de sus controvertibles ambivalencias de criterio, no es posible obviar la formidable importancia que para el pensamiento social europeo desempeñaba el destino del primer Estado revolucionario que había logrado arrancarse a la “cadena del imperialismo” mundial: la Unión Soviética. Por supuesto, toda la esfera de la intelectualidad directa o indirectamente vinculada con el marxismo en la Europa posterior a la I Guerra Mundial sufrió la condición inevitable de la referencia al estado social, económico e ideológico en que se materializaba el destino de la única gran realidad política del socialismo a nivel mundial: la URSS. En torno a la valoración de la singlatura de esta entidad giran también algunas de las claves más significativas de la orientación específica en que se inscribía el pensamiento de la *dialéctica de la Ilustración*:

La evolución soviética confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, y la práctica estalinista suministraba una sangrienta confirmación de la crítica de Rosa Luxemburg a la teoría de la organización de Lenin y a los fundamentos que ésta tenía en la filosofía objetivista de la historia. [...] La perversión soviética del contenido humano del socialismo revolucionario, el fracaso del movimiento obrero revolucionario en *todas* las sociedades industriales y la capacidad de integración social que demuestra tener la racionalización cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural –eran las experiencias básicas de las que Horkheimer y Adorno trataron de dar razón a principios de los años cuarenta–.<sup>3</sup>

En la década de los treinta ya era suficientemente visible el cariz totalitario del Estado soviético en el marco de la construcción de un supuesto socialismo exclusivamente anclado en las directrices del desarrollo económico, moviéndose en el medio de una interpretación cuando menos esquemática y asaz deformada de la teoría marxista que confía todo linealmente al “desarrollo de las fuerzas productivas”. En ese contexto, el descubrimiento de los

<sup>3</sup> Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1992, I, pp. 466-467.

manuscritos de juventud de Marx (1932) mostraron al panorama crítico una nueva versión del pensamiento marxiano de corte profundamente diferente al canon ejercido por el “socialismo real”. Era una propuesta suculenta, (ya anticipada en sus líneas de referencia esenciales por los libros *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács y *Marxismo y filosofía*, de K. Korsch), para la intelectualidad formada en la devoción a la filosofía clásica alemana: un “marxismo” compuesto al hilo de las categorías hegelianas, que mostraba una vía de conciliación posible entre el edificio cultural genuinamente propio de la Ilustración burguesa y el tejido conceptual del socialismo.

En la línea abierta por el “nuevo” modo de contemplar el marxismo podemos inscribir el intento de Horkheimer, Adorno y Marcuse de contraponer, tanto al espíritu del capitalismo avanzado de corte liberal de Occidente, como al totalitarismo economicista que hacía derivar el socialismo en la URSS hacia otra forma de capitalismo monopolista estatalizado, la supuesta vigencia de la moralidad humanista de la Ilustración, recogida en el joven Marx. Desde el acervo más profundo del idealismo alemán, el motivo básico de la prerrogativa ideológica ilustrada encontró en este marxismo “de juventud” un ámbito propicio para su reiteración. En la obra de Horkheimer, por ejemplo, podemos asistir en este respecto al tránsito entre unos escritos tempranos en los que se invocaba el poder de la esperanza y de la lucha, a una posterior prescripción del papel de la filosofía como momento necesario (ético-teleológico) de la crítica de la economía política.<sup>4</sup>

Al albur de las categorías humanistas del idealismo dialéctico desde las que Marx ensayaba la requisitoria contra la opresión y alienación capitalistas, se podía acceder a una reformulación de la *teoría crítica* presidida por la convicción de que el progreso de las formas de vida sujetas a la racionalidad técnica puede resultar evaluado y juzgado en función de la hipótesis de un progreso concomitante en la dimensión moral y política de la racionalidad práctica; de una instauración supuestamente autónoma de la racionalidad completa y totalizadora en la evolución histórica de la sociedad:

En la formación de sus categorías y en todas las fases de su procedimiento, la teoría crítica persigue, de forma completamente consciente, un interés en y por la organización racional de la actividad humana que se ha decidido a dilucidar y legitimar, porque no se refiere solamente a sus objetivos tal y como han sido dictados por las formas de vida existentes, sino a los hombres y a todas sus posibilidades.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Cfr. Muñoz, J., *Lecturas de filosofía contemporánea*, p. 151.

<sup>5</sup> Horkheimer, M., *Traditionelle und kritische Theorie*; en: *Kritische Theorie*, ed. e intr. de A. Schmidt, Frankfurt, 1968, II, p. 193.



## III

A través de este tipo de discurso la *teoría crítica* se legitimaba como heredera genuina del racionalismo clásico y de la “gran filosofía alemana”, en cuyo curso pretendía integrar asimismo a Marx.<sup>6</sup> Sólo la *teoría crítica* podría, en un mundo administrado por completo por la razón técnica o calculística, guardar memoria de la razón substantiva o esencial de la realidad humana (*Vernunft*).<sup>7</sup>

En un artículo que completaba el deslinde programático que Horkheimer había efectuado en *Teoría crítica y teoría tradicional*, señalaba Marcuse<sup>8</sup> que la *razón* es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, “la única por la que éste se mantiene vinculado al destino de la humanidad.” Para él, la razón, el espíritu, la moralidad, el conocimiento, la felicidad, no podían ser consideradas tan sólo como categorías de la filosofía burguesa, sino como “asuntos de la humanidad”, que la propia Teoría Crítica debía esforzarse por conservar y recuperar. Tal como señala Habermas<sup>9</sup> a este respecto, toda aquella discusión en términos de crítica ideológica con la tradición burguesa podía proponerse como objetivo la recuperación de los núcleos de verdad suprahistórica de los conceptos y problemas filosóficos, porque dicha crítica venía ya sustentada por determinados supuestos de corte idealista. Entre ellos, la convicción (propia de la filosofía hegeliana de la historia) de que el poder creador de la nueva época histórica vendría irresolublemente asociado al desarrollo de las fuerzas productivas. Bajo dicho supuesto, la filosofía podía limitarse a hacer conscientes a los hombres de aquellas posibilidades para las que ya estaría “madura” la propia situación histórica.

El tipo de relación teórica involucrada en esta formulación de la *dialéctica de la Ilustración* muestra especial proximidad con el concepto hegeliano del carácter significativo de las estructuras históricas y de los universos culturales; y, por ende, con la idea hegeliana de *dialéctica*, más que con los rasgos de la dialéctica materialista. Se trataba de entender el sentido, en el presente, de una contradicción histórica devenida en que habría naufragado el

---

<sup>6</sup> Muñoz, J., *Ibidem.*, p. 168.

<sup>7</sup> Esta convicción conecta con el motivo básico de la última gran aportación de la Teoría crítica, en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas: “queda claro qué propiedades formales han de poseer las tradiciones culturales para que en un mundo de la vida interpretado de conformidad con ellas resulten posibles las orientaciones racionales de acción. Y sobre todo para que estas orientaciones puedan condensarse en un modo de vida racional” (*Teoría de la acción comunicativa*; I, p. 105).

<sup>8</sup> *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6; 1937.

<sup>9</sup> *Teoría de la acción comunicativa* II, p. 540.

bagaje reformista de la Ilustración; una situación calamitosa mas no substancial al proceso histórico como tal. Una contradicción, por tanto, subordinada o relativa, que no reconoce el antagonismo original entre las condiciones sociales de la existencia y su reflejo ideológico en una formación histórica recorrida por la lucha de clases. En su lugar, las categorías centrales de la teoría procuran dar razón de una encrucijada abstracta de construcciones ideológicas hipostasiadas (ideales político-morales y tendencia instrumentalizadora de la razón), que pierde su referencia al suelo histórico concreto de donde debió surgir. Por este camino, al fin ya sólo hallamos una acción esencialmente *ilustradora* de la *teoría crítica* cerniéndose sobre un objetivo teórico de “clarificación de la conciencia” (desligado de una práctica revolucionaria específica). Su resultado no va a sobrepasar en ningún caso el horizonte de “la pasividad de una conciencia que se sabe refugio último de la Verdad.”<sup>10</sup>

Pero si nos instalamos en una perspectiva más amplia, podemos también percibir cómo la influencia del curso de los acontecimientos en la Unión Soviética sobre la Escuela de Frankfurt no sólo promovió aquel sentido de profundo rechazo que antes mencionamos, y que supuso esta honda remodelación de los principios de la *Teoría crítica*. También supuso, en otra vertiente, un efecto peculiar refractario asimilable a una suerte de paradójica “contaminación” legitimatoria.

No es posible obviar la evidencia de que el desarrollo del modo de producción capitalista en Occidente no mostraba rasgo alguno (en la confluencia sostenida del imperialismo, la guerra, la proletarización de cada vez más amplias masas, la pauperización de las clases populares y el alineamiento del Estado con los intereses monopolistas) de veracidad para un ideal de *libertad en igualdad* que no se hallara inequívocamente desmentido y abolido por la realidad inobjetable de la contradicción antagónica entre las relaciones de producción capitalistas y la socialización creciente de las fuerzas productivas. En este contexto, y de forma asaz problemática, tan sólo el modelo del Estado de la Unión Soviética podía en cierto sentido proporcionar alguna apariencia de “legitimidad” a los valores invocados en la formación ideológica de la Ilustración.

Y no tanto porque se pudiera pensar que el “socialismo real” había recogido ese legado ante la ausencia absoluta de moralidad del capitalismo desarrollado. Antes bien, como hemos comentado, ya era claramente visible en los años treinta cómo la evolución ideológica, política y económica de la

---

<sup>10</sup> Muñoz, J., *op. cit.*; p. 173.

URSS habían conducido al Estado a formas próximas a una dictadura de partido único que gestionaba los intereses de una clase social dedicada a la extracción en régimen férreamente monopolista de la plusvalía de las clases trabajadoras<sup>11</sup>. Ideológicamente, esta desviación había de responder, en lo fundamental, a un tipo de pensamiento de carácter economicista / instrumental por el que la transformación de la sociedad (una vez que el Partido revolucionario ha logrado tomar el poder) es confiada de modo mecánico al desarrollo lineal de las fuerzas productivas; en el convencimiento de que las relaciones de producción capitalistas, y sus implicaciones culturales o ideológicas, cambiarán oportunamente al unísono. La persistencia de dichas relaciones a todo lo largo de la fase del socialismo, comporta la posibilidad cierta de que la transición al comunismo acabe truncada; sustituida por un capitalismo (burocráticamente monopolista), especialmente opresivo, ineficiente, corruptor y degenerativo (tal como la historia reciente ha acabado de poner totalmente de manifiesto).

En ese híbrido de sistema social enormemente absorbido por el Estado, (a través de un continuo recurso al activismo ideológico), en donde el mismo desarrollo de la lucha de clases se somete al ritmo pautado que impone la planificación de la economía, los valores que la casta dominante invoca para legitimar el orden pueden *conservar más eficazmente* la apariencia de su validez. En ese ambiente *hiperadministrado*, la propia contradicción entre el crecimiento de las fuerzas productivas y el carácter de las relaciones de producción puede retenerse, en cierto sentido, en unos límites que preservan en parte a los *residuos* ideológicos revolucionarios de justicia y la libertad de manifestar abierta y contundentemente su total *obsolescencia*.

Y en esta conciencia espúrea se fue enquistando probablemente el pensamiento de una buena parte del movimiento izquierdista europeo; y de su reflejo ilusorio bebe también, en una medida difícil de objetivar, el talante ideológicamente ambiguo de la *teoría crítica* sobre la *dialéctica de la Ilustración*. En el centro de sus disquisiciones, el universalismo moral ilustrado no se reconoce como una elaboración filosófica de los principios generados por la práctica social y económica de una clase –la burguesía–, determinada históricamente a obtener sus beneficios a través de la explotación de las masas populares, sino como ideal orientador pervertido por un exceso de

---

<sup>11</sup> “Horkheimer habla, en efecto, de anquilosamiento de la utopía en un sistema de terror, de expansión casi irresistible del Estado, de dictadura del Partido sobre las masas, de triunfo progresivo de la burocracia, de extensión, en fin, a la sociedad entera –una sociedad organizada en ‘socialismo de Estado’– de la reglamentación propia de las empresas capitalistas.” (Muñoz, J., *op. cit.*, p. 173).

racionalidad exclusivamente instrumental (fruto del desarrollo incontrolado de los aparatos técnico-productivos, incluida la ciencia y la tecnología):

[...] más allá de la cosificación generalizada y de la explotación (nunca excesivamente realizada por la “teoría crítica”, de todos modos), Adorno y Horkheimer vendrían a privilegiar [...] como “pecado original” de la sociedad contemporánea, en todas sus variantes: fascista, capitalista-tardía, bolchevique-estalinista, un *factum* central cuya tipificación conceptual debe más [...] a Weber que a Marx. Sencillamente: la razón instrumental en cuanto eje de una nueva e insaciable práctica de la dominación.<sup>12</sup>

Es decir, toda la evolución ideológica de la Modernidad, que se nos manifiesta como fruto de cierta conformación de las relaciones sociales, es entendida exclusivamente como consecuencia del desarrollo sistémico de las fuerzas productivas; una tesis en todo paralela a las que presidían los *informes oficiales* sobre las condiciones posibilitadoras de la construcción del comunismo en la URSS. Los posicionamientos postreros, tan extremistas como ambiguos, de un Marcuse especulando con la idea de una dictadura paidéutica o un Horkheimer recurriendo a una Teología oculta intrahistórica, son síndromes de las irresolubles aporías internas de una Teoría Crítica incapaz de ser consecuente, en sus planteamientos básicos, con la radicalidad de su propio espíritu animador. Los rastros de la influencia cultural que en nuestra época ha ejercido este capítulo de voluntaria conciliación compulsiva de principios opuestos o de forzada “impotencia revolucionaria” se dejan sentir hasta en la misma formulación actual del teorema del *pensamiento único* y el *fin de la historia*.

#### IV

Las consecuencias que para el socialismo científico ha acarreado un sistema de pensamiento basado en la lógica instrumentalista del poder central de las estructuras y de los índices productivos, (como fines en sí mismos capaces de convocar por sí solos la transformación idónea de las relaciones sociales, lejos de los *principios revolucionarios* que exigían el poder de decisión para las masas populares), constituyen la realidad innegable del *fracaso* del comunismo y de su capacidad de unir y movilizar a los pueblos oprimidos.

---

<sup>12</sup> Muñoz, J., *op. cit.*, p. 193.

A través de una trayectoria en cierto modo análoga, la reformulación que la Escuela de Frankfurt llevó a cabo de las referencias ideológicas de la Ilustración (incluyendo la hipótesis implícita de la historia como escenario de realización autónoma de la Razón universal) han coadyuvado a la situación sumamente paradójica de este cambio de milenio *en la que aún pueden ser invocados* dichos valores como propios de la legitimación del sentido de la vida política en nuestro sistema (máximas libertades formales, gobierno democrático, Estado de derecho, ordenamiento legal y jurídico basado en el principio de la libertad). Valores que nos aparecen como “globalizados”, como necesarios, y, en el ámbito hiperdesarrollado occidental, como ampliamente realizados; pero, a la par, como valores que tienden a no *significar nada*, pues no logran poseer contenido material y práctico, intersubjetivo: “La renuncia permanente que la civilización impone, les es infligida y exhibida inequívocamente cada día a los afectados, en cada escaparate de la industria cultural”<sup>13</sup>. Principios *teóricos*, en definitiva, de ordenamiento social y político que se han situado a la base de unas formaciones sociales incapaces de posibilitar la libertad de autorrealización efectiva de cada uno:

¿Un nuevo capítulo del libro histórico –un libro lleno de grietas, escisiones y antagonismos– de la razón humana? Dejémoslo en un último avatar de la Razón Liberal. Una razón que ha sido, eso sí, capaz de tematizarse, por una vez y hasta el final, su propia impracticabilidad. ¿Cómo no cifrar en ello un mérito perdurable de la escuela de Frankfurt?<sup>14</sup>

Pero entre tanto, la naturaleza ideológica e histórica de dichos valores no ha sido debatida en el pensamiento crítico de manera que se pudiera optar a su abolición, remodelación o transformación en el seno de una *racionalidad revolucionaria* orientada por las realizaciones culturales y los intereses históricos de las clases populares. Una racionalidad de la posibilidad real de disponer y controlar, por parte de las amplias masas, las condiciones políticas y socioeconómicas que determinan su existencia; una racionalidad capaz de revelar patentemente como insostenible (y de forjar alternativas popularmente reconocidas), a una dinámica de mercado en apariencia funcional a través de la cual se disuelve el lazo social y se sustituye por la lógica de la apropiación gigantesca de beneficios para oligarquías cada vez más poderosas y con-

<sup>13</sup> Horkheimer, M., y Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 168.

<sup>14</sup> Muñoz, J., *op. cit.*, pp. 203-4.

centradas<sup>15</sup>. Una racionalidad comprometida con los intereses históricos de liberación de las clases populares, capaz de poner de relieve los efectos perversos y resueltamente opresores de los engañosos valores de una democracia formal burocrática (que cierra el paso a la autodeterminación colectiva de la democracia directa y participativa).

En el desvanecimiento de las perspectivas contemporáneas racionales de emancipación social, económica, política y cultural, pueden hoy prevalecer las tesis reaccionarias de que el (sin)sentido de la historia sólo consiste ya en que lo actualmente establecido se reproduzca a sí mismo indefinidamente, porque es el reflejo cumplido de la circularidad de una moralidad universal (que, sin embargo, no constituye obstáculo práctico alguno para la exclusión y el genocidio; para la desposesión, el avasallamiento y la explotación *globalizadas*). Un fragor destructivo que puede renovarse y reaparecer de continuo y sin freno porque (como nota característica de nuestra época) ha logrado hallar acomodo en la (sin)razón incorporada a la idea de una *libertad generalizada reconocida* que, sin embargo, no libera a nada ni a nadie (excepto a la capacidad de comerciar y de abrir mercados del gran capital).

---

<sup>15</sup> Cfr. Alonso, L. E., y Cabrero, G. R., *Necesidades sociales y crisis de los consumos públicos*. Rev. de Occidente, 162; Madrid, 1994; pp. 73-76. [Citado en: Riechmann, J. (coord.), *Necesitar, desear, vivir*, Madrid, Los libros de la catarata, 1998, p. 349].