

*Materiales para una crítica de la modernidad*  
(Max Horkheimer y los orígenes de la «teoría crítica»)

Tras varios años de apartamiento en la pequeña población suiza de Montagnola moría Max Horkheimer el 7 de julio de 1973 en Nürnberg. Con él desaparecía, sin duda, uno de los pensadores más decididamente «centroeuropeos» de nuestro siglo: por su inserción en la «gran» tradición filosófica de Kant y Hegel; por su compleja sensibilidad cultural, por su gusto por la especulación y su pericia para el concepto, por su profunda vivencia de las expectativas revolucionarias de la Alemania de Weimar, que fue la de sus años mozos, primero, y del triunfo del nazismo y el consiguiente exilio, después; incluso por su propio judaísmo... Y, sin embargo, en sus documentos personales figuraba como ciudadano de los Estados Unidos de América. Lo que no dejaba, ciertamente, de consumir su tentación, nada ajena a las citadas fibras profundas de su figura, por el *distanciamiento* en sus datos externos, sí, pero también en esa querencia por lo «enteramente distinto» que llenó sus últimos años de profesor alemán jubilado en Suiza con pasaporte americano, doblando, a la vez, su reflexión de una muy singular *theologia occulta*. Años, en cualquier caso, de lucidez y pesimismo, pero también de una búsqueda sobre la que él mismo, poco dado a abdicar de su maximalismo ético, no se hacía ya —¿habría que subrayarlo?— demasiadas ilusiones. Sin olvidar, claro es, que ese distanciamiento, al que tanto se ha aludido al hilo de empeños varios de marginar su figura en revisiones supuestamente canónicas de la historia de la Escuela de Frankfurt, no era en él sino la otra cara de un compromiso insobornable, ácido, difícilmente conciliable con instrumentaciones políticas convencionales, con la crítica del mal social de su época. Crítica que en él y en sus restantes compañeros de empeño —Adorno, Benjamín, Marcuse— acabó por serlo, como acostumbra hoy a decirse no sin cierta grandilocuencia, de nuestra *modernidad*.

Hito temprano de esta crítica —cuya coagulación paradigmática suele cifrarse en *Dialéctica de la Ilustración* y *Para una crítica de la razón instrumental*, obras que verían la luz, respectivamente, en 1946/47 y 1967— fue ya el constituido por el manifiesto programático que con el título de *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social* hizo público en 1931 con ocasión de su toma de posesión del puesto de director del *Institut für Sozialforschung* vinculado a la Universidad de Frankfurt y al que no dudaría en referirse, con ademán de redefinición científico-institucional perfectamente continuista, en los actos organizados con motivo de la reapertura, en 1951, del *Institut*. Referencia que abona, desde luego, junto con otros datos, la tesis de la coherencia, más allá de la fragmentación impuesta por la diáspora, de todo un proyecto científico y cultural de difícil catalogación según los usos académicos vigentes: esa «teoría crítica» a la que el Instituto de Investigación Social fundado en Frankfurt en 1923 bajo los auspicios de Félix Weil daría, junto con la *Zeitschrift für Sozialforschung* a él vinculada, un primer cobijo institucional.

Si la infravaloración del decidido protagonismo de Horkheimer en este proyecto es hoy, como sugeríamos arriba, moneda más corriente de lo deseable en manuales y monografías de síntesis, no lo es menos su restricción a *crítica de la cultura*, a crítica, sobre todo, de algunas subculturas particularmente representativas de nuestro tiempo, como, muy especialmente, la llamada «cultura de masas». O a *ejercicio estético*, en cualquiera de las variantes posibles de este quehacer. O, a lo sumo, a *filosofía social* marx-hegelianizante y, en definitiva, lastrada por su ganga «metafísica», a la que vendría a deber su naturaleza de *curiosum* pseudo-sociológico, más propio como alimento de nostálgicos de totalidades y filosofemas que como quehacer, mucho menos ambicioso y, a la vez, más «funcional», de científicos sociales fieles a la especificidad de su disciplina... Sólo que nada menos justo. Porque *por debajo* de este filosofar crítico-negativo, desenmascarador de los ídolos de lo finito y reductor de las grandes ideas, tantas veces presentadas como absolutas, a la verdad relativa de una época y una sociedad, un filosofar contrario a toda metafísica idealista y a todo cientificismo positivista, al que no totalizan sus piezas concretas consideradas por sí mismas, sino la consciencia de las grietas operantes en un todo social, el nuestro, que no duda en asumir como lo *falso* —la grieta entre lógica del dominio y afán felicitario, entre libertad y administración total, entre razón y realidad, entre concepto y objeto, entre lo particular y lo general, entre individuo y sociedad, entre naturaleza e historia, entre teoría y práctica, entre ideología y realidad— hay algo más que designio emancipatorio éticamente modulado. Hay, en efecto, mucho trabajo científico-social y crítico-ideológico: un insistente y multidimensional análisis de la evolución económica, social, psicosocial, ideal y política de nuestro siglo que determina el sentido profundo incluso de los desarrollos más especulativos y sobreestructurales de los

frankfurtianos. Y que, en cualquier caso, los enmarca, con cuantas mediaciones se quiera —incluida la atención misma a las mediaciones psíquicas entre estructura social y carácter, entre posición socioeconómica y consciencia— en un contexto científico «paradigmático». Y hay también —y no se trata, en absoluto, de un dato irrelevante— unas experiencias históricas de las que la «teoría crítica» no deja de ser fruto. Por mucho, sin duda, que en sus últimos años la progresiva *universalización* de su crítica radical viniera a doblarse de la indeterminación histórica propia de toda generalidad, incluida la del concepto de «modernidad».

Detengámonos, pues, brevemente en ellas.

#### DE LOS «FELICES VEINTE» A LOS «SOMBRÍOS CUARENTA»

Se trata, en lo esencial, de tres experiencias históricas determinantes, que de algún modo convergen en una decepción absoluta, largamente conceptualizada por los frankfurtianos a lo largo de su trabajo y, especialmente, a partir de la «restauración» subsiguiente a la Segunda Guerra Mundial, respecto de las expectativas revolucionarias que en los años veinte y en la estela de la Revolución Rusa alentaron amplios sectores de la izquierda europea:

— La experiencia, a propósito de la Unión Soviética y al hilo de su evolución específica, tanto de la burocratización acelerada que en su día pronosticara Weber, como de las consecuencias negativas, de las que la propia praxis estalinista vino a ser ejemplo mayor, de la teoría leninista de la organización, y de sus fundamentos histórico-objetivistas, ya criticados por Rosa Luxemburg.

— La experiencia de la capacidad, largamente probada por la consolidación de los regímenes fascistas en Alemania e Italia, de respuesta, por parte del capitalismo avanzado, a la situación de crisis y al consiguiente peligro de transformación revolucionaria, con la recomposición del sistema político y la absorción y neutralización de la resistencia de la clase obrera organizada, así como:

— La experiencia, en fin, de la potencia integradora de un capitalismo cada vez más «organizado», como el americano mismo, que sin represión violenta y con la ayuda de una «cultura de masas» capaz de vincular la consciencia de capas cada vez más amplias a los imperativos del sistema, con el consiguiente *consensus* social, podía funcionar más allá de toda perspectiva revolucionaria razonable.

Nada tiene de extraño, dados tanto el peso específico de estas experiencias como el maximalismo inmediateista de la generación de marxistas revolucionarios que hubieron de vivirlas, que no pocas de las investigaciones citadas —desarrolladas, algunas de ellas, por científicos sociales próximos al propio grupo de Frankfurt, en su período alemán o norteamericano— tuvieran como objeto la reelaboración teórica de las

mismas. Sobre todo en lo que afecta a las transformaciones del capitalismo y a los altos rendimientos sociointegrativos de una «racionalización» capaz de empapar y conformar la reproducción cultural misma de los países de esa formación económica de la sociedad. Particular importancia tuvieron en este sentido los trabajos de Friedrich Pollock —a quien Adorno y Horkheimer dedicarían años después su *Dialéctica de la Ilustración*— sobre el «capitalismo de Estado».

### ¿HACIA UN NUEVO CAPITALISMO?

Pollock, que se doctoró en 1923 en la Universidad de Frankfurt con una tesis sobre la teoría monetaria de Marx, en la que ya destacaba cómo el sector de servicios había adquirido, en el siglo XX, al igual que la plusvalía relativa, una centralidad que el autor de *El Capital* no llegó a prever, comenzó a interesarse muy pronto por los problemas, entonces de llamativa actualidad, de la planificación económica. Interés que debió, sin duda, verse abonado tanto por las discusiones sobre la crisis económica que por aquellas fechas asolaba las economías occidentales —y a cuya naturaleza y posibles salidas estuvo dedicado al Congreso Nacional de Economistas celebrado en Amsterdam en 1931—, como por su vivencia personal de la experiencia soviética, que pudo conocer a raíz de un viaje que hizo a la URSS con ocasión de su décimo aniversario. En cualquier caso, en 1929 Pollock dio ya a la publicidad un trabajo sobre la planificación económica soviética, su naturaleza y resultados, en el período comprendido entre 1917 y 1927.

En 1932 —y en la estela de todos estos intereses y problemas, a los que el momento económico y político mundial confería una particular urgencia—, Pollock había sentado ya las bases decisivas de su teoría del capitalismo contemporáneo como «capitalismo de Estado». Y en 1941 —en *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations*, publicado ya en su nuevo hogar académico americano— ofreció su formulación definitiva, completada de inmediato con una investigación sobre la «economía dirigida» nazi como variante *autoritaria* del por él tipificado «capitalismo de Estado» —tesis que chocó frontalmente con el juicio sobre la economía nazi formulado por Neumann o por Marcuse, pero que convenció decididamente a Horkheimer.

La argumentación de Pollock era, en sustancia, la siguiente: frente a las predicciones de economistas marxistas supuestamente «ortodoxas», como Grossmann y otros, para quienes la crisis del 29 —o «gran depresión»— debía ser asumida como síntoma, uno más entre varios, del «derrumbe», en un plazo relativamente breve, del capitalismo, Pollock entendía que el sistema estaba en condiciones de superarla, y de hecho se había puesto a conseguirlo, mediante la intervención creciente y de potencia técnica cada vez más «racionalizadora» de los gobiernos en la vida económica, como probaban, por lo demás, tanto en *new deal* roose-

weltiano como la reconversión nazi de la economía (ejemplos claros, uno y otro, en variante democrática y autoritaria, respectivamente, de capitalismo de estado). En la medida en que los efectos positivos de esta *planificación* —que venía a inaugurar un tercer estadio en el desarrollo evolutivo del capitalismo, lejos ya del primero, o propio de la fase libremente concurrencial o de *laissez-faire*, del mismo, e incluso del segundo, o correspondiente al capitalismo monopolista— pasaban a verse *reforzados* por los del desarrollo del sector público, que coadyuvaba a la consecución, más o menos firme, del pleno empleo, así como por los de una expansión continua del sector militar de la economía y no en menor lugar, por los de la propia innovación tecnológica, tan acelerada en nuestro siglo, parecía plausible, razonaba Pollock, argüir unas claras posibilidades de supervivencia para el capitalismo, posibilidades difícilmente compatibles, por lo demás, no ya con la predicción de su «derumbe», sino con la más modesta tesis marxiana de la pauperización creciente del proletariado.

(Es posible que en la raíz de esta tesis de Pollock, apoyada en resultados parciales de la sociología económica empírica, de un «capitalismo de Estado» capaz de sustituir el mercado libre por el control planificado tanto de los precios y salarios como de los criterios rectores mismos del sistema productivo, que ahora venía a quedar subordinado, de acuerdo con esta teoría, a *finés políticos*, hubiera, como ha apuntado ya algún comentarista, una extrapolación de su análisis de la experiencia soviética, cuyos rasgos planificadores Pollock nunca llegó a considerar genuinamente socialistas. Lo cierto es, en cualquier caso, que algunos significativos teóricos del grupo frankfurtiano y, muy especialmente, Horkheimer, no dudaron en considerar, más o menos en su estela, la economía soviética, sobre la que el *Institut* guardó un prudente silencio hasta bien finalizada la década de los treinta, como una variante del capitalismo de Estado. Siendo, claro es, el nazismo la variante opuesta. Consideración esta última que Pollock veía reforzada por datos como los siguientes: el mayor énfasis, a propósito de la producción, en la capitalización que en el consumo, la autarquía relativa, el control de precios, el fomento del pleno empleo, la decidida intervención del elemento político en la economía, que hacía que la posición del individuo dependiera más, en la sociedad nazi, de su lugar en la jerarquía social y política que de su participación en la propiedad de los medios de producción, la tendencia a acelerar el proceso de desintegración de ese viejo bastión del orden burgués anterior que había sido la familia tradicional, etc., etc. Quedaba, en cualquier caso, con todo ello sentado un primer esbozo de la teoría de la convergencia de los sistemas económicos de las sociedades industriales avanzadas que tanta difusión alcanzaría décadas más tarde).

No se trata aquí, por supuesto, de enjuiciar estos trabajos de Pollock, ni su discordancia, en lo que hace a la apreciación del sentido profundo de ciertos fenómenos socioeconómicos contemporáneos, a ellos respec-

to de otros teóricos más o menos próximos al *Institut*, que los *leyeron* de modo bien distinto. Lo que ahora importa es retener, simplemente, que al igual que publicistas muy conocidos de otras familias ideológicas y políticas, como Thornstein Veblen, Adolph A. Berle o James Burnham, Pollock sacó unas determinadas consecuencias teóricas de fenómenos de envergadura nada desdeñable, como el surgimiento y expansión de los grandes *trusts* económicos, con un elevado nivel de organización burocrática, la general reorganización científica del trabajo o el aumento de la importancia, en la dirección del proceso productivo, del *management* sobre la vieja propiedad. Se trataba, aparentemente, de todo un cambio en el capitalismo, que hacía —digamos una vez más: *aparentemente*— ceder, en peso y capacidad decisoria, a la búsqueda de beneficios frente a los criterios de eficacia técnica, que disciplinaba oligopolísticamente el relativo caos de la competencia salvaje y que coadyuvaba, en fin, al «bienestar» general. Es evidente, por otra parte, que la llamada «revolución keynesiana», y con ella el ulterior surgimiento de los estados sociales o asistenciales a lo largo y a lo ancho del Occidente industrializado, vino a reforzar estos análisis, que no dejan de constituir asimismo un significativo precedente de esa serie de trabajos que, como los de Polany sobre el «colapso de la civilización decimonónica» o los de Galbraith sobre el «nuevo estado industrial» regido por una «tecnestructura» de gran competencia técnico-organizativa, intentaron ofrecer, décadas más tarde, con mayor o menor fantasía y mayor o menor fundamento científico, una explicación plausible de la naturaleza y consecuencias sociales y políticas de la gran oleada de prosperidad que vivió Occidente hasta el estallido de la actual crisis económica y civilizatoria.

Como importa retener también que los teóricos frankfurtianos más influyentes pasaron, al hilo de los mismos, a razonar la necesidad de dejar de considerar, al supuesto modo del marxismo clásico, la política como un efecto sobreestructural de la base económica —al igual, por otra parte, que habían comenzado a hacerlo ya con algunos mecanismos culturales—. Horkheimer sacó, en cualquier caso, consecuencias que vinieron a anticipar, de modo llamativo, desarrollos tan posteriores como los de Michel Foucault y otros analíticos del poder muy leídos en el 68. De ahí su nuevo espacio reflexivo: la lógica de la dominación, las sutiles y ubicuas tecnologías de ejercicio y desarrollo de la compleja dialéctica del «amo y del esclavo». Por lo demás, ya en 1937 había dejado claro que, a sus ojos, la dominación por la economía era un fenómeno puramente histórico, un mero capítulo de una historia mucho más larga, en el pasado y, desde luego, en el futuro...

(A la vez que enfatizaba la capacidad de control, por parte del capitalismo, en esta «nueva» fase evolutiva suya, de sus contradicciones de siempre, Pollock no dejaba asimismo, por supuesto, de catalogar las dificultades que en su marco seguían abiertas: la lucha de clases, atemperada pero latente, la baja tendencial de la tasa de beneficio, los previsibles

conflictos en el interior del nuevo y heterogéneo grupo dirigente del proceso productivo, formado por burócratas, altos jefes militares, técnicos del *management*, funcionarios de partido y representantes del capital, los límites naturales de los recursos, así como la fuente de conflictos potenciales que cabía descifrar en la demanda creciente de aumento del «nivel de vida» por parte de las masas populares... Pero, con todo, su diagnóstico sobre las posibilidades de subsistencia del sistema, más allá de todo «derrumbe» posible —y no digamos ya en un plazo razonablemente breve— era, como ya arriba sugeríamos, decididamente positiva. Que con ello viniera a *abonar* la tesis política, tan operante en el destino ulterior de la teoría crítica, del alejamiento definitivo de toda perspectiva revolucionaria, con el consiguiente eclipse de su sujeto clásico, es cosa que va, obviamente, de suyo).

#### DEL «ESTADO AUTORITARIO» AL MUNDO DE LA ADMINISTRACION TOTAL

Ya en 1942, y en el marco de un trabajo sobre el «estado autoritario» incluido en un volumen colectivo dedicado a la memoria de Walter Benjamin, quedaban nítidamente trazadas las líneas maestras de esa reelaboración teórico-crítica del estado de cosas conceptualizado por Pollock en clave de un «capitalismo de estado» en expansión universal que vendría a *consumarse*, no mucho tiempo después, en la descripción, por un Horkheimer cada vez más vinculado a Adorno, de nuestro mundo y de su historia misma como objeto del despliegue y progresivo dominio, cuantitativo y cualitativo, de la «razón instrumental».

En el fascismo veía ahora Horkheimer simplemente un ejemplo límite —y particularmente sangriento— de ese *proceso de concentración burocrática del ejercicio de la dominación* que había ido arrojando al desván del pasado, desdibujándolos y liquidando el complejo sistema de mediaciones a ellos vinculado, todos y cada uno de los dualismos típicos de la era liberal, tales como individuo y sociedad, vida pública y vida privada, derecho y moral, economía y política. Pero también al individuo mismo, reducido ahora a mero centro reactivo de factura mecánica. Verdadero posindividuo incapaz de reacciones concatenadas por un psiquismo consciente de sus motivaciones, ajeno a toda decisión reflexiva y/o espontánea, «organizado» ya tan sólo para obedecer, para aceptar automáticamente cuanto pueda sobrevenirle desde fuera, mera pieza, en fin, de un «orden» que a un tiempo lo constituye y define. Y paralelamente no dudaba en asumir, como parte de este mismo fenómeno universal, el socialismo realmente existente, un socialismo burocrático, en el que las grandes organizaciones habrían fomentado una idea de socialización que apenas cabe distinguir de las corporeizadas por la estatalización, nacionalización y socialización propias del dirigismo nazi (o variante, mediada por el terror, del capitalismo de estado).

Quedaba así, pues, consumado el particular ajuste de cuentas de Horkheimer con la Revolución de Octubre, una revolución que no había traído la libertad, sino, a lo sumo, una técnica mejor de gobierno: la de una autoridad exigente y productora a un tiempo de fidelidad incondicional. Una revolución que había venido, en suma, a dar de sí una sociedad estatalizada llamada a funcionar como una única y gigantesca empresa dirigida por un aparato burocrático en orden a cuyas funciones y competencias la policía dibujaba su presencia omnipotente hasta en las últimas células vitales, la forma más consecuente, en una palabra, «de un estado autoritario libre de toda dependencia respecto del capital privado: el estatalismo integral o socialismo de estado». Lo que no dejaba de arrojar, ciertamente, una luz singular sobre el impotente utopismo último de quienes —como Engels y alguno de sus seguidores— dieron en equiparar socialización de los medios de producción y final de la dominación.

Sencillamente porque ésta tenía —a ojos de un Horkheimer que anticipaba así motivos centrales del curso reflexivo que se consumaría entre la *Dialéctica de la Ilustración* y su obra más representativa, *Para una crítica de la razón instrumental*— raíces más profundas, una *racionalidad tecnológica* omniabarcadora que se había ido revelando, con lógica implacable, como capaz de vertebrar la evolución reciente, hasta el contemporáneo estado autoritario, en cualquiera de sus variantes, de una modernidad que ya en uno de sus hitos fundamentales, la gran Revolución Francesa, se había mostrado como tendencialmente totalitaria. Ya en 1942 venía, pues, Horkheimer —para quien todas las variantes del estado autoritario, en cuanto estadio último de una economía burguesa cuya evolución automática y cuasi-naturalista venía legaliformemente impulsada por el imperativo de la explotación universal, eran igualmente represivas— a esbozar una de las claves de su teoría crítica: la figura conceptual de esa «racionalidad tecnológica», contraria a la verdadera esencia de la razón, puesta al servicio de la dominación total por las clases gobernantes en un mundo entregado, entre otros, al fetiche —al que el propio Marx no dejó de rendir culto con su exaltación absoluta del trabajo— del crecimiento de las fuerzas productivas y del progreso tecnológico. Al fetiche, en fin, de la administración sin fisuras de lo dado: la gran máquina de un sistema ciego. Lejos de abrir el camino lineal de la libertad y del progreso —o del progreso en la libertad— la ilustración, cifra y sustancia de nuestra modernidad, había roturado, mutando en su propia negación absoluta la vía de una nueva barbarie social, la camisa colectiva de fuerza del mundo totalmente administrado.

(Pero en este trabajo, en el que se repiten una vez más las críticas del Horkheimer luxemburguista a la «impotencia transformadora» del oportunismo y tactivismo pragmáticos de los socialdemócratas y se sitúa el comienzo del terror no en 1930, sino en los fusilamientos de trabajadores e intelectuales por los servidores feudales de los servidores de la Re-



pública de Weimar, todavía deja Horkheimer abierto un portillo a la posibilidad de la emancipación efectiva, aunque lo haga desde una «esperanza desesperanzada». Esto es, manteniendo un precario, pero decidido, equilibrio entre apuesta por la transformación posible —en la medida en que el sistema «eterno» de los estados autoritarios difícilmente podrá ser más «real», por amenazador que sea su carácter, que la armonía «eterna» de la economía de mercado— y resignación ante la posibilidad, nada remota, de una reorganización del mundo en dos bloques establemente enfrentados en un marco de terror organizado. En dos corporeizaciones, en fin, en sustancia idénticas, de un mismo mundo administrado, heredero y destructor a un tiempo del legado ilustrado: «El cártel mundial es imposible, mutaría inmediatamente en la libertad. Los dos grandes monopolios que con iguales métodos de fabricación e idénticos productos mantienen en pie la concurrencia ofrecen todo un modelo de futuras constelaciones político-internacionales. Dos bloques de estados amigos-enemigos de composición variable podrían dominar el mundo entero, ofrecer a sus seguidores mejores raciones a costa de las masas coloniales y semicoloniales y en la amenaza mutua encontrar una y otra vez motivos nuevos para la prosecución del rearme».

La fidelidad de Horkheimer a su maximalismo juvenil se extiende también, por otra parte, a su concepto de *transformación revolucionaria*, transformación que juzga —voluntarista al fin— imposible de espaldas a la espontaneidad revolucionaria de las masas, a la acción consciente de hombres libres que se niegan a marchar al paso que les marcan, y de *sociedad emancipada*, que identifica con una democracia sin clases organizada de modo consejista, sin dejar, por otra parte, de señalar que no cabe determinar en detalle «lo que una sociedad libre hará o dejará de hacer». Nada tiene, pues, de extraño que la «teoría crítica» aún juegue para él, de acuerdo con su intención originaria, el papel de «posibilidad de la posibilidad»: puede remitir en cualquier momento, ayudando así al desarrollo del elemento subjetivo o consciencial, con un juicio existencial concreto sobre la sociedad a la posibilidad objetiva, inherente a su propia dinámica —o lo que es igual, una con sus tendencias efectivas— de mutación a lo nuevo, de *Umwälzung* social.

El concepto dialéctico de revolución social con el que opera Horkheimer en estos años todavía tempranos de su desarrollo moral e intelectual apunta, en suma, a la unidad, tan clásica como revolucionaria, de la teoría y de la práctica. Y desde otro punto de vista, apunta también al desarrollo de las fuerzas productivas, a su planificación, a la socialización en aumento de los medios de producción, a la extensión y potenciación, en fin, del dominio sobre la naturaleza —en el que no deja de percibir, ya en 1940-42, cierta desmesura—, a la vez que entraña una llamada a la resistencia activa y a la lucha continua por la libertad, sin la que nunca se alcanzará, en su opinión, el anhelado final de la explotación. Aunque su cada vez más acentuada actitud crítica frente a la «racionalidad tecnoló-

gica» que con tan creciente fuerza empapa, según su análisis, el mundo, le lleva, por supuesto, a subrayar también lo errado de cifrar la liberación en el aumento permanente de los índices de productividad, en el progreso económico, que impone yugos nuevos a los humanos y provoca la retroacción sobre ellos —y contra ellos— de una naturaleza explotada de modo cada vez más implacable. Convendría recordar, pues, que Horkheimer fue uno de los primeros sociólogos críticos europeos en señalar que el final de la explotación no se identifica ya con la aceleración del progreso, sino con el salto fuera de él, por lo que en una sociedad racional el crecimiento tecnológico no sólo no debería ser incondicionalmente potenciado, sino más bien ralentizado, y en algunos sectores y regiones incluso lisa y llanamente detenido.

Así pues, Horkheimer aún está lejos, por estas fechas y a esta altura de la confrontación bélica entre los diferentes estados autoritarios a que dio paso la reorganización o «racionalización» tecnológica, a nivel mundial, del capitalismo con posterioridad a la Primera Guerra Mundial, del *pesimismo metafísico* que tan calcinadoramente caracterizaría la última etapa de su quehacer. Con todo, en estas páginas de 1940-42, en las que Horkheimer se plantea el dilema histórico del momento: «o un retorno a la barbarie o el comienzo de la historia», el lector no deja de tomar nota ya —junto con la advertencia de que acaso sólo en la esfera del pensamiento acabe por poder encontrar pronto la praxis revolucionaria un refugio— de la sobrecogedora tesis, tan interna al destino final de una teoría crítica cada vez más consciente de la necesidad de renunciar a toda positividad, de que en tanto la historia del mundo prosiga su curso lógico, y en el marco del mismo, en absoluto podrá satisfacer su destino humano).

#### BAJO EL SIGNO DE LA «RAZÓN INSTRUMENTAL»

A partir del curso impartido en la primavera de 1944 en la Universidad de Columbia, que vino a constituir un primer esbozo de *Eclipse of Reason* (1947), base a su vez, junto con otros trabajos de los años posteriores a 1945, de *Para una crítica de la razón instrumental*, así como de *Dialéctica de la Ilustración*, escrita por él mismo y por Adorno y publicada por vez primera en Amsterdam también en 1947, la teoría crítica cambia de eje, aún sin renunciar, claro es, a su función crítico-explicativa de nuestra modernidad. El concepto vocado a tomar cuerpo en la praxis efectiva, la idea tendente a su realización práctica, bien por su carácter programático, bien por su condición de momento ideal de la evolución histórica misma, dejan paso a la radicalidad de la teoría en cuanto reducto último —residuo y santuario a un tiempo— de la crítica, del *no* autoconsciente. La teoría pasa, pues, a convertirse, en nombre de la

propia razón, en denuncia crítico-negativa de la razón truncada y calculística hoy dominante. Y al hacerlo recorta, de modo tan consecuente como quemante, su nuevo y definitivo espacio vital: la negatividad, el mal efectivamente existente —puesto que la filosofía ha quedado liberada ya, en el marco de esta teoría crítica, de toda aspiración a constituirse, bien por afán de dominio, bien por impulso utópico —en esbozo o incluso sistema del bien, bien—, la diferencia radical entre lo ideal y lo real, la no-identidad, en suma.

Tal vez tengan razón quienes con admirable contundencia subrayan las «dimensiones grotescas» de la «desmedida extrapolación» de la «ambiciosa teorización» —un tanto «incauta» también ella misma, según estos publicistas— de la reflexión desarrollada por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, donde «se reconstruye... la entera historia de la cultura material y espiritual burguesa al hilo del despliegue de la «razón instrumental». Y tal vez tengan también razón cuando señalan que es ésta una operación «que instruye mucho acerca de los hábitos intelectuales predominantes entre filósofos especulativos». La tesis de la inadmisibilidad, a la hora de reconstruir tal historia, de la sustitución de los usuales conceptos histórico-materialistas por el de una «razón instrumental» —a la que vendría asimismo a allegarse nada menos que la tarea de dirigir la política global de las grandes burocracias contemporáneas, con la consiguiente pérdida de poder explicativo, en lo que hace a algunos aspectos de nuestra modernidad, de esos mecanismos de acumulación y valorización de capital que son los que realmente dan las pautas de aquélla y, prácticamente, de todo— es, ciertamente, comprensible. Y, en cualquier caso, resulta muy «representativa» de un modo de hacer bastante más sólido y austero que el de los «viejos y decadentes» frankfurtianos. Pero también deberían ser tenidas en cuenta las dificultades reales con que han ido encontrándose no pocos «filósofos especulativos» a la hora de explicar —genéticamente o no— ciertos fenómenos modernos con la sola ayuda de la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción y su más bien parvo manajo de conceptos.

Pero, en cualquier caso, se trata de un concepto que no deja de tener sus fuentes: la filosofía clásica alemana, la crítica marxiana de la economía política, en su versión lukacsiana, y algunos de los conceptos elaborados por Weber al hilo de su análisis del «racionalismo» occidental, un tanto filtrados, también ellos, por la propia lectura lukacsiana del gran sociólogo e historiador de Heidelberg. Sin olvidar, claro es, la aportación del psicoanálisis, o lo que es igual, la transformación, en el marco de una teoría crítica analíticamente operante con el concepto de razón instrumental o subjetiva, y como parte de ella, del psicoanálisis en una patología de la cultura y de la sociedad modernas.

Es posible, de todos modos, que la influencia determinante corresponda —todo lo mediada que se quiera por *Historia y consciencia de*

*clase*— a Weber, figura sobre cuya presencia tácita en el pensamiento crítico-negativo de nuestro siglo aún está casi todo por decir.

#### RACIONALIZACIÓN Y MODERNIDAD

En un famoso prólogo a su colección de trabajos de sociología de la religión publicada por vez primera en 1920-21, y al hilo de la pregunta de por qué fuera de Europa «ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica discurren por las vías de racionalización que son propias de Occidente», Weber —consciente de estar ante un «problema histórico-universal» de singular importancia y por el que, según confesión propia, se sentía fascinado— procura una lista de aportaciones y rendimientos originales del «racionalismo occidental» realmente impresionante. Puede decirse que tal lista acoge todas y cada una de nuestras instituciones, los diferentes aspectos de nuestra vida, la ciencia entera y sus aplicaciones tecnológicas, la empresa moderna, el arte —p. ej., la música armónica, con las formas de la sonata, la sinfonía y la ópera, así como instrumentos musicales del tipo del órgano, el piano y el violín—, etc., etc.

De hecho, Weber analiza, a lo largo y a lo ancho de su obra, esta lista y su significado profundo. (Fragmentariamente, sin duda. Pero con todo, no en otra de sus aportaciones cabría buscar un hilo capaz de totalizar su vasta obra). Y al hacerlo se ocupa de un macroproceso de racionalización que afecta a lo *social*, a lo *cultural* y a lo *personal* —o, dicho de otro modo, a las formas de conducción de la vida propias del occidental medio—. Un macroproceso para cuyo análisis recurre, fundamentalmente, a un concepto de *racionalidad restringida* o *racionalidad de medios para unos fines dados*, de los medios más idóneos, económicos y rentables de cara a unos objetivos que por lo general impone el subsistema en juego en cada caso y cuyo enjuiciamiento o postulación quedan fuera, evidentemente, de los límites de esa racionalidad o *Zweckrationalität*.

El gran precedente del análisis weberiano debe buscarse, obviamente en Marx, efecto sólo que no de modo lineal, ni menos mecánico.

Para Marx, en efecto —y de acuerdo con su tesis de la contradicción en que entran, en un momento histórico dado, las fuerzas productivas y las relaciones de producción que les sirven de marco— es en el *desarrollo de las fuerzas productivas*, esto es, en la potenciación científica y tecnológica de las mismas; en la cualificación y organización cada vez más perfectas de la fuerza de trabajo socialmente útil, etc., donde toma cuerpo inmediato la racionalidad social, no transformándose —revolucionariamente o no—, por el contrario, las relaciones de producción o relación de propiedad de los medios de producción, que regulan el acceso diferenciado a los mismos y que expresan, por otra parte, el reparto de

poder social, sino bajo la presión racionalizadora de aquél. Pero por otra parte, en Marx late asimismo la idea emancipatoria de una *racionalidad social global* cuyo modelo efectivo cabría buscar en la asociación de productores libres o en algunos ejemplos históricos de conducción ético racional de la vida, y a la que en ocasiones recurre para valorar los procesos parciales de racionalización a cuya investigación empírica procede.

Para Weber, en cambio, el marco institucional formado por la economía capitalista y el propio estado moderno —al que dedicó mucha más atención analítica que Marx— no resulta reducible, ni menos conceptualizable, al nivel de unas relaciones de producción que «frenan», al hilo de proceso histórico, el desarrollo de las fuerzas productivas. Constituyen, por el contrario, subsistemas de acción racional, en el sentido de la *Zweckrationalität* o «racionalidad mesológica», en los que toma cuerpo y se desarrolla históricamente el racionalismo occidental. Nada tiene de extraño que Weber se atenga, en consecuencia, en sus análisis a ello, y que sea éste el nivel al que los desarrolla —esto es, el de los subsistemas de acción racional en orden a unos fines dados—. Por mucho, claro es, que en ocasiones muestre ser consciente de las consecuencias cosificadoras de las relaciones sociales de los procesos de burocratización universal que estudia o de la pérdida creciente de motivaciones, en nuestro mundo, para una conducción ético-racional de la vida. Y por mucho también que al estudiar el vasto proceso histórico-religioso de superación de actitudes mágicas (*Entzauberung*) en el que cifra una de las condiciones internas necesarias de posibilidad de la racionalización social propia de Occidente, apunte, en ocasiones, a un concepto complejo y de radio muy superior de racionalidad, concepto en el que nunca llegó, por otra parte, a detenerse con fuerza analítica suficiente.

Por lo demás Weber concibe la modernización de la sociedad —una con su racionalización— de modo no muy diferente a Marx. Esto es, de acuerdo con la clave concreta de la diferenciación y separación progresivas de las esferas económica y estatal, que pasan a complementarse y estabilizarse mutuamente. El núcleo organizativo de la economía capitalista es, a sus ojos, la empresa capitalista, que ha quedado cuidadosamente separada de las economías familiares o domésticas, que opera con una contabilidad «racional» estricta (en el sentido del «cálculo del capital»), que orienta las decisiones relativas a las inversiones a tenor de las oportunidades del mercado de bienes, capital y trabajo, que libera, al menos formalmente, la fuerza de trabajo, y que utiliza intensivamente, en fin, los conocimientos científicos —proceso este que no ha dejado de consumarse, dicho sea de paso, en nuestros días con la conversión de la ciencia en fuerza productiva directa.

Weber percibe, por otra parte, el núcleo organizativo del estado en la institución estatal racional o red de instituciones (de «aparatos», diríamos en otro lenguaje). Una institución reticular que sobre la base de un sistema impositivo centralizado, público y normado dispone de un poder mi-

litar dirigido de modo no menos centralizado, monopoliza los mecanismos de ejercicio del derecho y el uso mismo de la violencia —que pasa a ser, cuando la pone en práctica, la única «legítima»—, y organiza, en fin, la administración de modo burocrático, esto es, encomendándola a un ejército de funcionarios especializados. Lo que no deja, claro es, de aumentar su «racionalidad».

Tanto la economía capitalista como el estado moderno disponen, por lo demás, de un medio organizativo, que regula asimismo el tráfico entre una y otro, al que sirve: el derecho formal, que descansa sobre el principio de la ley.

El desarrollo de la ciencia y de la técnica modernas, profundamente relacionadas una con otra, y ambas con el proceso económico, con el consiguiente aumento de la capacidad de formular prognosis y el no menos creciente dominio, organizado y organizable, de los procesos empíricos (o «naturales», si se prefiere), la institucionalización de los procesos de aprendizaje, cada vez más conscientes y autorreflexivos, la progresiva autonomización del arte y la generalización de una ética dirigida de acuerdo con unos principios que aspiran a la universalidad, configuran la dinámica de la racionalización cultural occidental. Una dinámica en orden a la que la ciencia ha pasado a ser, como Weber subraya a menudo, el «poder decisivo» de la sociedad —de la sociedad así «racionalizada», en cualquier caso—. Con su autonomización el arte pasa, a su vez, a poder desarrollar su propia legaliformidad, y se beneficia de la liberación de los mecanismos valorativos. (No otro dato habría, ciertamente, en la raíz de la proliferación y diversificación contemporáneas de sistemas de valores estéticos). Y el derecho y la moral, en plena universalización, conocen —a tenor de lo dicho y de acuerdo con una operación paralela— una autonomía cognitiva que hace posible el desgajamiento, por parte de los puntos de vista práctico-morales, de las doctrinas éticas y jurídicas, de los principios, las máximas y reglas que orientan las decisiones, etc., respecto de las cosmovisiones en que venían tradicionalmente inmersos. A lo que habría que añadir, claro es, la progresiva desvinculación axiológica de la ciencia y la «desmagifización» de las imágenes religioso-metafísicas como momento genético crucial de las estructuras conscienciales modernas. O la coagulación —inseparable, al nivel del sistema de la personalidad, de este proceso de racionalización cultural— de un tipo de conducción metódica, disciplinada, incluso «ascética», de la vida personal, que Weber no duda en asumir como uno de los factores genéticos decisivos —si no «el» factor decisivo— del capitalismo moderno.

#### OPERACIÓN RETORNO

Horkheimer parte, en su elaboración del concepto de «razón ilustrada», de un acuerdo básico con Weber en orden a la función central que a

la *racionalidad formal* —o conjunto de determinaciones que hacen posible la calculabilidad de acciones desde el punto de vista instrumental, de la efectividad de los medios disponibles y bajo el aspecto estratégico, también, de la validez de la elección a llevar a cabo de unos medios dadas unas preferencias, unos medios y unas condiciones contextuales— corresponde en las modernas sociedades industriales y en sus diferentes subculturas. (El adjetivo «formal» cumple aquí el objetivo de diferenciar esta racionalidad respecto de cualquier racionalidad supuestamente «material» o «sustantiva», esto es, capaz de un juicio material sobre los valores o criterios axiológicos últimos de que vendría a ser fruto y vehículo a un tiempo).

Weber era perfectamente consciente, por lo demás, de que con esta reducción de la cosa a la estructura de una orientación para la acción cuya determinación corresponde a una racionalidad cognitiva instrumental que prescinde, con toda legitimidad y coherencia, de patrones o criterios de racionalidad moral o práctico-estética más o menos absolutos —o, en cualquier caso, supuestamente «objetivos»— quedaba dibujada una línea insobornable de demarcación entre la esfera axiológica y la cognitiva o científico-técnica, de cuyos procesos, y muy especialmente de los relativos a la elección de medios idóneos, cabía aprendizaje normado y, consecuentemente, previsión calculística, así como, en su caso, mejora. Y en ello cifraba *un aumento de racionalidad*.

Para Horkheimer, por el contrario, tal proceso de diferenciación y restricción viene a serlo, en realidad, de *pérdida de racionalidad*, en la medida en que al hilo del mismo las acciones pasan a no poder ser ya planificadas, enjuiciadas y/o justificadas sino *relativamente* a su rendimiento en orden a la dialéctica de los fines y de los medios y, más precisamente, a la elección y uso de estos últimos.

Pero, en cualquier caso, sobre el parentesco de la «razón instrumental» horkheimeriana con la *Zweckrationalität* propuesta por Weber como eje del proceso de racionalización-modernización de la sociedad occidental, no habrá que insistir demasiado. Como tampoco en la intención irónica de la elección del adjetivo «instrumental», que no deja de subrayar la degradación a que, como resultado de un largo proceso, se ha visto sometida la razón. Una razón que en y desde Kant era algo bien distinto a ese entendimiento calculístico (o mero *Verstand*) propio del sujeto cognoscente y actuante de acuerdo con imperativos técnicos o científicos-positivos. Sencillamente, la capacidad de las ideas. Una capacidad que englobaba, claro es, razón práctica y capacidad de enjuiciamiento estético y de aserto teleológico. Pero dejemos la palabra al propio Horkheimer. Se trata de un paso en el que la racionalidad formal pasa a ser definida ya como razón «subjetiva»:

«Conferir a la razón una posición tan subordinada entra en contradicción aguda con las ideas de los protoluchadores de la civilización burguesa, de los re-

presentantes espirituales y políticos de la clase media emergente, que unánimemente proclamaban que la razón juega un papel no sólo rector en la conducta humana, sino predominante... La razón tenía que regular nuestras decisiones y nuestras relaciones con los otros hombres y con la naturaleza... Fue pensada como una entidad esencial, un poder espiritual latente dentro de cada hombre... cuando fue concebida la idea de razón, lo fue para algo más que para regular la relación entre fines y medios: fue considerada como el órgano para comprender los fines, para *determinarlos*... Sócrates luchó contra la razón subjetiva, formalista, a favor de la que se manifestaban los sofistas». (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, pp. 20 y 21).

Es evidente que aquí se da un paso que Weber —mucho más «analítico» y, en consecuencia, más profunda y radicalmente *desesperanzado*, por no decir trágico, en este punto que un Horkheimer aún afecto a un concepto alternativo de razón— se veta. Y que las consecuencias del mismo iluminan con otra luz un fenómeno percibido y conceptualizado, por lo demás, de modos relativamente concordes.

Igual ocurre con otras dos tesis weberianas que Horkheimer asume, aunque acentuándolas —o matizándolas, cabría decir mejor— de un modo distinto, esto es, a la luz, más bien, de la interpretación lukacsiana de la racionalidad moderna («capitalista») como mecanismo de *cosificación* universal.

#### LA TESIS DE LA PÉRDIDA DE SENTIDO

Desde el punto de vista horkheimeriano a la razón sustantiva u objetiva corresponde, frente a la impotencia última de la razón instrumental o meramente subjetiva, la tarea de determinar fines, fines de los que, por otra parte, es hogar y sustento, y que corresponden a las ideas o principios concretos con los que tales fines o valores últimos se identifican: las ideas de justicia, de igualdad, de felicidad, de democracia, de tolerancia... Sólo que al establecer esta oposición Horkheimer abre —realmente— una *perspectiva de retorno*. De retorno no ya a Kant, sino a esa metafísica en cuyo marco la razón aún no había sufrido el desgajamiento, típicamente moderno o «ilustrado», que luego la sesgaría, y que se impone asumir —siempre según Horkheimer— como el solo contrapunto posible a una consciencia instrumentalmente racional que sólo resulta ya capaz de *calcular* efectividades.

En efecto:

«¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Justicia, igualdad, felicidad... todos los conceptos que en los siglos anteriores encontraron su lugar en la razón, o debían ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Son aún fines y objetivos, pero no hay instancia racional capaz de allegarles un valor y ponerlos en concordancia con una realidad objetiva... De acuerdo con la filosofía del intelectual moderno medio, sólo hay una autoridad,



la ciencia, concebida como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades... Al avanzar, la ilustración disuelve la idea de razón objetiva, el dogma y la superstición; pero son la reacción y el oscurantismo quienes a menudo se benefician más de esta evolución». (*K. i V.*, pp. 32-33).

O:

«En el corazón de la teoría de la *razón objetiva* estaba no sólo la puesta en relación concorde de conducta y objetivo, sino los conceptos —todo lo mitológicos que hoy puedan resultarnos— relativos a la idea del máximo bien, al problema del destino humano, y vocados al modo cómo puedan ser realizados los objetivos más altos». (*K.i.V.*, p. 16).

Así pues, cuando Horkheimer habla de una razón objetiva está apuntando a un pensamiento de cuño ontologista, a cuya luz el mundo humano podría ser concebido, antes del proceso de racionalización definitiva de las cosmovisiones, como parte de un orden —digamos— cosmológico: «Los sistemas filosóficos de la razón objetiva incluían la convicción de que a partir de ellos podía ser descubierta una estructura omniabarcadora o fundamental del ser y derivada una concepción del destino humano» (*K.i.V.*, p. 22).

Es evidente, pues, que Weber y Horkheimer sitúan, aunque de modos y con fines distintos, en un mismo *topos* el trasfondo de esta historia de la consciencia moderna —o historia del proceso de constitución de la razón ilustrada como forma dominante de racionalidad en el Occidente industrializado—: en esas imágenes metafísico-religiosas del mundo cuyo resquebrajamiento ha ido de la mano, ciertamente, de uno de los aspectos, el ético, de ese proceso de racionalización tipificado por el propio Weber. Uno y otro cifran, asimismo, el resultado de dicha demolición en la formación, precisamente, de esferas valorativas y culturales *autónomas*, esto es, obedientes a legaliformidades propias. Sólo que si Weber descifra en ello una condición de posibilidad de la racionalización, más o menos tentativa, de la esfera ética, Horkheimer lo asume como la sustitución, de calcinadoras consecuencias, de la verdad objetivamente vinculante por una razón formalizada, calculística, subjetiva y, en orden a todo ello, profundamente relativista. De un relativismo cuyas consecuencias últimas pueden buscarse —siempre según Horkheimer— en esa literal e irremediable *entrega de la moral y del arte a lo irracional, incluso a lo perverso*, que sesga las etapas al finales del proceso de constitución de nuestra modernidad.

Singular valor emblemático vendría, en este sentido, a corresponder a los escritores «malditos» de la burguesía, como el Marqués de Sade mismo, al que Adorno y Horkheimer dedican en su *Dialéctica de la Ilustración* unas páginas cuyo objetivo último no es otro que mostrar como incluso ya hasta en el siglo paradigmático de la Ilustración la disociación de moral y razón pudo acceder, llevada hasta sus últimas conse-

cuencias, a consciencia. A esa singular etapa del viaje iniciático por los laberintos de la Modernidad que sin exageración agobiante cabría poner bajo el signo de *la lucidez del mal*...

Esta disociación, típicamente «moderna», de esferas —cognitiva, normativa y expresiva— es valorada, pues, de modos muy distintos por Weber y Horkheimer. Tomando pie en el concepto enfático de verdad de la metafísica clásica —del que en Weber no cabría encontrar sino, a lo sumo, el rastro de una ausencia—. Horkheimer pasa, en efecto, a dramatizar la escisión interna de la razón en una doble dirección. Argumentando, en efecto, por una parte, que tal escisión ha robado toda posible pretensión de validez inmanente a la esfera valorativa (normativa y expresiva), hasta el punto de vaciar literalmente de contenido racional-eminente todo discurso moral o estético. Y allegando, por otra, a la teoría crítica, heredera del pensamiento especulativo y, *velis nolis*, de sus raíces teológicas, una inequívoca *fuerza restitutiva*, el solo elemento positivo de un mordiente crítico cuya fuerza última pasará —y tanto más decididamente cuanto más se consume el proceso de «modernización», bajo el dominio de la razón instrumental— a no poder ser ya buscada sino en el espacio, a la vez pleno y desértico, de la no identidad. (Operación esta en la que Weber no habría visto otra cosa, ciertamente, que un utopismo *sui generis*, sospecho del falso carisma de la razón).

Con todo, uno y otro afirman y toman nota candente de la *descomposición de la unidad, dadora de sentido*, de las (viejas) imágenes metafísico-religiosas del mundo; uno y otro catalogan, con serenidad matizada por una cierta instalación en el nihilismo, en un caso, y con palabra herida por la nostalgia incipiente de lo otro y una intencionalidad crítico-moral que no ignora sus orígenes a un tiempo teológicos y marxianos, en el otro, las consecuencias de este proceso ideal —pero también material—: la problematización y acoso de la identidad de los sujetos socializados y de su solidaridad social, la quiebra del centro cohesionador de los mundos vitales modernizados, la fragmentación y atomización sociales, el proceso de invertebración, en suma, del mundo...

#### LA TESIS DE LA PÉRDIDA DE LIBERTAD

Si en los procesos de racionalización social y cultural a que dedica mayor atención —el ascenso del capitalismo a partir de Renacimiento y la Reforma, el disciplinamiento vital, la implantación de un cierto ascetismo productivista, la represión de los instintos vitales «gratuitos», la mengua de la espontaneidad— Weber percibe una innegable pérdida de libertad por parte del sujeto individual, Horkheimer lee la consolidación de este mismo fenómeno —para él de decadencia y disolución del «individuo» humano-eminente— en el paso, relativamente reciente, del liberalismo tardío al capitalismo organizado. Los datos materiales que alimen-

tan esta «caída» han sido glosados hasta la saciedad: la complejidad creciente de las formas organizativas dominantes en la economía y el estado, la burocratización asfixiante —y acelerada— del mundo, el paulatino sometimiento de todos y cada uno de los aspectos de nuestras vidas al primado del cálculo racional y de la norma... De ahí, también, el catálogo de metáforas suscitado: desde la del «mundo administrado» de Adorno y Horkheimer hasta la de la «jaula de hierro» weberiana.

A diferencia, sin embargo, de Adorno y Horkheimer, Weber conceptualiza y desarrolla esta tesis en términos de *teoría de la acción*. Y en este sentido razona cómo si bien es cierto que en la conducción metódica de toda vida viene corporeizada una racionalidad práctica más o menos global que de algún modo completa la restringida *Zweckrationalität* con una racionalidad valorativa que no se inhibe en lo que afecta a los fines —dado que, en definitiva, las acciones finalísticas son guiadas por el juicio moral y la voluntad autónoma de un individuo determinado según principios y, en consecuencia, actuante de acuerdo con una cierta racionalidad de valores y fines—, no lo es menos que este dato ha perdido vigencia en el mundo moderno y al hilo de su proceso de «racionalización». Sencillamente porque el aumento desmesurado y creciente de la burocratización general y del sometimiento de todo a una lógica calculística implacable ha ido reforzando y validando autonomizando, si se prefiere, la *Zweckrationalität* de las acciones —o, al menos, la racionalidad sistémica de las consecuencias de las mismas— en un sentido funcionante con independencia más o menos total de los (posibles) juicios axiológicos y de las connotaciones morales de las decisiones de los *miembros individuales* (o «piezas») de las organizaciones o subsistemas. Son, pues, las organizaciones mismas las que, para Weber, toman a su cargo la regulación de unas acciones que desde el punto de vista subjetivo tendrá que bastar con que vengan ancladas en motivaciones utilitaristas más o menos generalizadas...

Como es bien sabido, Weber encuentra un reflejo de este vaciamiento de la carga subjetiva de las determinaciones propias de la racionalidad práctica en la polarización, tan característica de nuestro mundo, entre «especialistas sin espíritu» y «gozadores sin corazón». Todo ello de acuerdo con una lógica férrea que Weber sólo cree transformable y reconducente, por supuesto, en la medida en que a determinados líderes carismáticos les sea dado someter a su voluntad las grandes maquinarias organizativas. Con una curiosa paradoja, desde luego, dado que con ello no viene a buscarse la compensación de la pérdida de libertad —o lo que es igual, de capacidad de decisiones autónomas— sino en un singular aumento del dominio.

Horkheimer concibe la pérdida moderna de libertad de un modo paralelo, aunque recurre, para su teorización, preferentemente a términos psicológico-sociales y/o psicoanalíticos. Y en este sentido se centra, sobre todo, en las formas y caminos por los que el control del comporta-

miento ha ido pasando de la instancia de la conciencia del individuo socializado a las instancias planificadoras de las organizaciones sociales. Con la consiguiente necesidad, por parte de los sujetos, de adecuarse de modo cada vez más absoluto a los imperativos de su entorno. En detrimento, claro es, de su superego. (Tesis esta que desarrollarían y roturarían, en toda su extensión, con fortuna variable, claro es, publicistas y psicólogos del tipo de Riesmann o de Fromm). Pero escuchémoslo:

«Al igual que toda vida tiende hoy a someterse de modo creciente a la racionalización y planificación, así la vida de cada individuo, incluyendo sus impulsos más ocultos, que ayer constituían su esfera privada, tiene que atender cada vez más a las exigencias de la racionalización y de la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adecuación a las exigencias de la conservación del sistema. No tiene ya espacio alguno para evadirse de él... la adecuación se ha convertido, pues, en el criterio para medir todo tipo imaginable de comportamiento subjetivo. El triunfo de la razón subjetiva, formalizada, es también el triunfo de una realidad que se enfrenta al sujeto como absoluta, como enteramente prepotente» (*K.I.V.*, p. 96).

Es posible que esta compulsión a la adecuación coexista con un aumento *formal* de las posibilidades de elección por parte de los sujetos en el mundo moderno. Sólo que tal fenómeno paradójico tendría, a lo sumo, que ser interpretado, según Horkheimer, como un «cambio en el carácter de la libertad», dado lo crecientemente superfluo de toda autonomía decisoria, según motivos éticos, de unos sujetos supuestamente libres y formalmente capaces también —en consecuencia— de autodirigirse o dirigirse «desde dentro». Por otra parte, nada más evidente que el proceso de destrucción a que se ha visto sometida esa *identidad personal* que ofrece la posibilidad de orientarse en el mundo de acuerdo con unos principios o conceptos espirituales fundamentales. Aunque para Horkheimer este fenómeno no depende, desde luego, tanto de la burocratización *general ascendente, cuanto del desgajamiento* —no menos característico de nuestra modernidad— de los subsistemas de acción racional-instrumental respecto de la cultura en cuanto horizonte experimentado como racional del mundo vivido. Cuanto más se somete lo económico y lo estatal a la racionalidad instrumental, y más acaba identificándose su funcionamiento todo con el de ésta, con tanta mayor fuerza se arroja a los márgenes cuanto pudiera servir de alimento y cobijo a una racionalidad moral y práctico-estética de querencia objetiva. Con la consiguiente imposibilidad, para los procesos de individualización, de encontrar apoyo en el ámbito de la reproducción cultural, que se ve relegado al precario espacio de lo irracional o al sometimiento, también él, a los consabidos criterios pragmáticos. Queda así, por lo demás, definitivamente reabsorbido, según Horkheimer, el hiato que en las sociedades premodernas aún existía entre cultura y producción, un hiato que posibilitaba alternativas diversas, que abría caminos y parajes insospechados —o, al menos,

no impedía de raíz el acceso a los mismos— a un individuo que aún no era esa simple célula de un sistema intangible de reacciones funcionales que la superorganización moderna impone y promueve.

En sus obras fundamentales Adorno y Horkheimer han llevado a cabo, en cualquier caso, análisis muy precisos de algunos aspectos y consecuencias del cierre de ese hiato entre cultura y producción que descifran como uno, en el tiempo, con el sometimiento paulatino de aquélla a la lógica implacable de la producción moderna de mercancías, una producción cuya racionalidad difícilmente podría resultar adjetivable de otro modo que como «capitalista», ciertamente. Y lo han hecho recurriendo, en buena parte, y como ya vimos a sugerir en su momento, a una categoría —a un tiempo analítica y valorativa— típicamente lukacsiana, aunque de probada raíz marxista. (Aunque tal vez se haya olvidado demasiado que Lukács fue asimismo discípulo de Weber en aquel mítico Heidelberg de comienzos de siglo...). Me refiero, claro es, a la categoría de «cosificación». Una categoría extraña, desde luego, al marco conceptual weberiano, que no deja de ser el de una muy específica teoría de la acción social, aunque no necesariamente incompatible con él y que por definición *presupone y motiva a un tiempo* una atención analítica, pero también crítico-valorativa, inequívoca a los procesos anónimos de valorización propios de un sistema económico presidido por el primado del valor de cambio, la búsqueda del beneficio privado, la producción mercantil y la lógica fetichizadora y cosificadora —«alienante», en el lenguaje del joven Marx— del omnipresente capital.

En orden, precisamente, a este recurso han podido entender Adorno y Horkheimer, convendría subrayarlo una vez más, su crítica de la «razón instrumental» como «negación de la cosificación». De ahí que no tenga demasiado sentido percibir en ésta simplemente una sustitución de un análisis basado en categorías económico-políticas, más o menos propias de un marxismo «ortodoxo», por otro cuyo eje vendría a estar constituido por un concepto como el de razón instrumental, o subjetiva, o formal, o científico-técnica, o meramente calculística, al que, por otra parte, vendría también a otorgarse un singular valor definitorio de nuestra propia modernidad. Si a pesar de todo se opta por restringir así la percepción de las obras centrales de Adorno y Horkheimer, téngase, al menos, en cuenta que para estos jefes-de-fila de la Escuela de Frankfurt el concepto de razón instrumental ganaba, en universalidad, al de «relaciones de producción». Sencillamente porque, a sus ojos, el mundo racionalizado de modo instrumental, un mundo en el que unas fuerzas productivas cada vez más potenciadas y unas relaciones de producción tan alienadas como en su origen histórico habrían venido a fundirse en un bloque estable —como difícilmente cabría poner en duda a la vista del éxito de la «restauración» puesta en marcha en 1945 y que ya Horkheimer había anticipado en sus líneas maestras como una posibilidad alternativa al final de la explotación en un mundo libre y sin siervos ni señores—, uniendo

así racionalidad científico-técnica e irracionalidad del dominio y acabando con toda fuerza revolucionaria o rompedora del sistema, según el inapelable *dictum* de la teoría crítica tardía—, era, o mejor dicho, es *una totalidad... falsa*. No otro sentido tiene, en cualquier caso, cierto conocido lema, de superficiales ecos antihegelianos, del Adorno de la *Dialéctica negativa*. (Lema que de haberlo podido reducir a positividad pura, a *factum* que ni pide ni necesita ser valorado, tal vez hubiera hecho suyo también ese profesional de la lucidez que fue Max Weber, dicho sea entre paréntesis).

#### ENTRE EL EXILIO Y EL REINO

Si algo define y condiciona la filosofía, tantas veces malinterpretada y tantas veces explotada con fines contrarios a los de su autor, del viejo Horkheimer es la inhóspita tesis, sólo muy sesgadamente entrevista en sus años de juventud y madurez, de que la lógica inmanente del proceso histórico lleva inexorablemente a la nivelación de los bloques en un mundo técnico y administrado en condiciones de equilibrio de terror. O lo que es igual, que el proceso de autodisolución de la razón en cuanto sustancia espiritual capaz de incidir en el curso de las cosas, con la consiguiente pérdida de vigencia de toda verdad enfática, obedece a una necesidad interna inapelable. Exactamente la misma que ha llevado al individuo al anonadamiento que hoy le caracteriza, tan espléndidamente llevado a literatura por Beckett o a pintura por Bacon, a la mutación de su interioridad rectora por un mero-ser-por-y-para-otra-cosa. Pero también la extemporaneidad de toda relativización de lo existente, bien por su interpretación, al modo marxista, como mera prehistoria humana, bien por su aceptación como finito, de acuerdo con el espíritu cristiano.

De ahí la recuperación tardía de Schopenhauer por un Horkheimer que siguió pensando, hasta sus últimos escritos, que la teoría de Marx y de Engels, envejecida como doctrina revolucionaria, era (aún) insustituible para comprender la dinámica social, esto es, los mecanismos de subjetivización de la razón y de alienación y cosificación del individuo y de la sociedad. En la metafísica pesimista del autor de *El mundo como voluntad y representación* vendría, en efecto, a anunciarse —con esa clarividencia que hace de Schopenhauer también el precedente más directo de Freud— lo que la ciencia, en cuanto fuerza productiva directa del mundo técnico, ha venido a consumir prácticamente: el avance en el proceso de aniquilación del individuo, el paso a un mundo en el que la voluntad administrada y reglamentada de vivir es (ya) el único motor de la evolución social. Y, por otra parte, cuanto no puede ser integrado en y por esa voluntad, cuanto apunta a algo enteramente distinto, podría ser equiparado —como no dudará en hacer Horkheimer— con esa nada metafísica

en la que Schopenhauer cifraba, al hilo de la negación de la voluntad de vivir, la salvación y rescate del hombre. Por mucho, claro es, que a la postre la negación de esta voluntad acabe por revelarse tan carente de sentido como el propio dar vueltas en círculo del afán de vida.

Horkheimer escogerá, en orden a ello y a la singular culminación de su nada breve ni trivial diálogo con el mundo moderno y sus condiciones de posibilidad, su (definitiva) genealogía. La genealogía de una *nostalgia* de lo «enteramente distinto», de un dios innombrado e innombrable asumido —más allá de toda teología positiva— como cifra y rescate último del dolor humano acumulado y garantía de que el asesino no triunfará (al fin) sobre la víctima inocente. Pero también como garante último, motor y refugio de la consciencia de que el mundo es *mero fenómeno*, no la verdad absoluta ni el corazón del sentido. Como plenitud deseante y deseada, en fin, de esa identidad cuyo sólo hueco procura la materia que (hoy) nos constituye.

Y en esa genealogía, el Hegel que no dudó en identificar libertad absoluta y autoquerencia, libertad y ausencia de motivaciones constructivas, el Schopenhauer que pensó el mundo como voluntad que en cuanto impulso vital y esencia suya sólo busca y quiere su propia satisfacción, el Nietzsche capaz de vislumbrar, en la voluntad de poder, la lucha nihilista por el dominio de la tierra que vendría a tener lugar bajo la invocación de teorías filosóficas fundamentales, el Heidegger, en fin, que vio en la tecnología la metafísica positiva de la modernidad y que no dudó en dejar como legado póstumo un *dictum* difícilmente registrable —«Sólo un Dios puede salvarnos».

Por lo demás, fue el propio Heidegger quien percibió la culminación de todos estos atisbos en la luz cegadora de una mera *voluntad de voluntad* en la que habría que buscar la cifra efectiva tanto de la vieja metafísica en proceso de disolución, como del mundo técnico que en ella hunde, *velis nolis*, sus raíces. Con la particularidad, sin embargo, de que Heidegger murió dejando abierta la posibilidad de reducción de la técnica a sus límites, de reencuentro del hombre, más allá de su exilio moderno, con eso «donde» desde el que acaso podrá ser salvada la existencia humana y al que no dudó en referirse explícitamente en 1969. Por su parte Horkheimer no vaciló, en cambio, en asumir como *insuperable*, consumando así su singular síntesis de Marx y Schopenhauer, esa *voluntad de voluntad*, verdadero *ultimum* sólo simbólicamente compensable, en la medida en que a sus ojos la sociedad por ella impulsada había pasado, con exactitud inapelable, a convertirse en el único sujeto, en el sujeto omnipotente, tan omnipotente como históricamente «lógico» había sido el paso al mundo de la Administración Total.

Difícil ignorar, con todo, puestos a esbozar balances a estas alturas de la evolución del pensamiento crítico del siglo XX, lo que no sin razones de peso cabría asumir como el verdadero legado de Horkheimer: su aguda percepción del mal, su interés implacable y radical, siempre ética-

mente cualificado, por los aspectos oscuros del hombre, de la sociedad y de la cultura y, en última instancia, de la vida. Porque si para algunos la teoría crítica de inspiración frankfurtiana no ha sido sino un sugestivo capítulo, más o menos paralelo a los protagonizados por el Husserl de la *Krisis* o por el Heidegger de todas las épocas, de la ya larga crítica romántica del capitalismo y de la ciencia, siendo éste, de entre sus rasgos, el que prefieren subrayar, y para otros, como el último Habermas, ha de ser asumida más bien como una muestra particularmente nítida de las insuperables dificultades a que se ve abocado todo pensamiento social que no acierte a desbordar los límites de la filosofía de la consciencia o del sujeto, también hay quienes prefieren ver en ella otra cosa. Un largo e instructivo razonamiento —digámoslo así— sobre el mal social moderno del que, independientemente de la valoración que merezcan sus resultados —o sus no resultados—, tal vez cupiera sacar algunas consecuencias. Por ejemplo, la de que el verdadero objeto de la ética no es, o no debería ser, a diferencia de lo que se ha sostenido tradicionalmente, el Bien, sino el Mal. Un mal con el que el cristianismo nunca ha llegado a ajustar cuentas de modo verdaderamente convincente. Pero tampoco el marxismo en ninguna de sus versiones clásicas. Y no tan clásicas.

¿Acaso por haber operado ambos, como la teoría crítica misma, desde el horizonte y en el marco último de una filosofía de la Identidad?

¿Y qué sería realmente pensar y hacer, decir y vivir, expresar y programar, esperar y desear, desde una filosofía de la no-identidad, concebida y presentada más allá de las retóricas venales al uso? Pero esta es ya otra historia.

Jacobo MUÑOZ VEIGA