EL GRUPO DE FRANKFURT Y LA SOCIOLOGIA CRITICA *

«Ser inacabado y saberlo es el rasgo de aquel pensamiento con el cual vale la pena morir. La proposición *la verdad es la totalidad* se muestra idéntica a su contraria, *la verdad sólo existe como parte.* La más piadosa disculpa que han encontrado los intelectuales para el verdugo —y en ello han trabajado suficientemente en el último decenio—, la más piadosa disculpa es que el pensamiento de la víctima, a causa del cual fue asesinada, había sido un error» *(Dialéctica de la Ilustración,* 1944, 26).

La cita procede de la obra conjunta de Max Horkheimer y Theodor Adorno *Dialéctica de la Ilustración,* publicada en su primera edición en 1944, a punto de terminar la segunda guerra mundial. Puede servir, en todo su patetismo expresivo, como síntesis simbólica de un pensamiento en el que, frente al terror y a la miseria organizada de su contexto histórico, sigue habitando la libertad. Se mantiene el principio de la totalidad al precio de renunciar al sistema en el refugio de la concreción parcial. Se mantiene la fe en la razón al precio de asumir el error como posibilidad inherente a su ejercicio. Y todo ello en un mundo cuya organización totalitaria, disolviendo la razón en el poder, ha decretado al verdugo como último censor para la inteligencia. En el grupo de Frankfurt la dialéctica de la razón como libertad va a mantener un penúltimo reducto teórico, inasequible a la propia conciencia de su impotencia práctica.

En 1931 Max Horkheimer es nombrado director del Institut für Sozialforschung, anejo a la cátedra de Sociología de la Universidad de Frankfurt; en 1932, bajo su dirección, se publica el primer número de la revista *Zeitschrift für Socialforschung.* Son los datos que presiden la fundación de lo que más tarde sería uno de los núcleos más singulares en el desarrollo de la Sociología contemporánea: el grupo de Frankfurt. Bajo la presidencia intelectual de Horkheimer se reuniría toda una serie de jóvenes investigadores cuyos nombres iban

* El original de este artículo fue una conferencia (leída en el Instituto Alemán), cuya forma no se ha revisado ahora.

a alcanzar alta relevancia con el correr del tiempo: Adorno, Fromm, Benjamin, Marcuse, Löwenthal. Se constituye así una comunidad de investigación social con la pretensión de funcionar como órgano al servicio de la *Dialéctica de la Ilustración,* como depositarios críticos de la tradición del racionalismo del siglo XVIII en su lucha por la instauración de los valores de la razón y la libertad en la sociedad humana. La escuela de Frankfurt asume así un legado intelectual aparentemente contradictorio: la utopía dialéctica de Lukács y el pesimismo ilustrado de Max Weber y Freud, el idealismo objetivo de Hegel y el materialismo dialéctico de Marx.

Este grupo, que todavía vivió la gran esperanza socialista de 1917, habrá de hacer frente a la dramática experiencia histórica de la integración del proletariado alemán en la organización nacionalsocialista y asistir a la degradación stalinista de la revolución rusa. Son dos experiencias fundacionales, a las que habrá que añadir todo el horror de la segunda guerra mundial y la insensatez paranoica de la política de poder que desde entonces presidirá las relaciones internacionales. Pero así la propia dialéctica histórica de la razón parecía despeñarse en la irracionalidad que la historia humana manifiesta en su facticidad actual. Se disuelve el postulado utópico de la racionalidad de la historia universal: a la ciencia social marxista, con su afirmativa dialéctica materialista sucede la *dialéctica negativa* de la *Teoría social crítica.* En un mundo progresivamente sometido al omnipresente poder del proceso de la *racionalización burocrática* (Weber) desaparece toda confianza en un sujeto colectivo de la razón histórica; frente a la irracionalidad real de ese proceso de *racionalización,* la razón subjetiva individual, en su pura capacidad de negación crítica, es la última instancia en la que la razón humana sigue apostando por la libertad.

Antes de desarrollar estas afirmaciones interesa apuntar esquemáticamente el otro momento teórico clave en el grupo de Frankfurt: la conexión del análisis sociológico de las estructuras familiares con el replanteamiento de la dialéctica de la razón, en tanto dialéctica de dominación y libertad. A comienzos de los años 30, en Austria y Alemania (coincidiendo históricamente con el movimiento surrealista de París) se inician las primeras conexiones sistemáticas entre el pensamiento marxista y el psicoanálisis freudiano. Wilhelm Reich va a ser el dramático profeta de la nueva síntesis, en la que al mismo tiempo están trabajando Otto Fenichel y Erich Fromm (con los que Reich estaría en contacto desde 1930). Un supuesto práctico domina ese esfuerzo de síntesis teórica: establecer la capacidad de las masas obreras alemanas, encuadradas en las organizaciones socialdemócratas, para hacer frente a la amenaza de la ascensión política de Hitler. Se trata

de investigar si en el *carácter social* de los obreros alemanes hay suficiente energía como para rechazar la sumisión al autoritarismo nazi. El campo clave de tal investigación serán las estructuras familiares en tanto matrices del *carácter social;* el resultado será el descubrimiento del *carácter* y de la *familia autoritaria* como claves de la reproducción de las estructuras psicosociales, sobre las que se perpetúa el Estado autoritario, en tanto negación del desarrollo colectivo de la libertad humana. Desde estos presupuestos se van a iniciar los más importantes trabajos empíricos del grupo de Frankfurt, al que Fromm se incorpora. Su primera publicación sistemática en 1936 tendría que tener lugar en Francia: el terror nazi, imponiéndose sobre el *carácter autoritario* de las masas alemanas, había obligado al exilio del grupo, que continuaría en Norteamérica hasta el final de la guerra mundial. Walter Benjamin, que creyó encontrar seguridad en Francia, se suicidaría antes de ser capturado por la Gestapo. En Norteamérica, en 1950, se publicaba *La personalidad autoritaria,* la gran obra colectiva que culminaba toda una etapa de investigaciones teóricas y empíricas del grupo. Adorno y Horkheimer volverían a la Universidad de Frankfurt; Marcuse, Fromm y Löwenthal continuarían en América. Allí, en 1957, había muerto trágicamente Reich: encarcelado, en el clima de irracionalidad colectiva protagonizado por el terrorismo paranoide del senador McCarthy. Entre tanto se habían aflojado algunos de los lazos originarios del grupo: Fromm había desarrollado una línea autónoma que Marcuse atacaría como *reformista;* también Löwenthal seguiría su propio camino, manteniendo relaciones de amistad con los viejos compañeros. Pese a la distancia física, Marcuse seguiría en conexión con los dos profesores de Frankfurt.

Esta conferencia está programada con carácter introductorio en el marco de toda una serie dedicada al grupo de Frankfurt, tan brillantemente inaugurado anteayer por Jesús Aguirre. De aquí que hoy no se pretenda sino exponer esquemáticamente la temática central de la escuela crítica. Noriega, Savater, Turienzo y Muguerza, en días posteriores, van a desarrollar ampliamente lo que aquí sólo puede ser un mínimo esbozo.

La exposición se va a centrar sobre la tríada Horkheimer, Adorno y Marcuse, en su íntima unidad sistemática por encima de las distancias físicas y en la base de la propia diferencia de sus respectivos discursos, entre la dialéctica crítica y la utopía dialéctica. Del magisterio de Horkheimer los otros dos han asumido plenamente la idea de la dialéctica negativa como vehículo lógico para la teoría social crítica. Desde ese centro común, la obra de Horkheimer y Adorno se va a desarrollar en una línea esencialmente *crítico-negativa,* mientras

que el discurso marcusiano cobrará una figura *utópico-afirmativa*. En Marcuse el principio dialéctico de la negación rompe sus límites críticos y deviene, como diría Ernst Bloch, principio revolucionario de esperanza.

A partir de esa identidad y diferencia vamos a articular esta exposición, en la que necesariamente habremos de referirnos mínimamente a Wilhelm Reich y Erich Fromm.

T. W. Adorno y M. Horkheimer: de la dialéctica de la Ilustración a la sociología crítica

«La teoría crítica conserva el legado de la filosofía a través de la herencia del idealismo alemán; no se trata de una hipótesis cualquiera de investigación que se demuestre en el dominante quehacer de su utilidad, sino de momento indisoluble del esfuerzo histórico por crear un mundo que satisfaga las necesidades y fuerzas de los hombres... La nueva filosofía dialéctica ha establecido el conocimiento de que el libre desarrollo de los individuos depende de la constitución racional de la sociedad» (Horkheimer, 1970, 58). Frente a la sociología positivista, que rechaza toda vinculación con la filosofía, el enfoque sociológico de Horkheimer y Adorno se afirma como teoría social crítica, como un planteamiento en el que el discurso científico-social hereda el interés histórico de la filosofía por la razón y la libertad que dominaba ya la marxista *Crítica de la economía política*, en continuidad de la cual se declara este pensamiento.

Desde esta óptica, la burguesía ilustrada del siglo XVIII, protagonista de la revolución industrial y de la revolución francesa, aparece como el sujeto colectivo de la razón científico-positiva. La dialéctica hegeliana es el primer momento en el que se alcanza la autoconciencia de tal proceso histórico como proceso de la propia razón en su acontecer en el mundo: la razón deviene autoconsciente de su propio decurso, siquiera sea en forma metafísica; el espíritu objetivo se presenta como el propio movimiento histórico de la razón o, si se quiere, como la razón, en tanto movimiento sustancial de la Historia; el espíritu objetivo, como sujeto universal de la razón, se presenta así como sujeto y objeto de la Historia. La dialéctica hegeliana es la autoconciencia metafísica del protagonismo histórico de las burguesías nacionales como portadoras colectivas de la razón histórica en su construcción de un Estado y un mercado nacional. Con Marx, la dialéctica, liberándose de la metafísica burguesa, deviene ciencia social revolucionaria al servicio del proletariado; el protagonista colectivo de la razón en la Historia no es el espíritu objetivo —fórmula mística con que se iden-

tifican la razón histórica y el Estado nacional—, sino la clase social revolucionaria. La teoría de Lukács sobre la Historia y la conciencia de clase es la autoconciencia de esta nueva etapa de la dialéctica razón, que asume y cancela su historia anterior. Por eso la razón científico-dialéctica (proletaria) se presenta como superación y cancelación de la razón científico-positiva (burguesa). Pero hacia 1930 la propia praxis, el acontecer histórico, hace patente la dimensión utopicometafísica de la dialéctica lukacsiana. Desde la propia razón dialéctica la historia social presente se manifiesta como alienación; la ciencia contemporánea aparece encerrada en los límites de un positivismo fetichista; pero esa conciencia crítica de la sociedad y de la teoría se reconoce a la vez en su radical diferencia con respecto a no importa qué conciencia de clase obrera, pues el proletariado ha dejado de presentarse como el portador universal de la razón histórica. Si la ciencia social que preconizaba Lukács postulaba la reconciliación entre la Historia y la razón en la conciencia de clase revolucionaria, la teoría social crítica que va a impulsar el grupo de Frankfurt parte de la contradicción actual entre la razón y la Historia, en ausencia de un sujeto colectivo cuya autoconciencia unifique la práctica y la teoría de su propio acontecer social, como acontecer de la Historia universal.

«El impulso hacia un Estado sin explotación y opresión, en el que efectivamente exista un sujeto omniabarcante, esto es, la humanidad autoconsciente, y en el que se pueda hablar de una construcción teórica unitaria y de un pensamiento trascendente a los individuos, todo ello es un impulso actual, pero de ninguna forma es ya su realización... No existe una clase social en cuyo acuerdo se pueda basar (el criterio de lo verdadero). Bajo las relaciones contemporáneas la conciencia de cada estrato social puede degradarse en la estrechez y la corrupción ideológica, más allá de cuál sea su determinación situacional con respecto a la verdad... En un período histórico como éste, la teoría verdadera ha de ser no tanto afirmativa como crítica, aun cuando la actividad orientada por ella no pueda ser *productiva*» (Horkheimer, 1970, 55, 56). La ciencia social, como ciencia actual, no es posible como conciencia de sí de la propia Historia, pues la Historia, en su facticidad concreta, desborda la posibilidad real de todo posible sujeto práctico colectivo que pretenda elevarse a sujeto universal. La ciencia social, en cuanto ciencia dialéctica autoconsciente de su propia condición histórica, deviene teoría social crítica.

El supuesto dialéctico más radical de esta teoría social crítica es su peculiar autoconciencia del desarrollo histórico de la razón en su triunfante vigencia actual como razón científico-positiva. «El paso de la Ilustración al positivismo ha terminado por cancelar el concepto de

la misma razón... El único criterio que reconoce la razón subjetiva, formal, instrumental, es el que el lenguaje del positivismo llama su valor operativo: su papel en la dominación del hombre y la naturaleza» (Horkheimer, en H. Adorno, 1966, 262, 264). Con esta funcionalización universal de la razón científica, la razón se disuelve en la pura organización instrumental del mundo en términos de dominación. En esta conciencia cosificada ha desaparecido todo potencial de liberación: con el triunfo universal de la cientificidad positiva se descubre la estructura de dominación que habita en la esencia de esa omnipresente razón científica.

Pero así la sociología crítica, en cuanto sigue reivindicando para la ciencia social el núcleo de libertad que habita en la razón dialéctica, se va a enfrentar radicalmente con el positivismo sociológico. Frente a la sociología positiva, que se limita a observar y analizar la sociedad sin tomar partido, se reivindica la crítica conciencia práctica, que denuncia la ceguera positivista para el dominio de lo irracional en la vida colectiva. Frente a la rigurosa fragmentación analítica que la dominante investigación social empírica introduce en la realidad social, desarticulada en parcelas autónomas, sin ninguna referencia al todo del que forman parte, la teoría social crítica esgrime el principio de la totalidad, como única posibilidad de hacer inteligible la dinámica histórica colectiva a que los individuos vienen sometidos por su condición social.

«La ciencia ha de atenerse a los hechos, pero éstos no están preformados dondequiera que sea meramente por los métodos comprobados que ya conocemos y por la finalidad de la investigación del caso, sino por el objeto de la sociología, la totalidad social y sus múltiples momentos» (Horkheimer, en Adorno-Horkheimer, 1966, 18). «Sin la anticipación de ese momento estructural, que es la totalidad —que apenas se deja localizar adecuadamente en los observables—, ninguna de tales observaciones encuentra su sentido referencial... El sistema y el caso singular son recíprocamente, y sólo son cognoscibles en su reciprocidad» (Adorno, 1969, 127). Sólo desde la totalidad alcanzan sentido concreto los observables sociológicos singulares, pues sólo desde tal enfoque se hace manifiesta la condición contradictoria de toda sociedad, su explosiva síntesis de racionalidad e irracionalidad, que constituye la posibilidad real de la sociología. La propia posibilidad de tal conocimiento exige en la razón sociológica una consciente apuesta por la racionalidad colectiva. De otra forma la razón sociológica, ciega para su destino, se puede degradar en la mera positividad científica, indiferente a toda conciencia crítica de la totalidad, y así, «con el culto a lo *positivo*, la razón se entrega una vez más a lo irracional» (Adorno-Horkheimer, 1969, 16).

Pues la pura constatación de lo positivo, en términos de una recortada lógica científica, no hace sino establecer analíticamente la coherencia funcional de lo existente, la necesidad científica de lo dado; el positivismo eleva la positividad sociológica a positividad social; el orden de lo sociológicamente positivo, el orden de lo establecido deviene orden social positivo. Con lo cual el conocimiento sociológico pierde toda dimensión crítico-transformadora y deviene cosificación teórica de la sociedad existente, *reduplicación de la realidad.* Pero así la razón sociológica transmuta en orden ideal la propia irracionalidad práctica de la existencia social; la razón científico-social, en nombre del positivismo, es deglutida por la irracionalidad colectiva. La ciencia positiva deja de ser un momento en la realización de la razón para convertirse en racionalización ideológica de la sinrazón dominante: deviene conciencia cosificada.

Radicalizando un paso más este enfoque, Herbert Marcuse, en *Razón y revolución* (1941) negaba la legitimidad de toda sociología científica necesariamente positivista, en nombre de la teoría social crítica. Su libro *El hombre unidimensional* (1964) sería una crítica radical de la *pseudorracionalidad represiva* de la sociedad industrial contemporánea. «El universo de discurso y de comportamiento que ha comenzado a expresarse a través del positivismo de Saint-Simon es el universo de la realidad tecnológica» (Marcuse). Pero así la razón científico-positiva transforma el mundo en pura instrumentalidad, en puro objetivo de dominación, ciego para la propia irracionalidad de las relaciones de dominación. Y en este contexto global, el *empirismo terapéutico de la sociología* deviene la última clave científica que asegura el triunfo sobre el universo industrial del *lenguaje de la administración total.* Un discurso *positivo, funcional,* cerrado a toda trascendencia crítica, asegura el triunfo progresivo de una semántica totalitaria que se impone como teoría y como práctica *científico-racional* sobre nuestro mundo contemporáneo.

Lo de la razón de dominación.

Teoría crítica de la sociedad represiva: Reich, Fromm, Horkheimer y Adorno

«El verdadero objeto del psicoanálisis es la vida psíquica del hombre socializado» (Reich, 1971, 11). En 1929 Reich ensaya epistemológicamente la síntesis entre el psicoanálisis y el materialismo dialéctico; todos sus trabajos posteriores se centrarán en el análisis de la represión sexual en cuanto mediación dialéctica clave que asegura el mantenimiento de las estructuras de dominación capitalistas. «Tanto la

moral sexual, que inhibe la conciencia de clase, como las fuerzas que responden a los intereses capitalistas, sacan su energía de la sexualidad reprimida. Estamos ahora en mejor disposición para comprender un elemento esencial del proceso de la retroacción de la ideología sobre la base económica: la inhibición sexual modifica estructuralmente al hombre oprimido económicamente, de tal modo que él actúa, siente y piensa en contra de su interés material. Lo que equivale a una asimilación a la burguesía» (Reich, 1971, 37).

Los resultados prácticos de tal esfuerzo teórico iban a ser catastróficos para su autor; tras unos primeros experimentos a nivel institucional, Reich sería expulsado del círculo psicoanalítico y del partido comunista. Y ese doble trauma dispararía en él un desarrollo esquizofrénico progresivo que le iba a arrojar inerme en el terror policíaco norteamericano. Ni la paranoia ni la muerte de Reich aniquilarían su contribución al desarrollo de una ciencia social crítica. Erich Fromm, que había polemizado amistosamente con él desde sus primeros artículos, será la mediación personal a través de la cual la problemática del profético científico austríaco va a ser incorporada al mismo centro de los intereses analíticos del grupo de Frankfurt. «El carácter, tal como dijo Heráclito y demostró Freud, es el destino del hombre. La estructura del carácter decide qué clase de ideas elegirá un hombre y determina también la fuerza de la idea elegida... ¿Hasta qué punto tienen los obreros y empleados germanos una estructura de carácter opuesta a la idea autoritaria del nacionalsocialismo?... Llegada la hora crítica, ¿hasta qué punto combatirán este régimen político los obreros y empleados germanos?» (Fromm, 1964, 138). ¿Hasta qué punto la ideología oficial socialdemócrata de tal población alemana era una opinión superficial, en tanto montada sobre una estructura caracterológica autoritaria? ¿No era tal carácter el resultado necesario de las autoritarias estructuras familiares dentro de la sociedad alemana? La propia publicación en París (1936) de los primeros resultados de la gran investigación del grupo de Frankfurt sobre la familia autoritaria alemana era la verificación práctica de aquellas hipótesis teóricas; la presunta fuerza política de la socialdemocracia se había hundido ante la ascensión ideológica del terrorismo autoritario de Hitler.

«Como una de las más importantes agencias educativas, la familia procura la reproducción del carácter humano exigido por la vida social y le da en su mayor parte la imprescindible capacidad para el comportamiento específicamente autoritario, del que depende decisivamente el mantenimiento del orden burgués» (Horkheimer, 1970, 206). De esta forma se había puesto en marcha una trascendental investigación empírica de índole interdisciplinaria, que integraba la sociología

de ascendencia marxista con la psicología social psicoanalítica. *La personalidad autoritaria* (1950) tomaba como campo temático «al sujeto potencialmente fascista, cuya estructura es tal que lo hace especialmente susceptible a la propaganda antidemocrática» (Adorno, 1965, 27). Se realizaba así el programa teórico ya contenido en *La psicología de masas del fascismo* (1933), de Reich. El nuevo enfoque enfrentaba una totalidad de problemas en conexión íntima: la génesis de la ideología antidemocrática, sus fuerzas organizadoras dentro de la estructura de la personalidad, los factores psicosociales del desarrollo de tal estructura psicológica y su localización en la estratificación social. Replanteando las categorías del psicoanálisis freudiano, Fromm tipificaría la *personalidad autoritaria* como carácter *sadomasoquista.* Tales individuos sólo logran «su propia adaptación social encontrando placer en la obediencia y la subordinación. Esto hace entrar en juego la estructura de impulsos sadomasoquistas, en calidad de condición y resultado de la adaptación social. En nuestra organización social, las tendencias sádicas y masoquistas encuentran efectivamente una gratificación... En la psicodinámica del *carácter autoritario,* parte de la agresividad recién mencionada queda absorbida y convertida en masoquismo, a la par que otra porción de la misma resta como sadismo, el cual busca descargarse sobre aquellos con quienes el sujeto no se identifica: el último término, el exogrupo» (Adorno, *loc cit.,* 708). La sumisa identificación con las instancias autoritarias del propio grupo (masoquismo) se contrapesa con la descarga de agresividad sádica contra todos aquellos que, exteriores a dicho grupo, van a ser clasificados simbólicamente como *grupo enemigo, culpable,* cuyo destino debe ser su conversión en *víctima* para la autoafirmación del grupo agresor. El *antisemitismo* sería así una típica ideología fascista. El *síndrome autoritario* se daría singularmente en la clase media baja.

La utopía crítica de Marcuse: Eros y civilización

En alguna forma el pensamiento de Marcuse representa la culminación y conclusión intelectual del grupo de Frankfurt: la *dialéctica negativa* deviene ahora *dialéctica utópica;* la teoría social crítica, con su negación a desarrollarse como un sistema teórico global, deviene ahora construcción crítico-utópica de una teoría social que abarca la totalidad de la historia social humana. La fragmentación analítica del conocimiento sociológico regido por la lógica de la verificación empírica es denunciado por Marcuse como alienación represiva de la razón; frente a la alienación de ese discurso científico-positivo, la liberación colectiva exige como requisito la teoría crítico-utópica.

«De acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de la represión. La cultura restringe no sólo su existencia social..., sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo, tal restricción es la precondición esencial del progreso» (Marcuse, 1968, 25). Abandonados a su libre satisfacción, los instintos básicos del hombre resultan incompatibles con el mantenimiento de la organización social. «El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapartida: el instinto de la muerte» *(loc. cit.)*. Sólo cuando ese originario *principio del placer* se transforma y somete al *principio de la realidad,* el ser humano deja de ser un *conjunto de impulsos animales* para llegar a ser un *ego organizado*. La sociedad humana implica la socialización de sus miembros, esto es, la organización social de sus impulsos básicos en un sistema de instituciones que determinan represivamente los límites de su posible satisfacción. «El principio de la realidad se materializa en un sistema de instituciones. Y el individuo, creciendo dentro de tal sistema, aprende los requerimientos del principio de la realidad, como los de la ley y el orden, y los transmite a la siguiente generación» (Marcuse, *loc. cit.*, 28).

Marcuse va a desarrollar la *metapsicología* de Freud en términos de una *dialéctica de la civilización represiva* —asumiendo, por lo demás, todas las tradiciones teóricas del grupo de Frankfurt: Hegel, Marx, Nietzsche, Max Weber—. En el origen de la historia social humana se encuentra el *parricidio originario:* la *hipótesis* o *parábola* freudiana ilumina simbólicamente la conexión originaria entre violencia, represión instintiva, autoridad y orden social. La historia de la dominación comienza con el poder excluyente del *padre originario* y su asesinato colectivo por los hijos, que reconstruirán el viejo poder mediante la organización del clan, divinizando al padre muerto e imponiendo en su nombre los primeros tabúes colectivos. «La contención en la gratificación de las necesidades instintivas impuesta por el padre, la supresión del placer, no sólo fue así el resultado de la dominación, sino que también creó las precondiciones mentales para el funcionamiento continuo de la dominación» (Marcuse, 1968, 68). El orden familiar impone rígidas restricciones al impulso erótico, que se sublima religiosamente y se canaliza en las organizaciones sociales. Thanatos, el principio de la muerte, es canalizado socialmente por la división del trabajo; su potencia destructiva se objetiva en la dominación de la naturaleza, y no sólo de la naturaleza material, sino social. La sociedad, bajo el principio de la necesidad, tiene un desarrollo histórico meramente natural como ámbito de la historia de la dominación, regida por la contradicción (insalvable para Freud) entre Eros, principio de la vida y del amor, y Thanatos. En el marco de tal historia se cumple el des-

arrollo de la razón como razón de dominación: la dialéctica de la represión libidinal, socialmente articulada, lleva en su propio seno toda la carga destructiva de la agresividad thanática, infectando el desarrollo de esa razón que surge del propio proceso de la sublimación represiva. Para Marcuse, como para Weber, el proceso de racionalización colectiva que se cumple con la sociedad industrial occidental es ante todo un proceso de racionalización de las relaciones de dominación, cuyo objeto es tanto la naturaleza como la propia sociedad. En la tecnología industrial contemporánea, burocráticamente organizada, culmina el proceso de racionalización de la civilización represiva.

«Históricamente, la reducción de Eros a la sexualidad procreativa monogámica (que completa la sumisión del principio del placer al principio de la realidad) es consumada sólo cuando el individuo ha llegado a ser un sujeto-objeto de trabajo en el aparato de su sociedad... La restricción y regimentación del placer llegan a ser ahora una función (y un resultado *natural)* de la división social del trabajo... El desarrollo de un sistema jerárquico de trabajo social no sólo racionaliza la dominación, sino que también *contiene* la rebelión contra la dominación» (Marcuse, *loc. cit.,* 92). En la organización burocrática del trabajo se disuelve la personalización edipiana de las viejas relaciones de dominación, y en la impotencia del sujeto ante la *productividad burocratizada* parece interrumpirse el ciclo recurrente *dominación-rebelión-dominación.* «La incorporación económica y política de los individuos al sistema jerárquico de trabajo está acompañada por un proceso instintivo, en el que los objetos humanos de dominación reproducen su propia represión. Y la racionalización del poder, cada vez mayor, parece reflejarse en una racionalización de la dominación también cada vez mayor. Al mantener a los individuos como instrumentos de trabajo, obligándolos a la renunciación y al trabajo con esfuerzo, la dominación ya no sólo simple o esencialmente sostiene privilegios, sino que también sostiene a la sociedad como conjunto en una escala cada vez más amplia» (Marcuse, *op. cit.,* 93).

Este ciclo recurrente *dominación-rebelión-dominación,* que aparece con el parricidio originario, es clave para entender la dialéctica de la civilización represiva. «Pero la segunda dominación no es simplemente una repetición de la primera; el movimiento cíclico es progreso en la dominación» *(loc. cit.,* 91). Así se hace inteligible que la historia de las revoluciones sociales sea a la par una historia de las contrarrevoluciones. Configurando la dominación la división social del trabajo, se mantiene y desarrolla, se racionaliza con ella misma, cristalizando en organizaciones progresivamente más productivas. «La lucha de los oprimidos ha

terminado siempre con el establecimiento de un nuevo y *mejor* sistema de dominación» *(loc. cit.,* 92).

Pero con esa racionalización productiva de las relaciones de dominación —con ese progresivo imperio del principio de la realidad como productividad sobre el principio del placer— se llega a una situación monstruosa. «En la civilización, la destructividad, en extensión y en intensión, p a r e c e ser satisfecha más directamente que la líbido» *(loc. cit.,* 89). Cuando el desarrollo tecnológico asegura una productividad capaz de disolver el viejo dominio histórico del principio de la escasez, la propia esencia represiva de tal organización de trabajo deviene incompatible con la universalización de la abundancia y con su reconversión al servicio de la vida humana. Thanatos, que habita en la dominación, hace imposible otro goce y otra satisfacción que no sean el consumo organizado burocráticamente al servicio de la reproducción del propio sistema de dominación. Cuya destructividad se hace patente desde la propia miseria de la vida cotidiana hasta la agresividad bélica, que impone su terror totalitario sobre el mundo humano. El nacionalsocialismo, la segunda guerra mundial, Vietnam son etapas contemporáneas de ese triunfo de la dominación racionalizadora del mundo; de una dialéctica en que la represión libidinal funciona progresivamente al servicio de una organización de la existencia social latentemente regida por impulso de la muerte.

Pero con el capitalismo y el socialismo organizados burocráticamente, a la vez que culmina la dialéctica de la dominación, se alcanza un nivel de productividad tecnológicamente capaz de terminar con la necesidad material. Que así deja de presentarse como algo inherente a la propia vida humana; lo que parecía una *necesidad ontológica,* eterna, se revela ahora como pura característica de toda una etapa de la historia que ahora concluye. Pero era esa necesidad material, imponiendo la *primordial lucha por la existencia,* lo que para Freud constituía el supuesto práctico-teórico del *antagonismo eterno* entre el principio del placer y el principio de la realidad, en el centro de la dialéctica de la civilización represiva. Con el desarrollo contemporáneo de la productividad material pierde su necesidad histórica la configuración del principio de la realidad en términos de productividad represiva. La posibilidad de una sociedad libre de toda regresión, regida por Eros, es el contenido utópico implícito en las fuerzas tecnológicas del capitalismo y el socialismo avanzados. «La ciencia y la tecnología son los grandes vehículos de la liberación...; es sólo su empleo y su restricción en la sociedad represiva lo que los convierte en vehículos de la dominación» (Marcuse, 1969, 19-20).

Con el desarrollo tecnológico alcanzado, la represión instintiva deja

de ser un requisito *natural* para el desarrollo de la sociedad y cultura humanas. Ya no es sino una característica de la estructura social de las sociedades industriales avanzadas, en tanto organizadas en términos de dominación. Pero en ese contexto potencial de abundancia universalizable resulta insensata la represión instintiva organizada como dominación. Con el gran rechazo de esa sociedad regimentada burocráticamente se pone en marcha el proceso histórico de liberación. Bajo el lenguaje cifrado de la contradictoria inmediatez histórica, Marcuse consigue leer la constitución de un nuevo sujeto histórico, capaz de protagonizar la dialéctica de la Historia universal. Marcuse habla de las luchas estudiantiles, de la guerrilla latinoamericana, del Vietnam, de la lucha por un socialismo no burocrático. En la dialéctica del gran rechazo se totalizan todos esos hechos que configuran concretamente la utopía de la liberación. La idea utópica de una sociedad no represiva se convierte en el contenido práctico de la historia mundial. En el salto del reino de la necesidad hacia el reino de la libertad se cumple la dialéctica de la historia humana.

En esta forma el discurso de Marcuse se absolutiza dialécticamente, identificándose con el propio discurso de la Historia universal.

A modo de conclusión crítica

Como ciencia de la sociedad, autoconsciente de su condición histórica, la sociología sólo se legitima dialécticamente por su compromiso práctico con la construcción histórica de la libertad. Pero tal empresa, en cuanto empresa colectiva, se presenta para el grupo de Frankfurt como inmediatamente bloqueada; no existe un sujeto colectivo de la Historia universal a cuya autoconciencia pueda vincularse tal ciencia. Sin contenido práctico inmediato, la sociología renuncia al posible desarrollo sistemático de su contenido para identificarse con la crítica pura de la teoría social. El lenguaje científico —cuyo cumplimiento práctico se aleja en el tiempo— renuncia a su propio requisito de comunicabilidad; deviene crítica críptica, repitiendo así la lección suprema de la dialéctica hegeliana; el concepto cerrado es así como último reducto de la libertad subjetiva frente a su imposible objetivación práctica.

De esta suerte, la razón, que ha comprendido la realidad, pero que es incapaz de transformarla, se despega de la facticidad de ese mundo negativo. La dialéctica crítica trasciende la razón científico-positiva y desvela la irracionalidad intencionalmente establecida. Como teoría social crítica se cumple en la crítica epistemológica de la ciencia social positiva y en la crítica teórica de la sociedad existente. Pero así la teoría deviene el *lugar real* de la crítica, y en esa disolución teórica

de toda práctica se disuelve a la par el propio desarrollo positivo de la teoría científica. La sociología crítica se congela en su pura intencionalidad; se resuelve en pura crítica de la sociología y de la sociedad.

Con Marcuse la crítica de la sociología avanza hasta su negación en la teoría social crítica. El principio dialéctico de la negación rompe sus límites críticos y deviene principio revolucionario; a la crítica teórica sucede la teoría utópica, referida a una práctica histórica, el gran rechazo, que pretende configurar con su nueva sensibilidad la Historia universal.

Para liberarse de la represiva razón científica, el discurso marcusiano se entrega a la dialéctica de la sensibilidad. Se produce entonces una quiebra lógica que ha sido bien registrada por Alfred Schmidt: el análisis será sustituido por la descripción sensible. «La descripción habla el lenguaje de las apariencias, pero pretende enunciar la esencia. Eso introduce un rasgo mítico en la teoría y pone en primer término un tipo determinado de metáforas» (Schmidt, en *Habermas*, 1969, 54). La pseudototalización metafórica sustituye el hueco de una auténtica totalización teórica. Y así la dialéctica de la sensibilidad parece cancelar históricamente la dialéctica de la razón. Pero en un mundo cuya realidad cotidiana está vertebrada por el poder, la razón sigue siendo el instrumento necesario de la libertad.

En esta conferencia, esencialmente descriptiva, carece de sentido todo enjuiciamiento sobre la dimensión política subyacente a los discursos expuestos. Pues la objetividad científico-académica me obliga a prescindir aquí de toda posición política. Sí puede tener sentido, en nombre de tal objetividad, concluir el esbozo de crítica iniciado desde una perspectiva puramente científico-social.

Con Marcuse, culminando el grupo de Frankfurt, la sociología científica se disuelve en la utopía social. Un momento teórico clave en este proceso ha sido la disolución del análisis científico del proceso de la socialización humana —como proceso histórico de la hominización de la especie— en la abstracción teórica de la dialéctica utópica de la represión. No se trata simplemente de registrar la explícita dimensión utópica de ese pensamiento, sino de constatar que el discurso metapsicológico marcusiano, en la abstracta y conclusiva coherencia de sus categorías, disuelve utópicamente la necesaria investigación científica que llegue a hacer prácticamente inteligibles los mecanismos psicosociológicos del desarrollo humano. En esta forma, el discurso metacientífico, en su libertad especulativa, pretende abolir la necesidad del trabajo científico, dándolo ya por resuelto.

No parece que la utopía social pueda disolver la ciencia social —ni siquiera en nombre de la dialéctica de la libertad—. Pero desde ese

singular discurso, que es la historia de la sociología, el pensamiento de Adorno, Horkheimer y Marcuse puede tener el valor de todo un síntoma histórico. Acaso se está cerrando toda una etapa de la historia de las ciencias sociales —de las ciencias humanas—, regida lógicamente por la compartimentación de las diversas disciplinas y por el divorcio entre la teoría y la empirie, entre los juicios de realidad y los juicios de valor. La construcción de una ciencia humana unificada —o si se quiere, la posibilitación de enfoques científico-sociales teórica y metodológicamente unificables— puede ser la vocación actual de la ciencia social. Para cumplir esa *utopía metodológica* —que en absoluto puede legitimar ninguna utópica *ciencia de salvación*—, puede ser necesario el desarrollo de una lógica científica capaz de instrumentalizar modelos utópicos como base eventual de sus construcciones teóricas. Pues el objeto real de una teoría general del comportamiento humano o una teoría general del acontecer social no se agota en los comportamientos observados, sino en los *observables en general*. Y tal categoría lógico-científica rebasa dialécticamente la positividad establecida de lo históricamente dado en la vida social humana para avanzar sobre lo históricamente posible. En términos lógicos, parece más legítimo determinar lo *observable* por lo *posible*, en lugar de pretender reducir el ámbito de lo observable al campo de lo ya observado, disolviendo lo posible en la pura repetición de lo ya existente. Por lo demás, tal postulación epistemológica es la única coherente científicamente con una apuesta por la libertad y la racionalidad humanas que no se quede en la mera liturgia académica, repitiendo legitimaciones tradicionales, tradicionalmente inocuas. Cómo haya de desarrollarse esa lógica científica y esa específica estrategia teórica y metodológica es algo que rebasa estos esquemas.

CARLOS MOYA
Padre Xifré, 3
MADRID - 2