

La filosofía política de la Escuela de Frankfurt

Bokser Liwerant, Judit

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bokser Liwerant, J. (1992). La filosofía política de la Escuela de Frankfurt. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 37(150), 49-72. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1992.150.50864>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

La filosofía política de la Escuela de Frankfurt

Judith Bokser
Liwerant

Lo que hoy se conoce como la Escuela de Frankfurt se inserta de lleno en las modalidades que asumieron la teoría y la práctica socio-cultural y política en la difícil modernidad del siglo XX. Esa modernidad que se caracterizó por transformaciones radicales que cuestionaron los paradigmas conceptuales vigentes en torno a los derroteros que asumiría la realidad, así como por la permanente incertidumbre, por la crítica de sus propias verdades, y por la conjunción igualmente difícil y compleja entre la apertura a lo nuevo, el escepticismo y la utopía. El itinerario intelectual de este grupo expresó de un modo original la transición “del optimismo en la praxis al pesimismo, bajo el signo de la utopía”, que fue parte constitutiva de la modernidad.¹ Si recordamos sumariamente el escenario de las condiciones cambiantes, destacaremos que esta modernidad asistió, entre otros procesos, al impacto de la Primera Guerra Mundial y de la gran crisis del año 29, que significó el reconocimiento público de la incapacidad de la sociedad y del mercado para autorregularse, con la consecuente ne-

¹ Cfr. G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, p. 248.

cesidad del intervencionismo estatal. Paralelamente, asistió a la pérdida del impulso de los movimientos revolucionarios en Europa, al impacto ideologizante y reificador que el experimento soviético imprimió sobre el marxismo, y a la profunda desesperanza detrás de los movimientos vanguardistas. Estas tendencias, así como el ascenso y la consolidación del fascismo y del nazismo europeos, por una parte, y los nuevos procesos que se derivaron del agotamiento del Estado liberal, por la otra, devinieron profundos desafíos a la teoría y a la práctica.²

Frente al desmembramiento, con la Primera Guerra Mundial, de un modelo de sociedad en el que la izquierda centroeuropea, y especialmente la alemana, había cifrado sus esperanzas y casi su única opción, esto es, frente al fracaso de las revoluciones en Europa central y al rumbo asumido por la revolución bolchevique, el grupo de intelectuales autoidentificado con la teoría crítica se abocó a la recuperación de la *teoría* y a la revisión de su estatuto y de sus relaciones con la praxis en el contexto de las condiciones cambiantes.

El encuentro entre las vidas de la mayoría de sus miembros y la dinámica de los procesos sociales y de los acontecimientos políticos durante la primera mitad del siglo xx nos indica, de un modo privilegiado, la intersección entre biografía personal y circunstancia histórica como componentes de una identidad y de un destino colectivo que se manifestó en la producción teórica.³ En la búsqueda de nuevas respuestas a preguntas igualmente nuevas y en la clarificación de las relaciones entre la propia teoría y la praxis se insertan los intelectuales que se aglutinaron en torno al Instituto de Investigaciones Sociales fundado en 1923, en la ciudad de Frankfurt. Si bien su preocupación inicial se dirigió esencialmente a la cuestión del carácter no revolucionario del proletariado europeo, lo que se manifestó en el énfasis puesto sobre aspectos económicos y obreristas y el carácter empírico de los estudios realizados, con el ascenso de Max Horkheimer a la dirección del Instituto, en 1930, éste asumió un carácter más teórico, tendencia que se vio reforzada

² Cfr. Gilda Waldman, *Melancolía y utopía*, México, UAM, 1989, pp. 21-28; Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 25 y ss.; Tom Bottomore, *The Frankfurt School*, Londres, Ellis Horwood and Tavistock Publications, 1984, pp. 27 y ss.

³ Cfr. Erik Erickson, *Historia personal y circunstancia histórica*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

con la incorporación de Herbert Marcuse y Theodor Adorno, quienes, junto con el sociólogo de la literatura, Leo Lowenthal, y el economista político, Friedrich Pollock, se convertirían en el núcleo central del mismo.⁴ Figuras tales como la del psicoanalista social Eric Fromm, los politólogos Franz Neumann y el ensayista y crítico literario Walter Benjamin, engrosaron, con diversos grados de cercanía, las filas de sus miembros. Si bien la diversidad de trayectorias y perspectivas impiden ver a la teoría crítica como una unidad indiferenciada, ya que no significó lo mismo para sus diversos adherentes, las diferencias teóricas y disciplinarias entre este grupo diverso de intelectuales no impidieron que se asumieran como colectivo intelectual en aquello que compartieron —la aproximación crítica a la sociedad contemporánea, el reconocimiento del valor esencial y liberador del quehacer teórico, la articulación de una teoría social conceptualizada como teoría crítica. La inclusión del marxismo como objeto de este análisis crítico fue progresiva y se debió sobre todo a estas figuras, ya que los primeros miembros fundadores del Instituto, tales como Grunberg, Weil, Borkenau y Wittfogel, entre otros, por su cercanía y su esperanza en el experimento soviético no estaban particularmente interesados en la revisión teórica exigida para su revitalización.⁵ Su agrupación en torno al *Zeitschrift für Sozialforschung* como ámbito inicial y principal de sus publicaciones colaboró a conferirles un perfil colectivo.

Resulta pertinente destacar que la opción de la teoría como ámbito fundamental de la propia praxis intelectual y política de este grupo no fue sólo el resultado del perfil disciplinario de sus miembros sino también producto de las modalidades que asumió la nueva realidad, ya que fue el "eclipse" del proletariado como clase revolucionaria —noción que había sido el tema central de la primera generación de marxistas occidentales tales como Lukács, Korsch y Gramsci— el que exigió al Instituto buscar en otros referentes una base normativa para la teoría.⁶

⁴ Para la fundación y el desarrollo del Instituto de Investigaciones Sociales. Vid. Martin Jay, *op. cit.*, cap. 1; Tom Bottomore, *op. cit.*, pp. 15-26 y G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Manévez Roca, 1969, tercera parte, pp. 191 y ss.

⁵ Tom Bottomore, *op. cit.*, p. 74.

⁶ Richard Wolin, "Critical Theory and the Dialectic of Rationalism", *The Terms of Cultural Criticism*, Nueva York, Columbia University Press, 1992, p. 25.

El ascenso del nazismo y la clausura del Instituto con el consecuente exilio como única opción de supervivencia influyó de un modo determinante sobre los derroteros teóricos de estos intelectuales. Su actividad continuó en el exilio —en París, en diferentes universidades americanas y en el Institut of Social Research creado en Nueva York en conexión con la Universidad de Columbia. De cara a la disyuntiva de adaptarse a circunstancias académicas y sociales diversas o mantener sus formas de pensamiento y cohesión originarias, su compromiso con la cultura alemana se reflejó en una condición intelectual aislada. La condición de exilio existencial apareció de este modo concatenada con la del exilio intelectual como elección.

Tras la guerra, el Instituto de Frankfurt reabrió sus puertas en 1950, con un programa que a la vez que recuperaba los propósitos de las décadas anteriores, se enfrentaba a las nuevas condiciones culturales y políticas. Si en la década de los treinta los desafíos teóricos y prácticos fundamentales condujeron a una respuesta efervescente y radical en clave de la subversión filosófica que prometía la teoría crítica, en los años cincuenta quienes regresaron, sobre todo Horkheimer y Adorno, debieron conciliar sus propósitos originarios con la nueva impronta del mundo de la posguerra. Entonces, la potencialidad crítica de esta corriente de pensamiento devino estímulo para una nueva generación de intelectuales entre los que asumiría un papel destacado Jurgen Habermas.

Dada la relevancia que los propios pensadores críticos le imputaron a la especificidad de la teoría, así como a sus nexos con la praxis —incorporada a la opción de la praxis teórica— nuestro interés es explorar los alcances de la propuesta de refundamentación de la teoría así como las implicaciones de la teoría crítica como teoría política. Las formulaciones particulares destacadas para ambos propósitos —Horkheimer para el primero y Marcuse para el segundo— no impiden atender las convergencias en cuanto al perfil de la teoría crítica en tanto propuesta colectiva que permite su identificación como corriente filosófica del siglo XX.

Teoría y teoría crítica

Como teoría crítica de la sociedad, esta corriente se insertó en la

tradición filosófica de la crítica de las apariencias. Aspiró a superar el ser una simple duplicación de lo real en el pensamiento, por lo que se planteó como diferente y opuesta a la producción científica dominante que, limitada en lo fundamental a la dimensión de registro de la realidad condujo a lo que definió como inmovilización de los hechos sociales, reificando la actividad del pensamiento como pura factibilidad.⁷

En tanto teoría crítica de la sociedad asumió una dimensión totalizadora que la ubicó en el centro de la reflexión, como categoría gnoseológica y metodológica a partir de la cual todos y cada uno de sus elementos cobran sentido e inteligibilidad. Y, lo que es fundamental, no sólo aquellos elementos que ya se han configurado como hechos, sino los que aun sin constituirse, al ser comprendidos, permiten recuperar la sociedad en su historicidad, como sociedad que se hace. Al buscar trascender los hechos confiriéndoles significado, en tanto que teoría crítica aspiró a ubicarlos en el contexto de la tensión entre lo que existe y lo que puede existir, entre lo dado y lo posible.⁸ Consecuentemente siguió el principio de una crítica inmanente; confrontando el hecho, la cosa, con lo que quiere significar, con su propio concepto, buscaba quebrar la rigidez del objeto como algo ajeno y asumir su propia función: función que exigía el cuestionamiento de la independencia imaginaria con la que el pensamiento ve la formación de la praxis, a la cual sirve y le es inherente, como algo que está más allá de su alcance.⁹ Confío en que su esencia crítica le conferiría a la teoría un carácter liberador. El supuesto por el cual crítica y liberación se equivalían era que la toma de conciencia del carácter autofornativo e histórico de las estructuras y procesos individuales y sociales conlleva al cuestionamiento y, consecuentemente, a la posible superación de las modalidades socialmente innecesarias que ha asumido la existencia humana.

La teoría crítica aspiraba así a liberar y superar el aparente carácter de fuerzas naturales con las que se consideraban que se despliegan historia y sociedad, por lo que cobraba sentido el comprender las

⁷ Max Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica". *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 233-271.

⁸ *Ibid.*

⁹ Judith Bokser, "Apuntes sobre la teoría crítica de la sociedad", *Estudios Políticos*, UNAM, FCPyS, No. 10, abril-junio, 1977, p. 19.

dimensiones represivas de las estructuras históricas como producto de procesos que se hacen. De allí que planteasen que la existencia de la sociedad como dada encontraba su mejor aliado y garantía de perpetuación en un pensamiento atrapado por la misma facticidad. Circunscrito al universo de los hechos, éste resultaba incapacitado para explicar lo inadecuado de lo real; había devenido apología.

Ciertamente el compromiso con el desarrollo de una nueva teoría como respuesta a las realidades cambiantes del siglo XX implicó, como prerrequisito, la reflexión en torno al alcance de la mediación teórica —su propia modalidad, función y relación con la praxis—, lo que necesariamente condujo a un replanteamiento del fundamento normativo del quehacer teórico. En este sentido, no sólo se exigió la revisión del marxismo sino también la redefinición de las relaciones con la tradición del pensamiento filosófico, sobre todo el del racionalismo occidental. En este último operativo habría de darse una ruptura, no exenta de ambivalencias, con la concepción marxista de la crítica de las ideologías, de acuerdo con la cual la atención a las condiciones de determinación histórica del conocimiento operó en detrimento de los criterios autónomos del pensamiento y de la reflexión filosófica. Si bien diversos estudiosos de la teoría crítica, tales como Martin Jay y Michael Lowy, han destacado la atención puesta por los miembros de la teoría crítica a los aspectos metodológicos y epistemológicos asociados con el desarrollo de la teoría y han analizado tanto la revaloración del marxismo como el “viraje racionalista” frente a la filosofía occidental, estudios más recientes han enfatizado su compromiso con la razón filosófica como ideal normativo.¹⁰ En este sentido, Richard Wolin apunta el modo como este compromiso central entró en conflicto con otra tendencia igualmente importante de la teoría crítica, a saber, su predisposición a ver la tradición del racionalismo occidental como germen del despotismo político moderno.¹¹

En la pugna llevada a cabo por la Escuela de Frankfurt por restablecer la fuerza crítica y transformadora del pensamiento, esta ambivalencia se manifestó en su permanente búsqueda de la razón como atributo de un pensamiento a realizarse y la crítica de

¹⁰ Martin Jay, *op. cit.*; Michael Lowy, “Le marxisme rationaliste de l'école de Frankfurt”, *L'Homme et la Société*, Nos. 65-66, julio-diciembre de 1982, pp. 45-64; Richard Wolin, *op. cit.*

¹¹ Richard Wolin, *op. cit.*, pp. 25-26.

la razón formalizadora. De este modo, ideología, ciencia y filosofía habrían de ser objeto de una permanente referencia crítica, y esta última, potencial principio de refundamentación de la teoría. Para ello, el pensamiento debía comprenderse a sí mismo como negación determinante de lo inmediato. Su realización en la realidad, la unidad realidad-razón, que es su aspiración, asumió el estatuto de impulso y de objetivo y no una condición ya alcanzada. Precisamente frente a la razón que pretende haber realizado esta unidad, la teoría crítica se definió como alternativa capaz de restituir esa unidad como aspiración, búsqueda, idea, que al alcanzar la conciencia pueda genera una praxis producto de la voluntad humana.

Sin embargo, en su desarrollo ulterior, los nexos entre teoría y práctica apuntaban hacia una interdependencia creciente, por lo que el comportamiento de una y otra nutrieron los hilos del pensamiento crítico. De allí que ya en su escrito *Teoría tradicional y teoría crítica*, si bien Horkheimer somete a crítica la ciencia por su instrumentalismo y la filosofía por su idealismo —tal como se manifestaba en su carácter puramente contemplativo y en su compromiso exclusivo con ideales que corresponden a la “interioridad burguesa”—,¹² analiza las condiciones cada vez más difíciles en las que se encontraba la práctica transformadora: “Pero en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero”.¹³ Ambos referentes, entonces, los límites del potencial revolucionario del proletariado y el potencial transformador del nuevo conocimiento, se encuentran y refuerzan mutuamente. Desde la óptica del pensamiento crítico, “la meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa, es cierto, en la miseria presente; pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su supresión”.¹⁴ Más aún, la nueva teoría, conceptualizada como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es “la rueda de un mecanismo que se encuentre en movimiento”, ni la transformación que trata de obrar es algo que se imponga gradual y paulatinamente.¹⁵ La incertidumbre frente al desvanecimiento práctico y teórico

¹² Max Horkheimer, “Teoría tradicional...”, *op. cit.*, pp. 230 y ss.

¹³ *Ibid.*, p. 245.

¹⁴ *Ibid.*, p. 248.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 248, 249 y 250.

del proletariado como el sujeto de las transformaciones refuerza las directrices de la respuesta en ambos niveles: la radicalización del potencial crítico de la teoría y la ubicación en el futuro del espacio y del tiempo de la transformación radical.

Precisamente esta concepción de la teoría como refugio de la verdad, en una era en la que la situación social objetiva rechazó la verdad al fracasar en la realización de la filosofía, es la que fue definiendo crecientemente la autopercepción y la autocomprensión de los intelectuales de Frankfurt.¹⁶ Pero el fracaso en la realización de la filosofía significaba, simultáneamente, el reconocimiento de la necesidad de su realización futura. La teoría crítica asumía así la doble función de someter a la crítica la pretendida realización de la filosofía y mantener en su seno los ideales universales preservados por ésta, pero aun no realizados. En el compromiso, entonces, con un conocimiento que adquiere sentido como actuación liberadora resultaba imperioso conjugar la reflexión científica con la filosófica. La función social de la filosofía será vista entonces como el compromiso con el desarrollo de un pensamiento crítico, en la crítica de lo establecido, ya que la filosofía se define como “el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo”.¹⁷ De allí que de un modo crítico y no exento de contradicciones se manifiesta una revaloración de la tradición filosófica occidental —rastreada hasta el compromiso platónico con la negación de la parcialidad y su superación en un sistema conceptual— ya que es ésta la que descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislantes.

Más aún, confrontada la realidad irracional y fragmentada con una concepción de la sociedad como “la unidad de lo general y lo particular en la correlación autorreproductiva de los hombres”, ésta no puede reconstituirse ni comprenderse mediante la suma de todas las posibles esferas parciales que la ciencia social describe.¹⁸ Dado que la crítica filosófica es totalizante, ante las formas prevalecientes del pensamiento la ciencia podía aspirar a superar su condición de conocimiento circunscrito al universo de los hechos, degradado,

¹⁶ Richard Wolin, *op. cit.*, p. 28.

¹⁷ Marx Horkheimer, “La función social de la filosofía”, *Teoría crítica, op. cit.*, pp. 282 y 285.

¹⁸ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires, Proteo, 1971, p. 37.

subsumido en la realidad y atrapado por ella, si asumía como punto de partida para la comprensión de su estado actual la situación social presente. En tanto que la ciencia es función social, refleja las contradicciones de la sociedad.¹⁹ Desde una óptica complementaria, frente a los procesos que le han restado especificidad, se apunta a la necesidad de restituirle su estatuto propio:

Si es que lo fructuoso de un conocimiento puede desempeñar un papel en la justificación de su carácter verdadero, aquello debe ser entendido como inmanente a la ciencia, y no como una adecuación a referencias externas. La comprobación de la verdad de un juicio es algo diferente a la comprobación de su importancia vital.²⁰

Su opción inmanente era pues la recuperación crítica y totalizante de la razón. La teoría social crítica buscaba, entonces, encontrar en la razón filosófica un nuevo referente normativo que exigía ser planteado como aspiración a realizarse, como utopía directriz. Este pensamiento mantendría un estado de tensión permanente con la realidad, exhibiría una dialéctica sin síntesis final, en su mutua referencia crítica en su no-identidad.²¹

Ciertamente, al rechazar la identidad entre pensamiento y realidad en el plano teórico, se buscaba reforzar el rechazo práctico en el plano de la realidad política, tal como se manifestaba en la locura irracional de la represión, el fanatismo y la intolerancia impuestas por la lógica de la dominación. Cobra de este modo fuerza la confianza en la ruptura del principio de identidad entre razón y realidad como prerrequisito teórico y práctico.

En esta línea de pensamiento, en su *Dialéctica del Iluminismo*, Horkheimer y Adorno afirmarían que al igual que la prohibición ha abierto siempre camino al producto más nocivo, del mismo modo la prohibición de la imaginación teórica abre el camino a la locura política. Sin embargo, la contradicción entre la tendencia a encontrar en la filosofía racionalista un fundamento teórico y la visión

¹⁹ Max Horkheimer, "Observaciones sobre ciencia y crisis", *Teoría crítica, op. cit.*, p. 2.

²⁰ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971, p. 8.

²¹ Max Horkheimer, "Teoría tradicional...", *op. cit.*, pp. 240 y ss.

de la tradición filosófica occidental como germen del autoritarismo moderno se manifiesta con todo dramatismo en esta obra escrita conjuntamente entre 1941 y 1944. En ella, la crítica al pensamiento se continúa en la crítica a la creencia filosófica en el progreso, en la crítica de la Ilustración y de la visión progresiva de una marcha de la razón en la historia. La teoría crítica somete entonces a una crítica radical, y bien podríamos afirmar indiscriminada, todo el desarrollo cultural occidental a partir de lo que define como la paradoja desgarradora por la cual la humanidad, en su desarrollo, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano desembocó en un nuevo género de barbarie.²² La indagación entonces sobre las causas de la "barbarie civilizada" deriva en el cuestionamiento último de la naturaleza misma de la razón. La sinrazón de la razón, la no razón dominante, que encontró su expresión última y más abrupta en el régimen nazi es vista como el resultado de la razón que se presenta como positividad realizada. La condena a la concepción antropológica-filosófica del mundo occidental y burgués al Iluminismo, expresa en toda su magnitud la visión que Horkheimer y Adorno sostienen de la relación integral entre razón y dominación. De allí que la posibilidad de una nueva normatividad teórica, de una filosofía social crítica se traduce en una filosofía negativa de la historia.²³ En efecto, la experiencia nazi fue así conceptualizada como culminación de la cultural occidental:

Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en el medio de toda una tradición filosófica, artística y científica ilustrada, encierra más contenido que el que el espíritu no llegara a prender en los hombres y cambiarlos. En esos santuarios del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía, es precisamente donde radica la mentira.²⁴

Es atendiendo a este tipo de derrotero teórico que cabe afirmar que la teoría crítica operó una proyección no medida por las

²² Max Horkheimer y Theodor Adorno. *op. cit.*, p. 7.

²³ Richard Wolin, *op. cit.*, pp. 41-44.

²⁴ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, pp. 366-7.

diferencias culturales, históricas y geopolíticas de la experiencia alemana y diluyó por tanto la posibilidad de un análisis diferenciado y un deslinde exigido entre democracia y fascismo.²⁵ Ello afectó tanto el valor heurístico de esta empresa teórica como sus propuestas de comprensión y análisis de la realidad política, e incidió a su vez sobre la pretensión última de esclarecer los nexos entre teoría y praxis. Porque si bien hay un reconocimiento originario al hecho de que el discurso sobre las constantes o variables de la verdad tiene sentido sólo dentro de "una razón polémica" y que la continuidad y la congruencia del discurso debía resolverse en función de una praxis transformadora,²⁶ la teoría crítica oscilará ella misma de un modo agudo entre los márgenes de la razón filosófica como promesa teórica y práctica y los límites de su realización en el presente.

Teoría crítica y teoría política

Plantear las implicaciones de la teoría crítica como teoría política enfrenta el dilema inicial del encuentro con una propuesta teórica que renuncia explícitamente a ser aprehendida según una sistematización que corresponde a las divisiones disciplinarias prevalecientes. En tanto la teoría crítica se autodefinió precisamente como un nuevo intento de conceptualización totalizadora de la sociedad, por lo que sus elaboraciones en torno a la política y a lo político presentaron formulaciones no siempre unívocas.

Si en Horkheimer y Adorno el acento estuvo puesto en la búsqueda de nuevos referentes conceptuales como sustento del quehacer teórico, en Marcuse se da a su vez un acercamiento más explícito al ámbito político, más allá de su súbito descubrimiento como ideólogo de los movimientos contestatarios y estudiantiles del 68.²⁷

Desde una óptica común a la teoría crítica, Marcuse comparte con

²⁵ Richard Wolin, "The Frankfurt School: from Interdisciplinary Materialism to Philosophy of History", en *op. cit.*, p. 59.

²⁶ Cfr. Max Horkheimer, "Observaciones sobre ciencia y crisis", *Teoría crítica, op. cit.*, pp. 15-21.

²⁷ Cfr. Miguel Siguán, Prólogo a Herbert Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 7-10; Serge Mallet, "El ídolo de los estudiantes rebeldes", México, Grijalbo, Colección 70, 1970, pp. 65-77.

Horkheimer y Adorno la concepción de ésta como diversidad frente a la realidad y a la facticidad, como un quehacer que se define y se reconoce en su autonomía y en su especificidad. La teoría es mediación entre lo existente tal cual es y su potencialidad para ser otro, mediación entre lo dado y lo posible, por lo que se aboca a prevenir la “pérdida de verdad” del conocimiento pasado, a la crítica de las condiciones prevalecientes y al análisis de sus tendencias.²⁸ A través de la explicación de la realidad —que es su negación crítica— la teoría adquiere su proyección, su ser proyecto, su proyectar lo real posible frente a lo real existente. Por ello la teoría representa el momento de la tensión y la potencialidad de la realidad y deviene el momento de la esencia: es crítica de lo inmediato, informando su carácter esencial en las posibilidades-potencialidades que ilumina.

La teoría tiene una cualidad *anticipatoria*, crítica. Basándose en el análisis de la sociedad dada, la teoría proyectada *bosqueja* la praxis que puede ser posible. Este es el *a priori* histórico de la teoría.²⁹

Por ello, frente a lo real existente, la teoría es simultáneamente negación y *apriori* histórico.³⁰ En esta línea, su aproximación teórica pretende ser a la vez crítica y racionalista y se incorpora de este modo a la tensión permanente entre su refundamentación filosófico-racional y su compromiso con una realidad para la cual la razón es una promesa incumplida que exige, para su realización, una praxis igualmente racional. La razón es entendida como “la razón de individuos concretos en situaciones sociales específicas”, por lo que estas últimas deben comprenderse racionalmente y, con base en dicha comprensión, debe transformarse.

A diferencia de Horkheimer y Adorno, sin embargo, Marcuse pone mayor énfasis en la obra de Marx y sus temas guardan una línea de continuidad directa con las preocupaciones del marxismo clásico. Los nexos entre el quehacer teórico y la praxis transformadora

²⁸ Herber Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 1968, pp. 152, 145.

²⁹ Herber Marcuse, “Teoría y praxis”, *Calas en nuestro tiempo*, Barcelona, Icaria, 1976, p. 27.

³⁰ Gian Enrico Rusconi, *op. cit.*, pp. 39 y ss.

se dan a la luz de su compromiso con el examen, la defensa y la reconstrucción del marxismo. De allí que la política cobre un lugar central, formulada fundamentalmente en el código de la revolución posible y de las potencialidades de una praxis transformadora. Entre los objetivos que plantea para la teoría crítica destacan la comprensión de todas las formas de práctica social y de los factores que impiden su autoconciencia y su libre desarrollo, las posibilidades de la emancipación, incluida la de la conciencia y la reconciliación de la humanidad con la naturaleza.³¹ En otros términos, la teoría debe apuntar hacia las potencialidades no realizadas que son el resultado del abismo existente entre la existencia humana prevaeciente y la esencia humana, entendida esta última como las habilidades y las capacidades de los seres humanos (históricamente constituidas), y aún no realizadas.³² En esta propuesta, Marcuse reivindica la centralidad de la dialéctica como recurso para comprender la verdadera naturaleza del ser. Recupera en Hegel el "espíritu de contradicción" como "la fuerza propulsora de su método dialéctico",³³ a partir del cual se alimenta el pensamiento negativo como opción de liberar el ser de la apariencia de rigidez y de ahistoricidad; de este modo, el pensamiento negativo, crítico, dialéctico es un instrumento para analizar el mundo fáctico en su falta de adecuación interna.

En virtud de la negatividad inherente a su naturaleza, toda cosa está ligada a su opuesto. Para ser lo que *realmente* es, tiene que convertirse en lo que no es. Entonces, decir que cada cosa se contradice a sí misma significa que su esencia contradice su existencia tal como se presenta. Su naturaleza propia, que es, en última instancia, su esencia, la impulsa a "transgredir" el estado de existencia en que se encuentra para pasar a otro.³⁴

Sin embargo, la empresa hegeliana, precisamente por comprender que la realización de la razón dependía del orden social y del político, condujo a la propia negación de la filosofía. Marx será

³¹ David Held, *Introduction to Critical Theory*, University of California Press, 1980, pp. 225-226.

³² Herbert Marcuse, *Negations*, *op. cit.*, p. 272.

³³ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 17.

³⁴ *Ibid.*, p. 126.

entonces, según Marcuse, quien al plantear la existencia del proletariado como la contradicción de la razón realizada da el paso significativo de apuntar hacia la negación de la filosofía por la propia realidad. Marcuse ve la transición filosófica de Hegel a Marx como el tránsito de la razón del ámbito del discurso racional (filosófico) a la posibilidad de su realización en la realidad. Este tránsito está basado, a su entender, en la centralidad de las categorías sociales y económicas que Marx redefine. En este sentido, al retomar Marx la categoría hegeliana de trabajo y reubicarla, consumó el principio de la dialéctica hegeliana según el cual la estructura de la realidad determina la estructura de la teoría.³⁵ Con todo el peso que las obras de juventud de Marx adquirieron —y la visualización de una línea de continuidad con las posteriores— la categoría de trabajo deviene un *a priori* de la existencia humana que lejos de ser una actividad exclusivamente económica, es la que le confiere al hombre su carácter genérico y su historicidad.

De allí que el trabajo determine tanto la estructura básica de la existencia humana como los rasgos fundamentales de la sociedad y comporta un proceso definido por la negatividad, la contradicción y el cambio, esto es, un proceso dialéctico. Sin embargo, para Marcuse, al igual que para Horkheimer, la dialéctica es inconclusa y abierta.³⁶ Consecuentemente, las posibilidades de realización de la esencia humana están abiertas a los hombres, dependen de su praxis y no de leyes predeterminadas. He aquí la propia función social de la teoría crítica. Precisamente porque el capitalismo cancela el desarrollo de esta esencia deviene objeto de la crítica marcúsiana y porque una revolución radical puede potenciarlo, ésta se justifica en términos éticos y políticos.³⁷

A través de las múltiples direcciones de su reflexión se va configurando una concepción de la política cuyos límites ora se amplían, ora se restringen, denotando una elaboración no unívoca. Esta operación se lleva a cabo simultáneamente como parámetro de análisis de la realidad en cuestión y como propuesta de alteración total y radical de la naturaleza y límites de la política. Por ello es

³⁵ *Ibid.*, p. 272.

³⁶ David Held, *op. cit.*, pp. 240-241.

³⁷ Herbert Marcuse, "Ética y revolución", en Marcuse, Mallet, Gortz *et al.*, *op. cit.*, pp. 11-27.

simultáneamente crítica de la racionalidad (política) existente y propuesta de fundamentación de una nueva racionalidad, que se da paralelamente a la búsqueda de una nueva base de normatividad teórica. La conjunción entre filosofía y marxismo será un resorte de tensión permanente, en tanto que la realización de la razón es algo que debe rebasar el ámbito del pensamiento, de la teoría, para subvertir la realidad.

Acercamiento y distancia, crítica y posibilidad de recuperación de la razón filosófica como prerequisite de una razón política distanciada de la lógica exclusiva de la dominación. Ambivalencias.

La filosofía occidental termina con la idea con la que empezó. Al principio y al final, en Aristóteles y en Hegel, el supremo modo del ser, la última forma de la razón y la libertad, aparecen como *nous*, espíritu, Geist.³⁸

Tensión que se perpetúa frente a las pretensiones de una filosofía idealista y la necesidad de recuperar sus principios para acceder a su realización:

Entre el principio y el final está el desarrollo de la razón como la lógica de la dominación, el progreso a través de la enajenación. La liberación de la represión es sostenida: en la idea y en el ideal.³⁹

Los supuestos entonces para transitar del mundo de lo ideal a la realidad en toda su materialidad exigen una praxis que sin embargo es, esencialmente, teórica.

Los cimientos para construir el puente entre el *debe ser* y el *ser*, entre la teoría y la práctica, se hayan trazados dentro de la teoría misma. El conocimiento es trascendente (respecto del mundo de los objetos, respecto de la realidad) no sólo en un sentido epistemológico, sino sobre todo en cuanto va en contra de las fuerzas represivas de la vida: es político.⁴⁰

³⁸ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1981, p. 116.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1975, p. 66.

Más aún, el trabajo teórico autónomo, “orientado hacia la cosa misma, tiende en todos los campos a convertirse en algo político, a acusar lo establecido”.⁴¹

La teoría crítica a la Marcuse entra así en el círculo de la reivindicación del potencial transformador del conocimiento y a la búsqueda de los sujetos—en plural—capaces de actuar según las nuevas directrices teóricas. La radicalización del primero impactará y se alimentará de un modo directo de las prácticas políticas emergentes. Los riesgos de una crítica total—requisito teórico para la transformación—devienen simultáneamente los riesgos de una práctica no mediada por el análisis político.

La puesta en explotación del mundo conceptual que ilumina lo establecido en su estructura y en el horizonte de su metamorfosis es *hoy*, más que nunca, un presupuesto de la transformación, al exigir el trabajo teórico una crítica incluso de los cosificados y fetichizados conceptos marxistas.⁴²

El *hoy* tiene diversos contenidos: el espectro es amplio y está constituido, por una parte, por el *hoy* del capitalismo avanzado, de las sociedades altamente desarrolladas e industrializadas de occidente, cuyos rasgos y modalidades Marcuse explora y hace converger en la caracterización de su alta capacidad de liquidar la negación y de sofocar la necesidad de un cambio cualitativo del sistema existente. Las entiende como sociedades basadas en una “productividad prepotente” en las que el progreso técnico y la misma tecnología se han transformado en sistema de dominación. La racionalidad científica en ellas prevaleciente tiene un carácter interno instrumentalista por lo que “es una tecnología *a priori*, y el *a priori* de una tecnología específica”, una tecnología como forma de control social y de dominación.⁴³ La productividad ampliada del capitalismo ha creado la base material para la integración de los intereses diversos y contradictorios. Por ello, si bien reconoce la centralidad que en este tipo de sociedades mantienen las contradic-

⁴¹ Herbert Marcuse, *Calas en nuestro tiempo*. Barcelona, Icaria, 1976, p. 49.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Herbert Marcuse, “Del pensamiento negativo al positivo: la racionalidad técnica y la lógica de la dominación”, en Herbert Marcuse, Edgar Morin *et al.*, *La nueva imagen del hombre*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, Ed., 1971, p. 158.

ciones —aquellas que continúan subsistiendo en su forma clásica y aquellas nuevas que surgen de su propio desarrollo; si bien acentúa el carácter intenso y cada vez más agudo de la crisis por la que atraviesa el capitalismo, centra su preocupación y atención en las modalidades de contención de ésta, así como de las contradicciones. En otros términos, el énfasis está puesto en las diversas dimensiones que el sistema moviliza para “inmovilizar su transformación”. La teoría crítica se centra de lleno en la problemática de la integración, cuyo producto extremo se ve representado en las formulaciones marcusianas por la extrema imagen del monstruo moderno —el hombre unidimensional—, tanto más monstruo en tanto no se sabe monstruo. Para la teoría crítica, la forma suprema de alienación es aquella que es vivida como libertad.⁴⁴ Frente a esta realidad, los conceptos de la razón crítica que “son a la vez filosóficos, sociológicos e históricos”⁴⁵ enfatizan el rescate de la razón filosófica como negación de su pretendida realización y como opción de realización futura.

La búsqueda de los nuevos recursos que habrán de explicar la integración a través de su crítica-negación-transformación se abre a las reservas de las dimensiones pulsionales, motivacionales y culturales, que así asumidas, devienen dimensiones políticas fundamentales. A la categoría marxista del trabajo como proceso definitorio de las formas de existencia social se suman las categorías freudianas que conducen a la conceptualización de la existencia humana en términos de la teoría de los instintos e impulsos, entre los que *Eros* asume un lugar central. Se dilatan y amplían los límites de la política: “Las categorías psicológicas se han convertido en categorías políticas”.⁴⁶

Nuevas dimensiones entonces de lo político, de los procesos a través de los cuales el poder político se aloja en otras áreas y estructuras de la existencia humana y social, y se oculta bajo nuevas formas culturales, bajo una nueva racionalidad.⁴⁷ La historicidad que

⁴⁴ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1968, pp. 22, 23 y ss.

⁴⁵ Herbert Marcuse “Notas para una nueva definición de la cultura”, *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 111.

⁴⁶ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, op. cit., pp. 106-123; *El hombre unidimensional*, op. cit., pp. 93 y ss.

⁴⁷ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, op. cit., pp. 163 y ss.

introduce Marcuse en la estructura instintiva lleva al planteamiento de que

La represión instintiva prevaleciente es el resultado, no tanto de la necesidad de trabajo (que en Freud explica la civilización) sino de su específica organización social, impuesta por los intereses de dominación, y por ello la represión es represión sobrante.⁴⁸

La política se encuentra de este modo con aquellos resortes que buscan explicar los mecanismos y procesos a través de los cuales la estructura de dominación no es vivida como tal por los dominados, por medio de la dimensión cultural-ideológica, consciente e inconsciente de la convivencia humana. Ciertamente el pensamiento marcuseano privilegia este momento por sobre el del análisis de las estructuras y procesos específicamente políticos, y de las diversas formas y modalidades que éstos asumen en contextos socio-históricos diversos.

En esta misma línea, Marcuse plantea la necesidad del desplazamiento “del centro de gravedad de la dinámica social de la economía política hacia la subjetividad” como forma material potencial de la transformación revolucionaria. Busca recuperar para el análisis marxista su elemento idealista originario, su contenido filosófico que es la liberación de la economía. La subjetividad planteada es integral y tiene un doble momento. El momento de la conciencia, del saber consciente que mantiene su distancia frente a la realidad fáctica para trascenderla en sus propias posibilidades. Y el momento de la estructura pulsional, motivacional, cultural es la petición marcuseana de convertir la revolución en una necesidad vital cuyas raíces y fundamentos se encuentran en la estructura pulsional vital, en el principio de *Eros*, “la voluntad de ser felices en la libertad”.⁴⁹

La alteración de la estructura pulsional, el desarrollo de su potencial libertario en tanto realización material depende, sin embargo, de la alteración misma de la estructura social que la produce y reproduce. Por ello, la cuestión de las posibilidades de

⁴⁸ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, *op. cit.*, pp. 166.

⁴⁹ Herbert Marcuse, “Ética y revolución”, en Marcuse, Mallet, Gortz *et al.*, *Marcuse ante sus críticos*, *op. cit.*, pp. 11-41.

una transformación revolucionaria, radical, emancipadora, conduce a la teoría crítica, tal vez contra su voluntad, a enfrentarse al dilema de los momentos o fases que pueden garantizar la transformación, siempre a la luz del futuro como testigo último de ésta.

¿Puede garantizar su éxito, entendido éste como cambio cualitativo total, una revolución, sin el desarrollo previo de la conciencia crítica y la necesidad vital del cambio, requisitos para una sociedad autodeterminada, participativa? ¿Puede desarrollarse una conciencia crítica y una estructura pulsional libertaria si no se han transformado las estructuras sociales que las producen y reproducen, las mismas que sólo pueden transformarse a través de un proceso revolucionario?

La elaboración marcusiana de la "revolución total" aparece como un intento globalizante, totalizador, de superar la antinomia. En esta elaboración, que se distancia de lo político como ámbito colectivo, destaca el momento de la vivencia individual, de la experiencia y de la conciencia individual; en tanto vivencia y conciencia liberadora incorpora y asume el momento de la solidaridad, que es el momento de lo universal en lo individual, del individuo como ser genérico. La dimensión individual del acto de conciencia libertaria sin la mediación de la organización política es un dato que destaca en este planteamiento. Y ello puede explicarse tanto por la crítica a la que somete la racionalidad política como al concepto de clase social, particularmente el proletariado como sujeto histórico de la transformación. De allí, entonces, se llega a la ampliación del concepto de clase obrera hasta abarcar la gran mayoría de la población en tanto realiza un trabajo que, a pesar de que puede asumir nuevas características, está separado de los medios de producción. La contradicción fundamental entre capital y trabajo conserva su centralidad pero se modifica al totalizarse. Más aún, todo sector que presente una distancia, que plantee una oposición, que confluya en él un germen de la conciencia crítica, plantea para Marcuse nuevas opciones de transformación. La ampliación por tanto de los sujetos históricos de la transformación incorpora aquellos sectores marginados del sistema, las nuevas formas de organización y protesta, los movimientos locales, todos aquéllos que son la confesión de la incapacidad del sistema o que sus planteamientos son o contienen elementos de liberación. Las vertientes

se abren así a la marginación y a la oposición que de ella surja: minorías oprimidas, ghettos, desposeídos y movimientos estudiantiles, feministas y ecologistas, entre otros.⁵⁰

Ciertamente la reflexión marcusiana abandona una vez más la dimensión política específicamente estructural, la dinámica y la mecánica del poder, la problemática de la organización, el compromiso de la acción política con la eficacia. Se abre de este modo la posibilidad del "gran rechazo" marcusiano, de la gestación de nuevas opciones para los procesos y para los actores de la transformación, reconociendo, simultáneamente, que el rechazo sólo puede superar su carácter de protesta y aspirar a la generación de transformaciones radicales con la participación de la clase obrera; clase que habrá de luchar, sin embargo, contra su propia integración y contra sus instancias organizativas existentes.

De ahí pues la ausencia de un deslinde —esencial a todo análisis político— de las formas que asume la dirección y la dominación políticas. De ahí la pérdida de especificidad analítica del carácter de la dominación política en sistemas totalitarios o democráticos. Desde la crítica total, la democracia, a la vez que es vista como "la mejor envoltura del capitalismo", es calificada como el "disfraz normal de la dominación". En última instancia, la teoría crítica refuerza la contradicción interna ya apuntada entre la búsqueda de la normatividad en el racionalismo y su visión de la tradición filosófica y política occidental como germen del autoritarismo. Al igual que los autores de la *Dialéctica del Iluminismo*, Marcuse visualizará en la racionalidad occidental el germen del autoritarismo (implicado, por lo demás, en todo régimen político).

Si había un punto en torno al cual el autor de estos ensayos y sus amigos no tenían dudas era la idea de que el estado fascista era la sociedad fascista, y que violencia totalitaria y razón totalitaria surgían de la estructura de la sociedad existente, la cual se hallaba en el acto de superar su pasado liberal e incorporar su negación histórica.⁵¹

⁵⁰ Cfr. Herbert Marcuse, *El final de la utopía*, Barcelona. Ariel, 1981: "Una entrevista: USA: cuestión de organización y sujeto revolucionario", *Calas en nuestro tiempo*, op. cit., pp. 75-106.

⁵¹ Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, op. cit., pp. xi-xii.

Desde otro ángulo, convergente por cierto, Marcuse destaca la abolición y la restricción de la política a través de su administración, su burocratización y su privatización. En la sociedad de la "administración total", la política se subsume en la administración cancelando el momento de la voluntad política como voluntad colectiva.⁵² La razón del dominio ha perdido su carácter público asumiendo las formas concordantes a su ser razón privada. La distinción entre público-privado se diluye en beneficio del segundo componente del binomio. Sin embargo, se trata de un diluirse complejo: lo público ha invadido todas las esferas de lo privado, pero lo público mismo ha perdido su esencia y ha devenido privado, razón formal, dominio. Este planteamiento representa un momento central de la tensión explicativa. Frente a la privatización de lo político que ha devenido "expediente de ciertos intereses", lo privado como nueva fundamentación de una nueva racionalidad aparece como la mediación necesaria en el proceso de liberación. Lo privado-individual es nuevamente colectivo-universal, en tanto el individuo es concebido como ser genérico. Con esta fundamentación, lo político es el terreno de posibilidad de elevación de lo individual (conceptualizado como genérico-colectivo) a lo colectivo como realización plena de las potencialidades del género humano.

Su reflexión se abre así a la reintroducción de elementos ético-morales y a la petición de principios en el ámbito de la política, sin estar exento de nuevos nudos contradictorios, tal vez en congruencia con aquella exigencia de "verdades contradictorias" que Marcuse invoca como recurso de la teoría frente al pensamiento positivista, formalista, científicista y frente a la propia realidad. En tanto la política es concebida como esfera de realización de "ciertos intereses privados" y el Estado como instrumento de dominación de una clase social, toda política y todo Estado son esencialmente injustos o malos. La realización de lo bueno, lo justo, la libertad y la igualdad, esto es, la realización ética tiene entonces como presupuesto la abolición de la política. La fundación de un público-genérico no político, la realización de una nueva razón que busca nuevos nexos y posibilidades de realización con la naturaleza. La valoración en términos de bondad o justicia, tal como Marcuse

⁵² Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, *op. cit.*, pp. 123 y ss.

la plantea, persigue captar un concepto central de la filosofía política clásica, a saber, que

El fin del gobierno no es sólo la mayor libertad posible, sino también la mayor libertad posible del hombre; es decir, en términos marcusianos, "una vida sin temor ni miseria, una vida en paz".⁵³

Cuando la filosofía política clásica reflexiona en torno a la libertad, incorpora aspectos de la libertad asociados al régimen político y aspectos de la virtud asociados a la meta de la vida humana. Se ha planteado, sobre todo por estudiosos como Leo Strauss, que para los clásicos la liberación de la tecnología del control político llevaría necesariamente a la deshumanización. En todo caso, para Marcuse es precisamente el control político el que ha provocado el proceso de deshumanización, ya que las sociedades capitalistas avanzadas han llegado a la economía de la abundancia, a la posibilidad del fin del trabajo enajenado, a la posibilidad del ocio, y sin embargo el control político y el sistema crean permanentemente nuevas formas de trabajo y de escasez para su perpetuación.

De lo expuesto, resaltan el dilema y las tensiones entre teoría y praxis a los límites y alcances de la praxis teórica. En la búsqueda de los valores supremos de un sistema político parecería convergerse con la filosofía clásica en la que los valores escapan a la realidad política y sólo pueden captarse por la *filosofía*.

En vez de estar separadas de la ciencia y del método científico y abandonadas a la preferencia subjetiva y a la sanción irracional y trascendente, las antiguas ideas metafísicas de liberación pueden llegar a ser el objeto propio de la ciencia. Pero este desarrollo enfrenta la ciencia con la desagradable tarea de hacerse *política*: de reconocer la conciencia científica como conciencia política y la empresa científica como empresa política... Sin embargo, al constituirse *metódicamente* como empresa política, la ciencia y la tecnología *pasarían más allá* de la etapa en la que se encontraban, por su neutralidad,

⁵³ Herbert Marcuse, "Ética y revolución", *op. cit.*, p. 11.

sometidas a la política y funcionando contra su intención, como instrumentos políticos.⁵⁴

Más aún, desde la propia óptica del sujeto de la valoración ética en la política, Marcuse se reencuentra con el presupuesto filosófico clásico de que el bienestar de la comunidad depende de las directrices del análisis y de la reflexión filosóficos. He aquí planteado el papel de la teoría y su justificación: la teoría crítica como trascendencia de la realidad política, como vía de entendimiento esencial, como prerequisite del bienestar de la comunidad al trascenderse y transformarse en ésta.

Resulta de este modo claro que la mediación necesaria entre el momento crítico-negativo y el momento propositivo de la teoría está ausente. Ello nos lleva a ubicar el compromiso y el aporte fundamentales de la teoría crítica en el primer momento, el de la crítica-negación. La confusión entre estos dos momentos ha generado potencialidades anárquicas carentes de una elaboración sistemática ulterior. Ciertamente, aun en el momento de la aspiración a la ruptura entre razón y dominación, ciertas consideraciones ulteriores resultan obligadas. Centremos nuestra atención sólo en una: si bien la crítica de Marcuse al Estado socialista, fundada en la denuncia de la continuidad tecnológica como continuidad de dominación política, problematiza y cuestiona aquella concepción según la cual el Estado burocrático está asociado históricamente al Estado capitalista en su surgimiento y en su desaparición, el autogobierno y la autodeterminación son las únicas alternativas planteadas al Estado.⁵⁵ La argumentación marcusiana parece desentenderse de las crecientes dimensiones de complejidad de las sociedades modernas. En este estudio, esta modalidad de aproximación a la cuestión perpetúa la problemática ya apuntada de la ausencia del deslinde analítico en la vocación totalizadora. De allí que aun reconociendo el aporte que la teoría crítica ha dado a la tradición moderna de la crítica de sus fundamentos y del cuestionamiento de sus propios valores, el momento crítico puede ser visto como generador de opacidad en lo que al momento analítico se refiere. En este sentido, junto a la visión crítica, la

⁵⁴ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 248.

⁵⁵ Herbert Marcuse, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 109 y ss.

aproximación totalizadora hacia la sociedad impidió el desarrollo de una teoría de la obligación o de la autoridad políticas. Tal como Martín Jay ha destacado, para los teóricos de la Escuela Frankfurt había sólo un tipo de autoridad política que podría llamarse legítimo: la autoridad de la razón, por lo que abogaron por un racionalismo sustantivo que involucrara tanto los fines como los medios.⁵⁶ En esta petición de principio debe destacarse una falta de deslinde analítico ulterior: opuesta a la racionalidad formal, ésta fue concebida como característica de la fase liberal del capitalismo, ya superada en la fase monopolista, en la que las instituciones y principios políticos liberales habían sido sustituidos por otros, totalitarios. La injustificada dilución de los límites entre liberalismo y totalitarismo aparece evidente.

Si la crítica, la negación y la tensión utópica pueden ser vistas como aspiración y proyecto potenciador de posibilidades, operaron en todo caso como recurso contradictorio *vis a vis* la crítica de la racionalidad teórica y política y la praxis racional anhelada. Frente a una modernidad contradictoria e incierta, la teoría crítica resultaba ser ella misma la opción de praxis, su *a priori* histórico, cuyo compromiso último —tanto en calidad de validación teórica como de transformación de la realidad— fue con el futuro. Desde nuestro *hoy*, sin embargo, los aciertos y límites de este *proyecto* intelectual y de su *proyectarse* han adquirido nuevas luces. Es entonces a la luz de los nuevos escenarios —en los que el *hoy* marcusiano se ha visto modificado— que puede interpretarse el hecho de que, a diferencia de los planteamientos analizados que sometieron a crítica el Iluminismo por haberse convertido por una extraña dialéctica (esencial) en violencia y terror, un heredero de esta tradición teórica como Habermas considera que la teoría debe abocarse a explicitar el contenido normativo de la modernidad como una promesa aún no cumplida a la que hay que reivindicar y potenciar.⁵⁷ En esta línea, la búsqueda de una fundamentación normativa para la teoría crítica (y sus nexos con la razón) vuelve a resurgir y se ha convertido en un tema central en el debate contemporáneo en torno a la herencia de la Escuela de Frankfurt. Su análisis, sin embargo, rebasa el alcance de este trabajo.

⁵⁶ Martín Jay, *op. cit.*, p. 205.

⁵⁷ Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.