

«Emancipación y Barbarie (La Dialéctica de la Ilustración)»

Por Alfonso ALVAREZ BOLADO *

Los nuevos mitos—los mitos modernos—pueden amaestrar hoy a la ciencia y a la técnica, que se manifiestan como ideología, produciendo las formas más crueles del despotismo, la barbarie «ilustrada».

1. Introducción

Voy a presentar brevemente el doble contenido de mi artículo: 1) Por una parte, trataré un tema, que no es sólo el título de una de las obras más iluminadoras de T. Adorno y J. Horkheimer (**La Dialéctica de la Ilustración**), típico de toda la Escuela de Frankfurt: la Barbarie se reproduce también en el seno de la Ilustración, o lo que es lo mismo: la Ilustración degenera. Este tema, por sí mismo, es una buena introducción al sentido de todo el ciclo; 2) Por otra parte, me referiré a un segundo tópico: cómo ve el continuador contemporáneo de la Escuela de Frankfurt, J. Habermas, la transición de las sociedades tradicionales («altas culturas», como dicen los alemanes, o «grandes civilizaciones», como decimos nosotros) a las sociedades industriales del capitalismo desarrollado (o avanzado y «tardío»). Este segundo tema tiene evidentes conexiones estructurales con el primero.

2. El escándalo de la barbarie «ilustrada» en el siglo XX

Para comprender un tanto intuitivamente qué intenta pensar la Escuela de Frankfurt bajo el título *Dialéctica de la Ilustración*, o lo que es lo mismo «Emancipación y Barbarie» (*Progreso y Barbarie*, *Modernización y Barbarie*) lo más socorrido es partir de la consabida evocación a **Auschwitz**: de los seis millones de judíos con los

* Profesor de Teología Fundamental en la Universidad de Comillas.

que—la nación considerada entonces la más culta y civilizada de la tierra, Alemania—practica un bárbaro **Holocausto**, el primero de los grandes genocidios del siglo XX, usando para ello de los métodos más sofisticados de la Ciencia y la Técnica moderna. Pero no se trata tan sólo de esto. A pesar de que tanto T. Adorno como J. Horkheimer son judíos y que, por tanto, la experiencia del nazismo y su terror es para ellos algo decisivo y de primer plano, el coraje ético y la lucidez de estos hombres les hace ver en el nacimos sólo un **ejemplo** de lo que puede ser y ha comenzado ya a ser la razón barbarizada (o la barbarización de la razón en pleno siglo XX).

Y a nosotros, que vivimos más tardíamente que ellos, no es fácil ver la cosa en su cruel objetividad y efectividad. Es cierto que las fuerzas de la razón y la emancipación fueron sometidas en la Alemania del III **Reich** a la barbarie. Pero nosotros hemos visto además las más diversas alianzas entre razón y mito realizando la Barbarie. Hemos visto las fuerzas de la Ilustración aliadas en el Japón con el **mito tradicional** del imperio nipón, y sojuzgadas por él hasta la alienación colectiva y la liquidación de todo un pueblo. Hemos visto a las fuerzas de la Ilustración volver a aliarse en la Rusia de Stalin con los **nuevos mitos**, tomando la revolución soñada por la Ilustración como pretexto y como mito, para una nueva barbarie: barbarie de la que la izquierda progresista y revolucionaria ha tomado conciencia con lentitud y dolor, pero barbarie que ningún hombre que hoy piense con lucidez y coraje puede permitirse desconocer. Esa palabra sagrada de la Ilustración que es «la revolución a hacer»—esa «revolución» que era la gran protesta activa de la razón práctica—nosotros la hemos visto vivida y prostituida como mito bárbaro y mágico del siglo XX, prostituida a pretexto de dominación por Rusia, la que debiera ser patria «de los proletarios de la tierra», la Rusia—para emplear el lenguaje de la izquierda extraparlamentaria—«social-imperialista».

Pero este «uso bárbaro» de la razón no es sólo cosa de «orientales» (Japón y Rusia). Nosotros hemos podido también asistir a la «victoria» de la razón occidental en Hiroshima con la bomba atómica; hemos visto a la razón sometida de nuevo, bajo el pretexto de la defensa de la civilización occidental y cristiana, a convertirse en **razón asesina**, la razón degradada a instrumento brutal de la pura victoria fáctica de unos hombres sobre otros (¡y para qué vamos a hablar del Vietnam!). Y refrescando dolorosamente nuestra reciente memoria colectiva, si reflexionamos sobre las condiciones del llamado «desarrollo industrial» en las décadas de los 50 y los 60 y aun los 70—al hilo, por ejemplo, de estudios como los de Berger-Berger-Kellner (**Homeless Mind**, 1973) y Berger (**Pyramides of Sacrifices**, 1974) *—vemos cómo persiste en

* La traducción castellana de ambos libros aparecerá próximamente en la Editorial «SAL TERRAE».

las postrimerías del siglo XX el uso barbarizante de lo que había sido el mito y la utopía de la razón ilustrada: ¡el progreso! Brasil (en la derecha) y China (en la izquierda) pueden ser buenos ejemplos (pero sólo ejemplos) de una razón que ni sabe, ni puede, ni quiere medir los **costos humanos** del progreso; de una razón que, con el pretexto y el mito del progreso, somete a las multitudes humanas al hombre y/o a la opresión política genocidas (unas someras cifras, si hubiera espacio para ello, harían presente que no se trata de ninguna clase de «caricatura»).

Esta realidad cruel (y, en cierto sentido, desesperanzante) de la recaída de la razón en la barbarie—que podría glosar contemporáneamente un título tan sugestivo y amenazador como el que nos ha ofrecido recientemente J. Muguerza con su estudio **La razón sin esperanza**—es la que da origen hacia los años 40 (aunque ellos hubieran empezado antes ya) a la meditación de la Escuela de Frankfurt y sobre todo de T. Adorno y J. Horkheimer, que trata de investigar qué ha pasado con esa **Ilustración**, soñada como el reino de la luz y de la libertad por los europeos, qué ha hecho posible dentro de su tradición, aunque sea en forma espúrea, tradiciones de barbarie, tradiciones de involución. Para decirlo con el lenguaje de aquel gran crítico que fue nuestro Goya: ¿por qué «el sueño de la razón engendra monstruos»? Este es el tema que preocupa a estos hombres, que subyace a ese libro extraordinario tan difícil de sintetizar—y desde ahora renuncio a ello—que se llama **Dialéctica de la Ilustración** y escribieron indistiguiblemente T. Adorno y J. Horkheimer.

Para comprender de forma más analítica el planteamiento del problema, tratemos de reformularlo desde la perspectiva de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt (aunque esa generación sea una especie con un solo individuo: J. Habermas): cómo plantea él el posible extravío de la razón, dentro del cuadro teórico de referencia de la definición que hace del tránsito de las sociedades tradicionales a las sociedades que llamamos del «capitalismo avanzado o tardío».

3. **Sistemas institucionales y subsistemas técnicos.** **Comportamientos simbólico-comunicativos y** **estratégico-técnicos**

Voy a introducir algunas nociones, sobre las que me parece práctico reflexionar, porque se hará un uso abundante de ellas en ésta y otra colaboraciones.

Lo primero que expone es la **distinción**—presente en todos los pensadores de la Escuela de Frankfurt, pero que explicará de manera sistemática J. Habermas—entre las **ciencias instrumentales** y la **praxis comunicativa** (que comportan un saber propio). O;

si se prefiere, la distinción entre los comportamientos de carácter **técnico**—bien sea meramente instrumental, bien estratégico-técnico—y los comportamientos de carácter **comunicativo**, interaccional o simbólico.

Los comportamientos de carácter técnico, para Habermas, son aquellos que están referidos al pensar instrumental o a la planificación estratégico-instrumental. Con un ejemplo sobre cada una de estas dos clases de comportamiento técnico, se puede clasificar esto. Un **comportamiento de carácter instrumental** es aquél que da lugar a reglas de tipo técnico: «Si procedes de esta definida manera, con este equipo de instrumentos, se consiguen los efectos A, B y C». Lo que se puede expresar también de la siguiente manera: «Para conseguir los efectos A, B y C, debes usar de tales instrumentos de tal manera.» Este es el saber instrumental o el comportamiento instrumental de tipo técnico, que está sometido a reglas técnicas y a verificaciones de carácter empírico y fácil.

Más complejos son los **comportamientos** que Habermas llama **estratégico-técnicos**. Expresado de manera muy abstracta, significa lo siguiente: **dado un sistema de preferencias**, para lograrlas como objetivos finales, hay que poner estratégicamente unas determinadas acciones y usar de unos determinados complejos instrumentales. Digámoslo ahora de manera concreta. Y para ello, expresemos primero qué son **preferencias**. Supongamos que los hombres no irracionales, en nuestro mundo de hoy, desean no sólo libertad sino también igualdad; no sólo igualdad sino también libertad. Como es muy difícil—quizá incluso imposible—lograr los ideales de libertad e igualdad al mismo tiempo, tienen lugar **preferencias** fundadas en motivaciones de tipo ético, político u otro (p. ej. motivaciones surgidas de la reflexión sobre los **costos humanos** de una u otra vía). El **esquema socialista** prima o prefiere los valores y objetivos igualitarios, tratando de conseguir desde ellos y más tardíamente los valores de la libertad. O al revés. El **esquema neocapitalista o neoliberal** prima o prefiere los valores de la libertad, desde los que pretende llegar posteriormente a una igualdad social mayor. Se llama **preferencias** a la selección de estos objetivos últimos, no sólo porque son alternativos, sino porque la razón de selección de unos en vez de otros o no es racional o es muy difícil de verificar empíricamente que lo sea. Ahora bien, supuestos unos u otros valores y objetivos como **preferidos**, de esa preferencia si ha de ser realizada y no sólo proclamada retóricamente, deriva toda una estrategia en el quehacer político, social, económico, que va necesariamente ligada con esa preferencia. Y el éxito de la **realización** de tal preferencia, aunque complejo de verificar, sí que está sometido a reglas de verificación. Por lo menos, si contamos con fases suficientemente prolongadas de tiempo histórico, se puede comprobar si la estrategia planificada es o no favorable a la realización

de la preferencia. Por tanto, mientras la preferencia misma—o el sistema de preferencias— es injustificable por la **razón técnica**, supuesta la preferencia, el haz de estrategias, el haz de medios, el haz de comportamientos que poner para realizar los valores u objetivos sociales escogidos, no es ya opcional o lo es mucho menos, pues su libertad es al mismo tiempo coartada por los condicionamientos escogidos al escoger la preferencia y por el sistema instrumental implicado en su realización. Ciertas estrategias resultarán incoherentes con el valor u objetivo preferido; otras podrán ser coherentes pero, quizá, ineficaces para su realización.

Hay que recordar que Habermas llama «acción técnica o comportamiento instrumental» (o también **praxis técnica o instrumental**) tanto a la mera acción instrumental como a la compleja acción estratégico-técnica.

Ahora bien; existen otros comportamientos humanos que—aunque también últimamente impliquen técnicas—no se definen prioritariamente por su carácter instrumental; es a lo que Habermas llama **acción comunicativa o simbólica**, especialmente ligada al lenguaje y al **ethos** humano en cuanto autorreflexivos.

Al «otro» humano, efectivamente, no puedo acercarme puramente como a un efecto de mi acción o mera causa mecánica/de ella, sino que me comunico con él o bien padezco, padecemos, los efectos de nuestra incomunicación. Esa comunicación puede ser libre o estar forzada, puede ser íntegra o estar desgarrada. En todo caso, los hombres interactúan a través de una praxis comunicativa o del **déficit** de ella. En esa comunicación interhumana lo que los hombres se comunican ante todo no son reglas técnicas sino símbolos que se refieren a sus expectativas éticas, cosmovisionales y religiosas. La misma palabra griega «símbolo» va ligada a la semántica de la intercomunicación. «Bolos» en griego es el «anillo». En aquellas culturas primitivas donde los medios de comunicación no sólo eran escasos sino terriblemente lentos, cuando alguien se hacía amigo de alguien en un largo camino, deseaba transmitir a sus hijos esa amistad. Entonces se partía el anillo de cualquiera de los dos, se rompía por la mitad, y cada uno de los que habían llegado a ser amigos se llevaba la mitad. De esta manera, el hijo de cualquiera de ellos podía ser reconocido por el otro, juntando las dos mitades: «sim-bolo». Esto apunta hacia lo que aquí está en cuestión.

El hombre se comunica con el otro hombre sus ideales de vida, sus pautas de comportamiento, sus esperanzas, sus sentimientos, y eso es algo que primariamente no puede ser comprendido por las reglas del saber técnico, sino por la **hermenéutica**, e. d. por el arte de la interpretación. Es decir, por la capacidad de comprensión del sentido y de la solidaridad (o del sinsentido y la in-

solidaridad). Como veremos en seguida, este **intercambio simbólico** entre los hombres está muy lejos de constituir tan sólo una actividad intimista. Sobre ella se fundan tanto los procesos de liberación como los procesos de dominación. Porque, en definitiva, toda sociedad humana se edifica sobre pautas morales y éstas sólo son transmisibles a través de la **praxis** comunicativa y no admiten el género de verificación de las reglas técnicas.

4. Análisis de J. Habermas del tránsito de las grandes civilizaciones (las «Hochkulturen») a la sociedad industrial

4.1. **Las características de las altas culturas.** Habermas parte de una caracterización simplificada de estas grandes civilizaciones respecto a las sociedades arcaicas. Las características más importantes—tal como las describe en su notable librito «**Técnica y Ciencia como Ideología**»—serían estas tres: 1) Comienza a darse un **excedente económico**; comienzan a no ser sociedades de puro **uso** de bienes, sino que con el excedente económico comienza a producirse una **sociedad acumulativa**; 2) Ese excedente es redistribuido de manera desigual, no por los méritos de los individuos, sino por grupos humanos o por clases (campesinos, nobleza, reyes); 3) La sociedad tradicional, en principio, es una sociedad bastante cohesionada y eso significa que la mentada desigual redistribución del excedente es **legitimada** por algo en que todos creen: sea un mito religioso, una religión de carácter metafísico, o bien una ética que participa de ese carácter metafísico de la religión. Hay que notar que, aunque Habermas sea un ateo consciente y explícito, en este momento no está diciendo que la única función de la religión sea ésa. Está diciendo que el mito religioso, la religión con presupuestos de carácter ontológico o metafísico, cumple en la sociedad tradicional un papel importantísimo, como es el de mantener a esa sociedad cohesionada a pesar de una redistribución desigual del excedente económico. Y esto es lo que, en la terminología de las Ciencias Sociales, recibe el nombre de **legitimación**. La religión tradicional legitima el reparto desigual del excedente económico que ya comienza a tener una sociedad tradicional.

Así, p. ej., en la Biblia (Libros Sapienciales), se dice: «No te preocupes, los ricos no se llevarán su riqueza más allá de la muerte.» Este «dicho popular» del que la Biblia hace sabiduría religiosa cumple quizá profundamente otros fines, pero también cumple con este importantísimo: hacer que en el seno de una sociedad fatalmente desigual el «pobre» se reconcilie con el destino del rico.

4.2. **El desbordamiento de las instituciones tradicionales por los subsistemas técnicos.** También en las sociedades tradiciona-

les existe técnica y «comportamientos técnicos». ¿Qué es lo que caracteriza a la «técnica» de las sociedades industriales respecto a la de las sociedades tradicionales? La relación de los subsistemas técnicos al sistema global de la cultura. Subsistemas como el militar, el económico, en cierto sentido el educativo, pueden adquirir gran desarrollo también en el interior de una sociedad tradicional. **Pero ciertamente** no de tal forma que su desarrollo pudiera implicar el poner en cuestión los grandes sistemas simbólicos, que son los que dan cohesión a esa sociedad.

Un ejemplo típico de esta limitación del autodesarrollo de los subsistemas técnicos dentro de la sociedad tradicional es el caso de **Galileo**, que tuvo que prestarse a un «renuncio» cuando su interpretación científica de la astrofísica topa con los símbolos bíblicos; o (mejor dicho), no propiamente con los símbolos bíblicos sino con la interpretación simbólica que de esos signos bíblicos hacía la sociedad histórica en la que él vivía. Galileo acepta «forzadamente»—es una **praxis comunicativa forzada**—que, para vivir en su sociedad, aunque privadamente pudiera descubrir muchas cosas, públicamente debía aceptar el control de los grandes poderes simbólicos que tienen a su cargo la cohesión de esa sociedad. Otro ejemplo sencillo podría ser la **usura**, como comportamiento técnico que da lugar a la práctica económica de prestar dinero en su **valor estimado**. Evidentemente que también en la Edad Media se da una estimación racional de lo que vale el dinero prestado en determinadas circunstancias. Pero no se permitía que la mera racionalidad económica pusiera en cuestión los sistemas simbólicos en que estaba basada la comunicación y, por tanto, el consenso en la sociedad tradicional.

¿Cuándo se hace posible por primera vez—según Habermas—que los subsistemas de acción técnica (ciencia y praxis militar, p. ej., sistema escolar, planificación familiar, la economía, el derecho) rompiendo el secuestro de las cosmovisiones simbólicas, se emancipen? Cuando también se hace posible técnicamente implementar un desarrollo, de esos mismos sistemas, permanente indefinito, permanentemente nuevo. ¿Y cuándo sucede esto? Con ese doble acontecimiento, a la vez técnico y económico, que supone el capitalismo. Con el «**technologically induced economic growth**», como les gustaría decir a **Berger-Berger-Kellner** (1). Sólo entonces se hace posible históricamente un desarrollo de los subsistemas técnicos no censurados, no controlados por las representaciones simbólicas que mantienen la cohesión de la sociedad tradicional. Pero, cuando esos subsistemas efectivamente despegan para un desarrollo no-limitado, ponen también en cuestión el derecho de las tradiciones de carácter religioso, de carácter ético-simbólico, para configurar la vida social. Mas ese derecho es pues—

(1) BERGER, P., BERGER, B., KELLNER, H., *The homeless Mind*, Vintage Books, 1973.

to en cuestión fácticamente, por el imparable desarrollo de los subsistemas técnicos. Según Habermas—quien por lo demás sigue en esto las líneas más caracterizadas de la clásica sociología alemana de la secularización—desde ahora las grandes tradiciones simbólicas del pasado, si perviven, perviven como «poderes de fe» de los individuos o de los grupos, privatizados, pues, pero no como «poderes públicos» capaces de configurar un género de sociedad. Pero, incluido en este grave proceso se encuentra un decisivo interrogante: ¿cómo encuentra sentido y solidaridad el nuevo género de sociedad, si el desarrollo técnico abandona para siempre las configurantes tradiciones simbólicas?

4.3. **La ideología liberal.** El capitalismo liberal, como primer fruto de la nueva época, contesta a tal interrogante de manera absolutamente optimista. El propio capitalismo liberal como sistema lleva consigo la pretensión de que ahora ya no es necesario para la organización de la sociedad ningún principio exterior a la propia y espontánea organización económica de esa misma sociedad. No es necesario el recurso a ninguna clase de tradiciones simbólicas de la Humanidad, sean religiosas, éticas o metafísicas. Porque para organizar la sociedad económica basta el «libre cambio», ese hecho económico elemental, a la vez espontáneo y ético (fundador de libre convivencia). Ese hecho elemental de carácter técnico, en cuanto económico, conlleva la legitimación única de su propia «naturalidad»: «Yo te doy a ti lo que tu artículo vale; tú me das a mí lo que merece, lo que yo te doy a cambio.»

Pero ocurre que lo que aquí se compra y se vende es el trabajo humano. El capitalista, detentador de la gran máquina industrial (la herramienta tecnológica que, sin competencia posible, surge en el XVIII europeo) dice realmente, a través de la ideología del libre cambio: «Yo te doy para que puedas justamente vivir; te doy lo que para mí vale tu trabajo: dame tú tu trabajo.» El capitalismo no quiere caer en la cuenta de que, bajo el aparente hecho económico sobrio y elemental, se oculta una ideología: una forma violentada de comunicación, un pacto despótico.

Las cosas, pues, no son tan simples como las vio el optimismo primero de la ideología liberal. Habermas sigue bastante fielmente a Marx en su teoría de las crisis cíclicas a las que el capitalismo está sometido inexorablemente. Más aún, la posterior evolución económica y política le parece a Habermas que ha confirmado que el capitalismo se autodestruiría si no fuera por la continua acción correctora de un Estado que ha tomado a su cargo la perpetuación del sistema. La acción estatal correctiva de la crisis estructural del capitalismo tiene tres vectores más importantes: a) dulcificación y aminoración de las crisis; b) corrección de la inflación y del paro; c) aminoración continua de las desigualdades sociales producidas por el sistema. Ahora bien, si el Estado tiene que intervenir para que el capitalismo no se destruya—contra los pre-

supuestos del capitalismo liberal—también es cierto que este capitalismo tardío, balanceado por la ayuda y la corrección estatal, persiste y, a juicio de Habermas, con vida bastante notable y duradera—contra los presupuestos del marxismo clásico.

4.4. **Los costos morales y políticos de la persistencia del capitalismo.** Ahora bien, la creciente intervención estatal induce serios problemas, por dos razones fundamentales. Desde el punto de vista del sistema económico prevalente, e. d. del capitalismo, la creciente intervención estatal (o del sistema político-administrativo), representa una crisis de la **racionalidad económica**, tal como el capitalismo la concibe. Efectivamente, al intervenir el Estado en función de los intereses generales de la sociedad, quedan disminuidos y contrariados los intereses particulares de los capitalistas. La racionalidad autónoma del sistema económico en su especificidad capitalista queda desmochada y perennemente amenazada. Pero algo paralelo sucede desde el punto de vista del sistema social y cultural: la perenne corrección por parte del Estado de la irracionalidad latente y rebrotante de la economía capitalista, da lugar o bien a una crisis de lealtad y de **legitimación** del conjunto del sistema o bien a una crisis de **sentido** (o a la conjunción creciente de ambas crisis).

Efectivamente, como el capitalismo sigue siendo real y últimamente contradictorio, el Estado sólo puede seguir consiguiendo la lealtad y adhesión de las masas, mediante el acentuamiento del carácter **tecnocrático** de la acción política, e. d. por el acentuamiento del carácter científico y técnico de los problemas y las soluciones políticas a plantear y resolver, lo que supone que tales problemas y soluciones—por principio—quedan secuestrados a la discusión pública, a la discusión moral y política de qué género de sociedad es el conveniente y digno del hombre. Pero esta tecnocratización de la acción política equivale a una despolitización de las masas en las sociedades capitalistas avanzadas; más aún,, a una represión tecnocrática de la esfera de la moralidad del pueblo. Esta represión de la esfera moral sólo es posible porque el Estado logra la adhesión y la lealtad desencantada de las masas mediante las **gratificaciones generalizadas de la sociedad de consumo**.

El viejo esquema, pues, de la «barbarie» despótico-ilustrada queda revalidado. El «renuncio» a la discusión pública y a la calidad moral se consigue por la socialización del «Pan y Circo». En una palabra: la cohesión de la gran sociedad tradicional, montada sobre tradiciones simbólicas de carácter religioso, ético, metafísico, tiende a ser sustituida en las sociedades del capitalismo tardío por una cohesión lograda a través de la pragmática racionalidad del éxito: por el aseguramiento del trabajo, por el incremento de la seguridad social, por la socialización del espectáculo, e. d. por los «valores» del consumo. Pero el logro de la lealtad popular a

través de estos procesos de satisfacción hedónica supone un enorme «costo». Este a su vez tiene que ser endosado al sistema económico que aumenta así su irracionalidad.

5. La «barbarie» ilustrada

Esta forma de conseguir la necesaria **legitimación** o, lo que es lo mismo, una dosis suficiente de adhesión—aunque sea desencantada—popular al Estado, sin la que el Estado sería incapaz de corregir las contradicciones del capitalismo, es evidentemente **ideológica**. No responde a los intereses profundos de la razón, que—para toda la Escuela de Frankfurt—siguen siendo los ideales de una verdad y veracidad, de una justicia y de una libertad públicas. Tal legitimación es sólo una terapia de fármacos. Las masas son drogadas, con una droga a veces sutil, pero efectivamente droga.

Este resultado nos permite volver con mayor comprensión—tanto global como analítica—al tema central de este escrito: la presencia titánica de la barbarie en pleno siglo XX o, si se prefiere, en sus postrimerías. La primera generación de la Escuela de Frankfurt hace una apuesta llena de coraje y lucidez para conseguir que las grandes tradiciones simbólicas del pasado, los mitos religiosos, éticos y metafísicos, sean sustituidos por una tradición (a crear) de sentido y solidaridad. Pues lo que ellos ven con claridad es que no se trata tan sólo de sustituir aquellos grandes mitos que dieron su cohesión social a las sociedades tradicionales sino que hay que preguntarse críticamente con qué y cómo son sustituidos; la apelación tan sólo a la ciencia y a la técnica es ideológica; los nuevos mitos—los mitos modernos—pueden a su vez amaestrar a esa ciencia y esa técnica produciendo las formas más crueles del despotismo, la barbarie «ilustrada». Hay sin duda que apostar por la razón y la libertad. ¿Pero de qué razón y de qué libertad se trata, y cómo se legitiman éstas?

Para referirme a los grandes cuadros plásticos creados por Adorno y Horkheimer en su **Dialéctica de la Ilustración**, es de una belleza estremecedora e inquietante el capítulo que refiere el regreso de Ulises a Itaca. Volviendo de Troya a Itaca, hacia la patria, Ulises representa **al hombre en la búsqueda de la razón con raíces**, y en su regreso bordea de continuo la brutalidad deshumana del mito: Calypso, el Cíclope, Scylla y Caribidis, etc. Pero en su llegada a Itaca, Homero nos canta algo terrible. El hombre que regresa a la búsqueda del hogar de la razón, desencantado del **epos mítico**, se venga de las **hetairas**, que han entretenido a los pretendientes de su esposa durante su ausencia, colgándolas de la chimenea hogareña. El canto homérico comenta: «Un estremecimiento que duró sólo un segundo.» Adorno y Horkheimer comentan incisivamente el comentario. El hombre de la razón bus-

cada, se venga de la pasada sinrazón con un nuevo desmán brutal: la razón recae en la barbarie.

Los tres primeros autores de la Escuela Crítica de Frankfurt, al incitarnos a una apuesta llena de lucidez y coraje para que la raza humana recupere la historia del sentido y de la solidaridad en los nuevos contextos industriales o postindustriales, no nos aseguran de que ello vaya a acontecer por no sé qué automatismo de la historia. Nos vacunan contra los automatismos. Por el futuro hay que apostar. Esta advertencia queda radicalizada en el último Horkheimer al que, por lo mismo, algunos consideran ya senil. Yo no lo estimo así. En el último Horkheimer, sobre todo en su famosa entrevista en el *Spiegel*, se encuentra aquella enigmática afirmación en que se dice que **toda política que no vuelve a ser metafísica y teológica** no va hacia la liberación del hombre. No se trata de ninguna apologética oscura y clandestina de la «restauración». Es una neta advertencia de que la razón política deja de serlo cuando no vive de la razón global, que prohíbe toda reducción del hombre con el pretexto de guiarlo más seguramente. El peligro de recaer en sociedades, si no de tipo totalitario, sí de tipo autoritario muy fuerte, está ahí. Y los símbolos tradicionales que han dado cohesión a la existencia social, en definitiva, pueden ser sustituidos por la fuerza de la represión tan sofisticada como se quiera, pero en definitiva represión. Una política no enraizada en la búsqueda de sentido acaba siendo represiva.

6. La alternativa de Habermas: la sociedad moralizada

En este punto hay una clara diferencia entre Habermas y la generación anterior de la Escuela de Frankfurt. Creo que es innegable que la primera generación, compuesta por autores judíos, conserva una sintonía radical con el mundo de la religión bíblica, una sintonía de marcado carácter escatológico y redentivo (tal sintonía no sólo me resulta «simpática» en cuanto cristiano, sino que encuentro en ella como intelectual una cuestión abierta irreprimible). Habermas es más de una pieza, más coherentemente, un «hijo de la Ilustración». Marxista crítico, pero marxista. Un intelectual que cree que el divorcio entre política y religión, entre política y cultura sólo se explica porque la religión realmente ha muerto.

Habermas cree que la Humanidad puede y debe recuperar el control de la dialéctica de la Ilustración. No es fácil y, sin embargo, es posible. ¿Cómo? Apunto una indicación sumaria. Para Habermas, el hombre que es trabajo, es de manera definitoria «lenguaje». Y en el lenguaje está siempre latente la irreprimible fuerza de la razón. Su reproche a Marx en el último libro que ha publicado, **Para la reconstrucción del materialismo histórico**, es que Marx, que ha visto muy claramente el carácter económico de la familia,

A. ALVAREZ BOLADO

no le ha dado suficiente importancia a la familia como fenómeno **comunicativo**. De esta manera vuelvo a recuperar las dos categorías que expuse al principio. Pero el lenguaje que define lo que el hombre es y puede ser, sólo es posible por una anticipación de la situación ideal del diálogo: por una anticipación de una sociedad justa, libre, veraz y «facedora de la verdad», única en la que el «lenguaje» como comunicación entre los hombres, deja de ser violencia.

Aunque no lo hayamos conseguido hasta ahora, aunque estemos sometidos a la experiencia traumática de múltiples fracasos, el hombre sigue hablando porque a la vez anticipa y espera una sociedad donde la verdad, la justicia y la libertad posibiliten la comunicación verdadera. Mientras tanto el diálogo humano sufre violencia y, por tanto, bulle irredento. Es, pues, en las mismas condiciones transcendentales del hombre como lenguaje, donde Habermas cree encontrar la irreprimible dialéctica hacia un consenso de la razón.

Hay en esta visión algo de muy verdadero, aunque resulta al mismo tipo utópico-idealista y, por tanto, demasiado formalista. Creo que hay que preguntar más reciamente por las **condiciones materiales** de los procesos políticos que lleven a una sociedad de más verdad, justicia y libertad y, al mismo tiempo, por las **condiciones ontológicas** de ese mismo proceso, si es que éste no ha de resultar «decisionista» (pregunta que me vuelve a acercar, por encima de Habermas, a Adorno y Horkheimer).

Dicho de otra manera, desde Kant (y Habermas sigue muy ligado a Kant) se pregunta siempre por el **deber ser**; pero para mí y para muchos otros conmigo, la pregunta del «deber ser» se frustra últimamente siempre cuando no va acompañada por la pregunta por lo **que es**, por la pregunta por la realidad o por el ser. Dicho muy provocativamente: esta visión del problema me acerca a los planteamientos del primer Zubiri y de un Heidegger demasiado desconocido en España. Las preguntas por el **deber ser** del hombre pasan por las preguntas por el ser y el poder ser, por la clásica pregunta kantiana en torno «a qué podemos esperar». La medida de nuestra alienación no viene dada sólo por la represión de la esfera de la moralidad, sino antes incluso por la represión de la pregunta por la esfera del ser y del poder ser. Incluso tiende a creer que la represión de la esfera de la moralidad tiene sus raíces en la represión de la esfera del ser y el poder ser, represión que hace posible las condiciones históricas funcionalistas y pragmatistas en que surge la moderna sociedad industrial (tanto capitalista como socialista).

Evidentemente que esto tiene que ver con lo que clásicamente se ha llamado religión, y con el pensamiento religioso. No se trata de hacer al final, como un prometedor «happy end», apolo-

gética. Pero he de reconocer que la falta de vigor contemporánea en el encaramiento teórico del problema religioso del hombre, como problema **de las raíces del ser del hombre**, me tiene profundamente insatisfecho. Esa insatisfacción, ya lo he dicho antes, no sólo me acerca a muchos temas de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, sino también a los temas clásicos de E. Bloch como pensador pariente. Con ello quiero acabar: sospecho que no todo son ganancias en los nuevos planteamientos de la Escuela Crítica de Frankfurt revalidado por J. Habermas. Hay algo profundo que me temo que se haya perdido. Para tratar de aludirlo, citaré un texto conclusivo de Adorno: «la experiencia de que el pensamiento que no se decapita a sí mismo desemboca en trascendencia, hasta llegar a la idea de la constitución de un mundo, en el que no sólo se haya abolido todo el dolor, sino en el que el irremediamente pasado pueda ser remediado» (**Negative Dialektik**, Suhrkamp, 1966, pág. 393). La razón, ciertamente, no puede andar ligeramente por los caminos del deseo. Pero nunca llega a sí misma mientras no trata de otear, para andarlos, los caminos de la esperanza. Mientras tozudamente no insiste en dar con la razón de la esperanza.