

LA *IDEOLOGÍA* Y LA ESCUELA DE FRANKFURT

Ideology and the Frankfurt School

CORNELIO ATTICUS

Fecha de recepción: 3 de abril de 2024

Fecha de aceptación: 14 de junio de 2024

Abstract: Ideology has become a capital concept in political philosophy, sociology, economics and law. Since the 1930s, the practical humanities have ceased to be understood as strictly scientific disciplines, with ideology now playing a fundamental role in them. In fact, there is increasing awareness that the word "science" and the methods of the positive sciences are used in practical disciplines to give credibility to an ideological foundation. The same statistical methods and mathematical models are used to defend opposing ideological positions. In this work we will explain where the "modern" concept of ideology comes from, what its role was in the development of the social sciences and how it evolved as rationalism and social scientism showing their deficiencies. At the end of that road is the Frankfurt School. It is the penultimate bastion of defense of socialist ideology in the West. We intend this explanation to also serve as a framework from which to explain some notes of the model that we have proposed about the functioning of ideology.

Keywords: ideology; humanities; social science; Frankfurt School; liberalism; socialism; ideology functioning model.

JEL Classification: A13; B52; D74; F51; ES3; E59; P16; L26.

Resumen: La *ideología* se ha convertido en un concepto capital en la Filosofía política, la Sociología, la Economía y el Derecho. Desde los años treinta del siglo pasado, las humanidades prácticas han dejado de entenderse como disciplinas estrictamente científicas, pasando la *ideología* a ocupar en ellas un papel fundamental. De hecho, cada vez se es más consciente de que la palabra "ciencia" y los métodos de las ciencias positivas se usan en las disciplinas prácticas para revestir de credibilidad un fundamento *ideológico*. Los mismos

métodos estadísticos y modelos matemáticos se usan para defender posiciones ideológicas opuestas. En este trabajo explicaremos de dónde viene el concepto “moderno” de *ideología*, cuál fue su tratamiento en el desarrollo de las ciencias sociales y cómo evolucionó a medida en que el racionalismo y el cientificismo social fue mostrando sus insuficiencias. Al final de ese camino está la Escuela de Frankfurt. Ella supone el penúltimo bastión de defensa de la *ideología socialista* en Occidente. Esta explicación pretendemos que sirva también de marco desde el que explicar algunas notas del modelo que hemos propuesto sobre el funcionamiento de la ideología (MFI).

Palabras clave: ideología; ciencias sociales; Escuela de Frankfurt; socialismo; liberalismo; modelo de funcionamiento de la ideología.

Clasificación JEL: A13; B52; D74; F51; E59; P16; L26.

1. Ilustración e ideología

Los hechos que sucedieron a partir del s. xvii y s.s., fueron desacreditando la pretensión ilustrada de que, por fin, la humanidad, al despertar del letargo ideológico en el que el cristianismo medieval la tenía sumida¹, alcanzaría *la paz perpetua*². Se suponía que la nueva edad de la razón iba a llevar al hombre a una edad dorada, de luz, en la que el progreso se iba concretar en una sociedad pacífica y libre, gracias al uso científico de la razón. Así, se animaba al hombre a que pensara. “¡Atrévete a pensar!”, exhortará Kant a la humanidad en su opúsculo *Qué es la Ilustración* (1784).

De esta exhortación a la humanidad se derivó la noción de *ideología* racionalista que podemos rastrear hasta la crítica a los sofistas por parte de Platón. En el diálogo *Fedro*, por ejemplo, la sofística es sinónimo de persuasión (Πεθώ) y engaño (Απατη). No obstante, la noción de *ideología* de la Ilustración tenía notas distintivas, propias de la época en la que se formulaba. Veámoslas brevemente:

¹ Puente Ojea, G., (1974).

² Kant, I., (1999).

- a) La *ideología* se refería a la relación de oposición entre *creencias* y *razón*. En consecuencia, toda *ideología*, por el hecho de ser *creencia*, era *falsa*. Por su parte, el producto de la *razón*, por venir *disciplinado por el método cartesiano*, se tendrá por *verdadero*.
- b) El producto de la *razón*, en principio, era *lógico analítico*. De manera, que tanto la *dialéctica* como la *retórica* no eran posibilidades de la *razón* para llegar a la verdad. Así, el sentido común, la analogía o el uso común del lenguaje, eran rechazados como posibilidades para la verdad. Ello daba lugar a una visión de la *verdad dogmática*³.
- c) La comprensión del ser humano racionalista era *mecanicista*⁴. De manera que, para que el hombre se comportase adecuadamente, lo único que había que hacer era eliminar de él las *creencias*, es decir, la *ideología*. Hecho esto, se comportaría según la *razón*.
- d) La Política y, en general, el resto de las disciplinas prácticas, debían ser consideradas racionalmente; es decir, al margen de las *ideologías* y las *creencias*. De esta manera, se conseguía el siguiente paralelismo: el *hombre máquina* estaría en armonía con una *sociedad máquina* y un *Estado máquina*⁵.
- e) No obstante, pese lo manifestado por los Ilustrados contra la *ideología*, todo este discurso estaba suponiendo un *nuevo marco de creencias*. Y, de hecho, el positivismo de Comte tratará la sociología como la nueva religión de la humanidad⁶.

Fijándonos un poco, todas estas notas podemos reducirlas a dos: a) La suposición de que el lenguaje lógico analítico es el que permite un uso de la *razón* más preciso en orden a descubrir la verdad; b) La noción *maquinista* del ser humano. Estas dos características están relacionadas. Piénsese que la lógica maquinista es básicamente funcional, y que cualquier tipo de relación mecánica coordina fenómenos de manera racional a través de las categorías

³ Kant, I., (1998), prólogo segunda ed.

⁴ La Mettrie, J.F., (1961), p. 12.

⁵ Kant, I., (1998), prólogo segunda ed.

⁶ Comte, A., (1971).

a priori de la razón del *espacio* y el *tiempo* (Kant). A partir de ahí, se entiende que la noción de *normalidad* sea la fundamental para entender la fisiología humana y la sociedad⁷. Cualquier problema humano y social podría solucionarse conociendo cuáles son los resortes que permiten su *funcionamiento normal*, para, así, detectar el fallo y corregirlo. De aquí vendrán las nociones tan importantes, aún hoy, de “eficiencia” y “equilibrio”.

Pues bien, nosotros nos vamos a fijar, primero, en la relación entre la lógica y los “idola” y, en segundo lugar, en el *hombre máquina* para explicar la evolución de la *ideología* desde la Ilustración a la Escuela de Frankfurt.

a) Los “idola”

El enemigo de la Ilustración y el racionalismo era la religión cristiana. De manera que la *ideología* a batir por los ilustrados era el discurso sobre el hombre y el mundo basado en la *revelación*. No puede dirigir uno sus comportamientos racionalmente, decían los ilustrados, si éste está siguiendo pautas de un Ser que no se ve. Las exhortaciones en los púlpitos, las explicaciones acerca del ser humano y el mundo en las que Dios era el protagonista, eran efectivas por el abuso del uso común del lenguaje. Esta idea encajaba perfectamente con los “idola” o prejuicios colectivos a los que se habían referido Francis Bacon y Baruch Spinoza en el s. xvii⁸. Así que, los ilustrados relacionaron la *creencia* con la *ideología* y, las dos, con el abuso del *lenguaje común*, todo lo cual, en conjunto, será rechazado como falso.

De esta manera de pensar procede la noción moderna del Estado al margen de cualquier autoridad superior a él. Si Dios es una creencia falsa de tipo ideológico, el Estado y la naturaleza de la ley queda reducida a la noción de legitimidad por la potestad. Hobbes, discípulo de Francis Bacon, matemático⁹ y para quien el

⁷ Respecto del ser humano: La Mettrie, J.F., (1961), p. 12; sobre la relación de la “normalidad” con el principio de Broussais en Sociología: Comte, A., (1971), II, p. 432.

⁸ Bacon, F., (1858), núm. 43 y 59; Spinoza, B., (1977), núms. 88-91.

⁹ Hobbes, T., (1993).

lenguaje común era objeto de confusión¹⁰, será quien promoverá esta idea. Para él, todas las discrepancias que existen en la sociedad vienen provocadas por la diferencia de opiniones¹¹, de manera que alguien racional es quien debe aplicar la regla de oro de la moral sobre todos¹², la cual, en la versión de Hobbes, supone la regla de acción política de carácter utilitarista de procurar el máximo placer, evitando el dolor¹³. Así, Hobbes atacará la noción de legitimidad política de Robert Filmer, a la vez que sustentará la noción de Estado, como instrumento de poder, en la noción racional de un doble contrato social¹⁴. Lo que hemos dicho es suficiente para entender cómo algunos autores de filosofía política muy importantes de esta época están teniendo en cuenta que son las opiniones y no la razón las que producen los conflictos entre los seres humanos. Y, en consecuencia, que debe ser la razón quien se adueñe del poder político e imponga en la sociedad la obediencia a reglas naturales de tipo racional.

A partir de aquí, importa bastante poco que sea la nación o el rey quien ejecute el programa racional sobre la sociedad. Rousseau se preocupó mucho de que la Asamblea fuera independiente de los ciudadanos. Si la voluntad del poder en Hobbes residía en el todopoderoso monarca, Rousseau la hará descansar en una Asamblea de políticos que, como no, tendrían que prescindir de las creencias, de las opiniones de las personas, para llevarlas al paraíso de la razón¹⁵.

b) *La ideología, el hombre y el Estado máquina*

Un autor muy importante de esta época en el tema de la *ideología* es Claude-Adrien Helvétius¹⁶. Para este autor, la opinión de los poderosos es la que se convierte en ley para los oprimidos. En este

¹⁰ Hobbes, T., (1979), p. 126.

¹¹ Hobbes, T., (2011), I.9.

¹² Hobbes, T., (2011), III, 26.

¹³ Hobbes, T., (1984), p. 79.

¹⁴ Hobbes, T., (2011), III, 3.

¹⁵ Rousseau, J., (1989), p. 89 y 42.

¹⁶ Helvétius, C-A., (1759).

sentido, es el egoísmo el que lleva a que se acapare el poder y se establezcan las leyes. Estas dos ideas colocan a Helvétius exactamente en la misma línea *utilitarista* de Hobbes. Para Helvétius no existe una diferencia fundamental entre los hombres y los animales. La organización social, por lo tanto, debía partir del hecho de que el ser humano es un ser sentiente, movido únicamente por obtener placer y evitar el dolor. Una buena legislación había de partir de esta verdad¹⁷, de manera que la moral, la religión o, en fin, cualquier fuente de deberes que no se apoyaran en el egoísmo, era una *ideología* con la que unos pocos ponían a su servicio a los demás.

El *liberalismo utilitarista* está anunciando lo que un poco más adelante dirá Marx de la *ideología*. Para no perder el hilo entre las ideas y los autores, tenemos que fijarnos en que Helvétius está concibiendo al ser humano bajo el principio de igualdad. Pero, fijémonos, en que lo iguala en su *animalidad*. Y, así, es que nos dice, de manera similar a Bentham, que el buen legislador habrá de promover el mayor placer para el mayor número¹⁸. En su momento, Marx sólo tendrá que elevar el óptimo: cambiar el mayor placer para el mayor número, por todo el placer para todos.

El aspecto igualitario y mecanicista del ser humano es la verdad que, para La Mettrie y Helvétius, no es discutible. Estos autores, en especial Helvétius, fueron centrales en los estudios de la escuela francesa de *L'Association des Idéologues* (s.XIX). Con mucha precisión, los "ideologues" usarán el término *ideología* en el sentido de todo aquello que es falso y que se opone a la comprensión del ser humano de forma utilitarista y mecánica.

No podemos detenernos concretamente en los estudios que llevaron a cabo sobre el ser humano quienes participaron en aquella asociación. En resumen, se pretendía conseguir evidencia empírica de cómo *ciertas ideas* provenían de la estructura orgánica del hombre y, también, de la manera en que *existían ideas* que podían cambiar la fisiología humana. Todo ello, estaba encaminado a buscar la *ideología* que llevara a los hombres a ser mucho mejor de lo que eran. La relación entre *software* y *hardware*

¹⁷ Helvétius, C-A., (1772).

¹⁸ Bentham, J., (1987), p. 28; Helvétius, C.A (1772), p. 34.

que hoy nosotros entendemos muy bien gracias a los ordenadores, es la que usan los “ideólogos” para comprender al ser humano y manipularlo. El racismo, la exaltación del superhombre que veremos en Nietzsche, la idea de que el Estado es un artefacto (mecánico)¹⁹, con el que conseguir el diseño de los individuos y la sociedad, hunde sus raíces en el cientificismo y racionalismo ilustrado utilitarista de franceses, ingleses y alemanes del s. XVII y XVIII.

2. La ideología en el Romanticismo y el Materialismo

En este apartado examinaremos cómo el racionalismo, que había nacido con la pretensión de llevar a las personas a la verdad haciéndolas despertar de la *ideología cristiana*, se va descubriendo precisamente como una *ideología*. En primer lugar, veremos cómo el avance de las ciencias va a desmentir la visión racional de la ciencia que se había propuesto por la Ilustración. Ello estará en sintonía con la insuficiencia que se constata por el romanticismo respecto de la visión racional del ser humano ilustrada. A partir de ahí, el materialismo marxista destapará a la ilustración y el romanticismo como *ideologías*.

a) Romanticismo e ideología

Por los mejores científicos mecánicos de la época se observó muy pronto que la razón mecánica no era exacta. Dos problemas mecánicos con traducción matemática son los que pusieron a los científicos ante esta nueva situación: uno, era el de calcular la velocidad del movimiento en un momento y espacio dado; dos, si lo que conocemos es el tiempo y la velocidad de movimiento, determinar el camino recorrido. La solución de los dos problemas había de hacerse por aproximación. Estos dos problemas dieron origen al descubrimiento del cálculo diferencial por Newton y Leibniz.

¹⁹ Introducción Hobbes, T., (1984).

A esta insuficiencia de la visión mecánica del mundo se añadió la que provocó la reformulación de la biología. A comienzos del s. XVIII, la biología se entendía de manera mecanicista. Ello coincidía con la idea de la *scala naturae* que Aristóteles y los autores medievales sostenían acerca del orden ontológico de la realidad. Era común la analogía mecanicista para explicar el mundo biológico; así, se decía, que la naturaleza era cómo un reloj de la que Dios era su relojero. En esta línea estaba la manera en que Charles Bonnet explicaba en el s. XVIII la biología. Pues bien, la publicación del libro de Darwin *El origen de las especies* (1859) cambió este paradigma en la biología y, con ello, la manera en que hasta entonces se entendían las ciencias. Según Darwin, la mecánica de la naturaleza biológica no era tan perfecta y, además, el principio que la regía era interno (la supervivencia del más fuerte). En consecuencia, la idea mecánica del mundo, como idea con la que exorcizar la *ideología* de la *creencia* en Dios, ya no servía por sí misma. No había una sola manera de entender las ciencias, no había un único método capaz de llevar a la razón humana por el camino de la verdad. Ahora, resultaba que el *principio del conflicto* era fundamental para dar cuenta del orden natural y, en la idea racionalista del mundo, también del hombre y su mundo.

Respecto de la noción de *ideología*, para la mentalidad *cientificista*, la consecuencia de estos avances en la ciencia era que tan *ideológica* podía ser la pretensión de estudiar al ser humano como si se tratara de una máquina, como la de adoptar el supuesto punto de vista de Dios.

Un poco antes de que Darwin diera la puntilla a la visión mecanicista de la ciencia, el romanticismo había hecho del dinamismo su problema capital. Lo mismo que los dos problemas del movimiento que hemos visto, habían abierto una brecha en la comprensión mecánica de manera exacta, la filosofía se percataba que la razón individual, social e histórica era dinámica. Para salvar a la razón había que superar este importante problema. La razón analítica ilustrada era, en definitiva, insuficiente. Es de Hegel la expresión “Die unbefriedigte Aufklärung” (La ilustración insatisfecha)²⁰. El dinamismo de la

²⁰ Hegel, G.W.F., (1952), p. 407. Sobre el sentido del término “Aufklärung” ver Horkheimer, M., y Adorno, T.W., (1947); Funke, G., (1963); Luhmann, N., (1970); Schalk, F., (1970).

razón, como espíritu, exigía explicar cómo evoluciona ésta y, al evolucionar, como alcanza las altas expectativas y esperanzas que los románticos comparten con los racionalistas ilustrados. El movimiento de la razón lo explicará Hegel a través de la dialéctica y se referirá al pueblo germánico²¹, y los que él considera grandes espíritus de la época, como los encargados de llevar a la humanidad al paraíso.

Observemos que el paso que da el romanticismo sobre el racionalismo es muy consecuente. Sigue siendo la razón la protagonista del discurso. También consideran los dos, que son ciertas naciones y unos pocos hombres los que han de llevar a los demás por el camino de la verdad. Ahora bien, aquí ya hay un cambio importante. Si los ilustrados pensaban que el “científico” era quien debería gobernar y salvar a la sociedad de la *ideología*, los románticos, en cambio, dirán que existen sociedades y personajes (poseídos por cierto espíritu racional) destinados a llevar a la humanidad al paraíso. Afirmaciones del tipo: “Tales son grandes hombres históricos, cuyas propias misiones involucran esos grandes asuntos, los cuales son la voluntad del espíritu mundial”²², son muy generales entre los autores de esta época y nos dice mucho de lo delirante de sus ideas. Ello llevará a la exaltación de personajes como Napoleón o Guillermo III de Prusia y al sentido de superioridad de algunas naciones europeas por encima del resto²³.

En todo este proceso, la noción de *ideología* iba mutando. Ya no sólo servía para señalar a la religión cristiana como falsa, ahora, cobraba fuerza como verdadera *razón política*. En el romanticismo, la noción de espíritu y voluntad daba pie a que concretas *ideas* elitistas y racistas legitimaran la opresión de ciertas *naciones* y *políticos* sobre los demás.

b) *Marxismo e ideología*

El marxismo es el que ha dado una mayor precisión a la noción de *ideología*. Para presentarlo, tenemos que tener muy presente

²¹ Hegel, G.W.F., (1981), p. 187.

²² Hegel, G.W.F., (1981), p. 30.

²³ Hegel, G.W.F., (1932), §§. 257-360.

el escenario en el que aparece. Estamos en el momento en que el nacionalismo, el colonialismo, el racismo y el imperialismo forman parte de la *ideología* de las naciones occidentales. Efectivamente, nos solemos fijar en el aspecto económico del marxismo y esto está justificado. Al fin y al cabo, es él el que explicó su posición crítica hacia el mundo usando precisamente la economía. Pero, muchas de sus afirmaciones sobre la injusticia tienen que ver también con esos otros fenómenos a los que hacemos referencia. Si adoptamos este punto de vista más amplio al económico, creemos que podemos entender mejor la importancia de la noción de *ideología* del marxismo.

En sus escritos juveniles, Marx y Engels usaron con frecuencia la palabra *ideología*. Pero, para ellos, a diferencia de los “ideólogos”, la procedencia de la *ideología* estaba en la sociedad, no en el cuerpo del hombre y, a diferencia de los nazis, las exaltaciones románticas de la nación alemana, como pueblo movido por un espíritu común destinado a dirigir al mundo, no eran más que un misticismo. Marx y Engels quieren explicar muy concretamente cuál es el mecanismo de lo que consideran la injusticia material a la vez que la propensión humana a aceptar un estado injusto. Fijémonos que la *ideología*, por lo tanto, forma parte de la explicación económica. Enlazar estas dos ideas es la matriz de su pensamiento: la estructura del poder político deriva directamente de la propiedad de los medios de producción, de manera que, ese mismo poder es el que, a través de la *ideología*, apacigua a los seres humanos para que soporten situaciones injustas. Si se consigue mostrar claramente la estafa, es decir, el engaño con que se produce la apropiación, entonces, las personas caerán en la cuenta y, lógicamente, reaccionarán. De ahí, que la pretensión de la *teoría del valor-trabajo* sea la de mostrar el mecanismo de la apropiación a través de la estafa.

No obstante, se suele perder en las explicaciones sobre el marxismo la siguiente particularidad de su noción de *ideología*: el *automatismo*. Efectivamente, muchos textos de Marx culpabilizan a la clase social burguesa de la situación de explotación de la clase trabajadora. Pero, fijémonos en lo siguiente, para Marx, la situación del capitalista es, has cierto punto, *involuntaria*. La propia mecánica a la que conduce la necesidad de incrementar los medios de capital,

a la que es empujado por el propio sistema, le lleva a ir despojando al obrero de su salario justo. En esa dinámica, el capitalista vería cómo el propio sistema en el que colabora acabaría por colapsar²⁴. Marx llamará a esta dinámica “pecado original” de la economía²⁵. La importancia de esta idea está en que da a entender que las estructuras sociales promueven ideas, de las que nadie es responsable en última instancia, que acaban arrastrando a la sociedad por caminos insospechados y, hasta cierto punto, inevitables.

La importancia de la tesis marxista sobre la *ideología* está en que aprovecha todo aquello que venía promoviéndose desde la ilustración. Por un lado, se presentaba al mundo con una tesis científica que, pretendidamente, demostraba la injusticia que se derivaba de la propiedad de los medios de producción. Además, conseguía dar una explicación mecánica del proceso, el cual, tenía como horizonte el colapso. Por otro, si la propiedad y la libertad, había servido a los liberales para emancipar la sociedad del poder del soberano, Marx demostraba ahora que el poder económico y el político, de naturaleza liberal y romántica, estaban haciendo exactamente lo mismo que el monarca medieval. De manera que, si Dios había servido de coartada a los monarcas absolutos para imponerse sobre sus súbditos, los derechos absolutos de libertad y propiedad habían llevado a que otra clase de hombres (los burgueses) se hicieran dueños del poder político para hacer, según Marx, más o menos lo mismo que hacían antes los monarcas. Así, para formarse como *ideología*, al valor de la libertad y propiedad individual absoluta, el marxismo opondrá el valor de la solidaridad. O, si se quiere, frente al indiferentismo liberal y el elitismo romántico, el socialismo abogará por el colectivismo social.

Todas las *ideologías* a que dio lugar la “modernidad”, efectivamente, coincidían en una sola cosa: *tratar al ser humano como un animal*. Al abandonarse la igualdad de los seres humanos como hijos de Dios, sólo se les pudo igualar como animales. Y, así, por ejemplo, el *liberalismo* afirmará que el mejor entre los hombres es aquél que vencía en la competencia social y, para ello, usará como

²⁴ Marx, C., (1934), pp. 645.

²⁵ Marx, C., (1934), p. 750.

fuente de autoridad el darwinismo biológico²⁶. El romanticismo, por su parte, legitimará el racismo y el colonialismo refiriéndose a ciertos hombres y pueblos como encarnación perfecta del espíritu de la razón. El nazismo, por su parte, defenderá que el mejor de los hombres es el que físicamente esté mejor constituido y, así, usará como argumentos de autoridad el genetismo biológico²⁷. Para terminar, el socialismo propondrá que el mejor de los hombres vendrá después de que haya sido educado por el Estado²⁸. En todos los casos, como decimos, el ser humano es un animal *depredador, seleccionable o domesticable*. El resto de *ideologías* que hoy podamos identificar son o una de éstas o una mixtura de las tres.

En todo caso, el resultado de la ilustración, a través del panorama de las *ideologías* a que ha dado lugar, en lo que se ha llamado el paradigma del “modernismo”, es, exactamente, el que vaticinaba San Pio XX en su Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* en 1907.

3. La ideología y la Escuela de Frankfurt

El marxismo ofreció el modelo fundamental para entender la mecánica de la *ideología* en la modernidad. De hecho, él mismo pudo ser interpretado como falacia gracias a su propio descubrimiento. La caída del muro de Berlín (1989), la pobreza, opresión y engaño al que llevaba el socialismo allí donde se aplicaba, hacía evidente para cualquiera que aquello era otra *ideología* de la que, precisamente, algunos podían echar mano para alcanzar el poder político y someter a los demás.

Después de la Segunda Guerra mundial, ni siquiera la historia contada por los vencedores (entre ellos la Unión Soviética), pudo ocultar el hecho de que el comunismo había matado más personas de hambre y por sus ideas que ninguna otra *ideología* en la historia.

²⁶ Spencer, H., (1966), pp. 222.

²⁷ Se dirá que sólo hay tres niveles de individuación: la célula, el individuo y el Estado: Heackel, E., (1907), cap.VII. También, Tenon, Y,m y Helman, S., (1973); Gobi-neau, A. (2016); Rüthers, B., (2016).

²⁸ Mises, L., (2009), p. 405.

Pero fijémonos en el siguiente hecho. Pese a toda la literatura que explica ya el alcance de la matanza comunista e, incluso, la resolución del Parlamento Europeo de 19 de septiembre de 2019, en la que se equipara el nacional socialismo y el comunismo, el socialismo no reniega de su pasado. En la votación del Parlamento Europeo a la que nos referimos, hubo sesenta y seis votos en contra. Los emitió el Grupo socialista (en el que está el PSOE) que, además, intentó sacar una resolución distinta, en la que no se mencionase al comunismo y sus crímenes.

Esta impostura del socialismo europeo viene avalada por toda una serie de supuestos intelectuales que, aprovechando sus puestos en las universidades, reelaboraron las *ideas del socialismo* para que éste pudiera mutar *ideológicamente* y sobrevivir a sus propias consecuencias históricas. Respecto al tema de la *ideología* que nos ocupa, es fundamental la labor que se llevó a cabo desde la Escuela de Frankfurt.

a) *La Escuela de Frankfurt y la ideología*

En 1923 Carl Grünberg había fundado el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt²⁹. Entorno a este instituto y la figura de Max Horkheimer, más o menos en 1930, se agruparán una serie de intelectuales. A todos ellos se les cataloga con el nombre de Escuela de Frankfurt. Es muy importante entender la historia de esta Escuela a medida que se van destapando los problemas del socialismo. Si en un principio, la crisis del 1923 en Alemania y la de 1929 en todo el mundo, les daba alas para criticar abiertamente al capitalismo³⁰, después de la Segunda Guerra mundial y ante la evidencia, a medida que pasaba el tiempo, cada vez más apabullante de la pobreza y crímenes en los países comunistas, fueron mutando sus

²⁹ Carl Grünberg era un historiador marxista del obrerismo. Dirigirá la revista *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, en la cual se difundían trabajos acerca del movimiento obrero.

³⁰ Horkheimer dirá, en la colección de artículos que publicó en la revista *Zeitschrift für Sozialforschung* entre 1932 y 1941, que la *teoría social crítica* actualizaba la crítica de la economía política de Marx. Estos artículos están recogidos en Horkheimer, M., (1968).

argumentos para, como hemos dicho, que el socialismo sobreviviera como *ideología* bajo otro paraguas argumentativo.

Para todos los autores de esta Escuela la razón dialéctica será el método con el que examinar las disciplinas sociales. En esto se mantenían fieles a Hegel y a Marx. Pero, fijémonos bien en lo siguiente: no proponían un modelo de sociedad perfecto que sirviera de orientación. Advertimos sobre esta idea, porque, como veremos, en realidad, sí que sostendrán un modelo de sociedad perfecta (la comunista).

Ahora bien, la consecuencia más inmediata de semejante afirmación fue la de que ellos, como sus padres intelectuales marxistas, iban a desenmascarar a la sociedad del dominio de la *ideología*. Así, definirán su trabajo como *des-ideologizador*. Es decir, según lo que ellos dicen, su *teoría crítica* conseguirá instaurar, por fin, una sociedad libre y humana³¹.

Según su *teoría crítica*, podían decir que estaba mal, pero no proponer nada bueno de antemano. Estas ideas estaban traduciendo la experiencia histórica inmediata al definir la *ideología*. En efecto, la experiencia hitleriana y la dictadura de Stalin no dejaba margen a la primera generación de autores de la Escuela de Frankfurt para proponer supuestos mundos perfectos³².

Estas ideas sobre el método, en principio, coinciden con la propuesta que en 1934 hizo el liberal Karl Popper acerca del *falsacionismo*³³. Así que, con facilidad, su método podía pasar por neutral. No obstante, como se suele decir, el demonio estaba en el detalle. Sin decir qué sociedad es la mejor, la proponían de manera oblicua, criticando la sociedad que consideraban enemiga de sus ideas. Y, así, el tipo de sociedad que la Escuela de Frankfurt sometía a examen era una muy concreta. Su negatividad crítica tenía un objetivo muy preciso; a saber, la *sociedad capitalista burguesa*. Y es precisamente en este punto donde descubren su estrategia. Su *teoría crítica* es el medio con el que, usando la clase de argumentos que sean —no sólo económicos—, destruir la sociedad capitalista. Los auto-

³¹ Horkheimer, M., (1968), pp. 54-55.

³² Horkheimer, M., y Adorno, T., (1947).

³³ Popper, K., (1962); referenciado por Adorno, T., (1962); Habermas, J., (1963), pp. 473.

res de la Escuela de Frankfurt dirán cosas como la de que el análisis de la sociedad capitalista da como resultado el *uso instrumental de la razón* sobre la naturaleza, con la consecuencia de su destrucción y la del ser humano. Esta serie de juicios, y otros parecidos, apuntan críticamente hacia cualquier *valor* que pueda servir para erosionar el capitalismo. Es en este pensamiento donde se van a venir a fundamentar los deseos de las minorías para que sean traducidos como derechos, la ideología ecologista, animalista, etc.

Lo fundamental de la *teoría crítica* es que estará dispuesta a dar voz y pábulo a cualquier opinión o deseo que en un momento dado sirva para atacar la mentalidad mayoritaria. Si la *ideología*, dicen estos autores, es falsa por sí misma, la *teoría crítica* dará voz a cualquier opinión que se oponga a ella. A poco que se piense, evidentemente, estas ideas no son más que una impostura. Ni una *ideología* por el hecho de serlo tiene que estar alejada de la verdad, ni tampoco está acertada cualquier posición que un hombre pueda adoptar en la vida. Mirada la *teoría crítica* con las lentes de la tradición marxista a la que obedece, en un principio, puede parecer que ha abandonado la pretensión marxista de querer ser la *ideología* liberadora de las masas oprimidas. De hecho, los autores de la Escuela de Frankfurt dan por sentado que, la inmensa mayoría de las personas en las sociedades capitalistas, se encuentran cómodas. A ningún autor de la Escuela de Frankfurt se le ocurriría hacer un llamamiento a la masa trabajadora para que se revele contra el sistema. En este sentido, dan por perdida la batalla de las masas en el terreno de la economía. Ahora bien, al dar cabida a cualquier supuesto valor minoritario que pueda dañar el capitalismo, y tratarlo como una verdad y, por lo tanto, como un posible derecho, lo que acaban defendiendo es la *ideología del relativismo*. De esta manera, la fuerza de los hechos a provocado que en los autores de la Escuela de Frankfurt sólo puedan sustentar el marxismo en su radical inmoralidad.

Son muchos los autores que se catalogan bajo el nombre de la Escuela de Frankfurt (Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Oskar Negt, Axel Honneth, Erich Fromm, etc.). Incluso, por los años en que van apareciendo y los distintos problemas de cada época, se habla de una primera, segunda y hasta tercera corriente de esta Escuela. Nosotros nos vamos a afijar en los tres que consideramos

más importantes: Max Horkheimer, Theodor Adorno y Jürgen Habermas. Los dos primeros son los iniciadores de la Escuela y los que sientan los cimientos de la *teoría crítica*. Habermas estaría dentro de lo que sería la segunda generación de autores. Su importancia reside en la evolución de su pensamiento a lo que sería una supuesta *propuesta positiva ética* que complementaría la *teoría crítica*. Axel Honneth, discípulo de Habermas, pertenecería a la tercera generación de autores de esta Escuela. No obstante, éste último autor y el resto a los que no haremos referencia tan directa, creemos que son tangenciales para entender lo fundamental de la Escuela de Frankfurt.

b) *Algunos precursores a tener en cuenta a la hora de estudiar la Escuela de Frankfurt*

Los autores de la Escuela de Frankfurt desarrollan su principal actividad intelectual alrededor de la sociología. Para ellos, la sociedad es una *totalidad* —ya veremos qué entienden por esto—, que puede ser estudiada como tal. De manera que, los autores más importantes que les sirven de referencia son los que han considerado que la *ideología* tiene su origen en la sociedad. Algunos de estos autores ya los hemos visto a medida que hemos ido desarrollando este artículo, de manera que en este apartado sólo nos vamos a fijar en aquellos a los que no hayamos hecho mención. Al hacerlo, haremos hincapié en la crítica que les dedica la Escuela de Frankfurt. Hecho esto, podremos presentar cuales son las fuentes de autoridad y las ideas claves de esta Escuela.

Max Weber es la primera referencia de autoridad para la Escuela de Frankfurt³⁴. Este autor había tratado la *ideología* capitalista de manera positiva. Su idea de que el protestantismo de corte calvinista era la causa que explicaba la aparición del capitalismo³⁵, daba a entender que una *ideología religiosa* podía tener resultados positivos para la prosperidad social. A partir de esta afirmación, a Max Weber se le harán dos críticas fundamentalmente. La primera es

³⁴ Sobre su importancia: Adorno, T., (1972).

³⁵ Weber, M., (2000).

bastante obvia, la de tratar como positiva la sociedad capitalista. Más bien, para los autores de la Escuela de Frankfurt, que el cristianismo se vincule con el desarrollo capitalista de la sociedad, lo que hace es hablar mal del cristianismo como *ideología*. La segunda es mucho más interesante. Max Weber no creía que pudiera tratarse la sociedad como un *todo*, prefiriendo un examen tipológico de la misma³⁶. De seguirse la metodología tipológica de Max Weber al aplicar la *teoría crítica*, a lo más que se podía llegar era a despejar el engaño de la *ideología* por sectores sociales. Esto no satisface a los autores de la Escuela de Frankfurt. Ellos, como los marxistas en los que se inspiran, quieren que sea la sociedad en su *totalidad* la que se transforme. En consecuencia, la *ideología* hay que entenderla con toda la generalidad y amplitud con la que afecta a la sociedad como un *todo*. En consecuencia, el método crítico se dirigirá a *levantar el velo* general de la *ideología* sobre la sociedad para que ésta pueda caminar hacia la *verdad*.

Otro autor importante que podemos citar como punto de partida de la Escuela de Frankfurt es Wilfredo Pareto³⁷. Este autor dice algo fundamental; indica que las *creencias* humanas proceden del *juego político*. Por lo tanto, la *ideología* tendría que ver más con la *eficacia política* que con la *verdad*. Ello llevo al autor a sospechar de manera general de la política. Respecto al socialismo, Pareto sostendrá la idea de que sus apelaciones al humanismo son una táctica para hacerse con el poder³⁸. Los autores de la Escuela de Frankfurt rechazarán las ideas de Pareto con argumentos viscerales. De hecho, los argumentos de su crítica a Pareto, podrían dirigirse contra ellos perfectamente. Veamos los reparos que oponen a la noción de *ideología* de Pareto.

Criticarán a Pareto por su *relativismo axiológico* y *escepticismo político* (lo que lleva a Pareto hasta la estela libertaria) y, en consecuencia, por llegar a una noción de *cultura* sustentada en la *ideología*³⁹. Pero, si, como hemos visto, los autores de la Escuela de Frankfurt obvian en sus juicios críticos cualquier posición ética o

³⁶ Weber, M., (2018), Adorno, T., (1972), p. 194.

³⁷ Pareto, W., (1920); Horkheimer, M., (1962), p. 62.

³⁸ Pareto, W., (1926).

³⁹ Horkheimer, M., (1962), pp. 61-62; Adorno, T., (1972), p. 154-195.

filosófica previa, y si, como ellos dicen, la *teoría crítica* no presupone ninguna idea de sociedad buena, es evidente que Pareto está mucho más cerca que sus críticos de llegar a definir la *ideología* y que el postulado de la *teoría crítica* (de no presuponer ningún tipo de sociedad perfecta) es en realidad una *falacia en el método* para, tácticamente, sostener la bondad de la *ideología socialista*.

Pasemos a Max Scheler⁴⁰. Para Max Scheler la *ideología* son inclinaciones profundas del individuo procedentes de la *clase*. Explicar qué entiende Scheler por valores, la manera en que las emociones y la simpatía en concreto afectan a su formación, las implicaciones de todo ello a la hora de entender la sociedad, nos ocuparía demasiado espacio. Sépase por el lector, por lo tanto, que la afirmación con la que hemos simplificado el pensamiento de Scheler respecto de la *ideología* tiene la única función de indicar cuál es la crítica que le dirigirá la Escuela de Frankfurt. Pues bien, esta Escuela se opondrá a las ideas de Scheler por dos razones: por ser ahistórica y relativista⁴¹. En cuanto a la ahistoricidad de la propuesta de Max Scheler es, hasta cierto punto, errónea. Si se considera, como así lo hace Max Scheler, que la sociedad presente deriva de la pasada, al analizar los valores e *ideología* de una sociedad, de alguna forma se está teniendo en cuenta su pasado. Por lo que concierne a la crítica de *relativismo* es, hasta cierto punto, cierta. Pese al esfuerzo de Max Scheler por llegar a una tipología de las *ideologías* —lo que no es más que una derivada del mismo intento con los *valores*—, la fundamentación filosófica de la objetividad de los valores (tratando como estamos de la *ideología*, piénsese en el *valor de la verdad*), no podía fructificar al faltarle en el sistema la *revelación* como fuente de *información axiológica*. Pero, el rechazo por parte de los autores de la Escuela de Frankfurt es por un prejuicio. Lo entenderemos muy fácilmente al saber que Max Scheler da una importancia capital a los valores religiosos en el rango de jerarquía valorativa⁴² y que, para este autor, el socialismo es producto del resentimiento y la envidia⁴³. Por último, como en

⁴⁰ Scheler, M., (1926); Horkheimer, M., (1930), pp. 33-56 y (1962), p. 52.

⁴¹ Horkheimer, M., (1930), pp. 33.

⁴² Scheler, M., (2000).

⁴³ Scheler, M., (1993).

el caso de Pareto, la crítica de relativismo puede volverse contra la Escuela de Frankfurt cuando su *teoría crítica* es, según lo que dicen, sólo *dialéctico negativa*.

Freud será otro autor que influirá muy decisivamente en el pensamiento, sobre todo de Herbert Marcuse. No nos vamos a ocupar de este autor porque, sencillamente, lo único que aporta es radicalidad a las ideas de Horkheimer y Adorno. No obstante, aquí dejaremos muestra de lo peculiar de su noción de *ideología*, precisamente, porque usa de referencia principal a Freud, lo que le coloca en línea con la corriente de los “ideologues” de la ilustración —que ya hemos visto. Pues bien, para Marcuse la historia y la sociedad pueden estudiarse a través de la constante represión de los instintos. La liberación, la *verdad*, provendrá precisamente de eliminar toda la *ideología* que fomenta dicha represión⁴⁴. A partir de ahí, ya podemos entender la razón de que la Escuela de Frankfurt sea, entre otras cosas, fuente de autoridad para las *ideologías de género y animalista*.

Por último, otro autor importante será A. K. Mannheim. Es el creador del concepto de *ideología total*⁴⁵. Hay características de su pensamiento que a los autores de la Escuela de Frankfurt no les gusta. Para este sociólogo, la *ideología* provendría de la posición vital en la que se encuentra en pensamiento humano. De lo cual, Mannheim deriva la consecuencia (contra Marx), de que no son los cambios estructurales de la sociedad lo que importa para llevar a la sociedad a la *verdad* y eliminar la *ideología*. De manera que no es la revolución, sino la *reforma*, el camino más adecuado. Adorno criticará las ideas de Mannheim por su falta de articulación con la realidad⁴⁶.

A través de los autores que hemos visto hasta aquí, ya podemos presentar lo fundamental de la Escuela de Frankfurt. Rechazará la *cultura del esfuerzo* (Weber), la *religión* y la *moral* (Weber y Scheler) y el *juicio negativo sobre el socialismo* (Pareto y Scheler). A la vez, estarán dispuestos a conservar: la *negatividad* como forma de pensar (Hegel), la *crítica al capitalismo* (Marx) y la consideración de la

⁴⁴ Marcuse, H., (1955).

⁴⁵ Mannheim, K., (1966), p. 66.

⁴⁶ Adorno, T., (1955), p. 226.

ideología capitalista como enfermedad social (Freud). En conclusión, *el socialismo será la medicina que curará a la sociedad capitalista de su enfermedad ideológica*.

Pasemos, ahora, a examinar, más concretamente, a los tres autores más influyentes de la Escuela de Frankfurt.

c) *Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*

Ya sabemos a qué queda reducida la Escuela de Frankfurt. En este apartado expondremos el pensamiento de Theodor Adorno y Horkheimer acerca de la *ideología socialista*. Intentaremos presentar sus ideas de manera que podamos cumplir dos objetivos: uno, será el de introducir la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas, que veremos a continuación; dos, el de que nuestra explicación siga nuestro modelo de funcionamiento de la ideología que hemos explicado en otro lugar⁴⁷. Podemos alcanzar los dos objetivos desarrollando las ideas de Horkheimer y Adorno sobre la *ideología* de la sociedad capitalista si, a la vez, indicamos la crítica que suscitarían sus argumentos en la *ideología liberal* rival. Así que, en cada característica mostraremos: primero, el pensamiento de Adorno y Horkheimer; segundo, la crítica liberal.

Son cinco las notas en las que puede resumirse la nueva puesta en escena de la *ideología socialista* por parte de Horkheimer y Adorno:

- a) La ideología no es autónoma respecto del proceso social: La característica diferenciadora de la *ideología* de la sociedad capitalista, frente a otras *ideologías* que podemos observar en el pasado, es que hace que el *individuo* sea parte integrante del tejido social. Ello quiere decir, que la *ideología* no manifiesta ningún tipo de autonomía respecto de su realización concreta. Según Horkheimer esta clase de autonomía sería buena y sí que podemos observarla en el pasado⁴⁸.

⁴⁷ Atticus, C., (2024).

⁴⁸ Horkheimer, M., (1969), pp. 253-254.

Los autores de la Escuela de Frankfurt sacaran mucho provecho de la noción de la *sociedad capitalista de masas*. La estrategia del comercio es conseguir llegar al máximo posible de consumidores. Así, las acciones empresariales buscan sintonizar con los necesidades y gustos más comunes de las personas. La misma razón de mercado es la que encontramos en la democracia. Las propuestas políticas procuran que sean votadas satisfacer a la mayor cantidad de población posible. En esta clase de sociedad, los individuos son tratados siempre como consumidores. Consumen productos lo mismo que propuestas políticas. Es en este sentido que los autores de la Escuela de Frankfurt dicen que el individuo carece de autonomía respecto de los conceptos espirituales. La *ideología*, como razón de la mayoría, sería la que informaría el espíritu de los individuos en la sociedad capitalista. Y esto, señalan los autores de la Escuela de Frankfurt, es algo a corregir.

Estas ideas las tratan los liberales justamente de forma inversa. Efectivamente, a los liberales les importa el ascenso del “hombre masa”, pero, contra la mentalidad socialista, porque ello puede dar paso a la tiranía del Estado sobre el ser humano⁴⁹.

También, a los autores de la Escuela de Frankfurt se les puede aplicar perfectamente la crítica de arrogancia que contra el elitismo intelectual colectivista haría Hayek⁵⁰. Son ellos, diría Hayek, los pocos sabios, los gnósticos de nuestra época, los autores de esta Escuela de Frankfurt, los que, como elegidos, tienen un conocimiento especial de la realidad que los demás, pobres mortales, no alcanzamos a entender⁵¹.

Para los liberales, la Escuela de Frankfurt obviaría algo fundamental, a saber, que si los individuos se disuelven en sus diferencias⁵², es porque quieren. La libertad da lugar a *órdenes espontáneos* en la sociedad, diría Hayek⁵³, que son, preci-

⁴⁹ Ortega y Gasset, J., (1930), pp. 52 y 183.

⁵⁰ Hayek, F., (2010), p. 53.

⁵¹ El elitismo no es ajeno al liberalismo: Mises, L., (2009), p. 84; (2015), pp. 181-182.

⁵² Horkheimer, M., (1969), p. 155.

⁵³ Hayek, F., (2007), p. 99.

samente, los que los individuos deciden darse a sí mismos como colectivo. En este sentido, el peligro de la *ideología* estaría en querer cambiar el producto real de las acciones de los individuos, por la idea racional que tuviera *un elegido*.

- b) La ideología es engaño: No existen unos contenidos propios de la *ideología* como tal. La *ideología* capitalista usará de cualquier elemento con tal de ocultar la *verdad*. Esta característica de la *ideología* se manifestará en la *distracción táctica* de las personas hacia el consumo. A medida que el hombre es absorbido por una acción consumista, menos sentido crítico tendrá *respecto de su entorno social*⁵⁴.

Esta característica se deriva de la anterior. Pone el acento en la intencionalidad de la *acción ideológica* a la que se refería el marxismo (recordar que esta idea hay que entenderla a la vez del *automatismo* que Marx ve en la dinámica del capital). Los dueños de los medios de producción, unidos a los políticos, actuarían intencionadamente en su *táctica* de dominación. Ello enlaza con dos ideas que podemos encontrar en *El Capital* de Marx. Una es la *vigilancia*⁵⁵. La estrategia del capital y los políticos se diseñaría atendiendo a la vigilancia constante sobre los gustos y preferencias de los ciudadanos. La segunda idea, consecuente con la de la *vigilancia*, intentaría distraer a los individuos de su razón crítica. Un enorme *parque de atracciones* social sería el que mantendría a las personas despistadas de su estado de servidumbre.

Pues bien, para los liberales, efectivamente, pueden existir acciones estratégicas del tipo que indican los marxistas⁵⁶. Pero, ello es corregible desde el momento en que el mercado político se divide y se llena de contrapesos⁵⁷. Que la política use la *ideología* como un medio de suscitar afectos, y que los empresarios utilicen el marketing y la publicidad para llevar

⁵⁴ Adorno, T., (1972), pp. 201.

⁵⁵ Ver Marx, K., (1934), p. 443. Esta es una idea que en la "modernidad" aparece con Bentham. Su idea del *Panóptico* considera que vigilando y educando al reo se le puede reinsertar en la sociedad. Estas ideas se han extendido hasta el punto de convertirse en un lugar común; por ejemplo, Foucault, M., (2018) o Zuboff, S., (2020).

⁵⁶ Hayek, F., (2014), p. 16.

⁵⁷ Tocqueville, A., (2017) T. I, p. 322.

sus productos al mercado, está muy lejos de suponer que los destinatarios de las propuestas, los productos y los servicios, no sean críticos. De hecho, los liberales dirán que en el *mercado se paga todo*. Justamente es en el *mercado* donde, efectivamente, podrás engañar una vez, pero no siempre y a todo el mundo. De manera que el peligro de la democracia está en entenderla como un sistema de poder ilimitado⁵⁸. El socialismo, lo mismo que, destruyendo el mercado, lleva a las sociedades a la pobreza, elimina la separación de poderes para perpetuar el *engaño político en el tiempo*.

- c) Domesticación: Para Adorno los *medios de comunicación* sirven para adiestrar a la sociedad en el conformismo⁵⁹.

Los medios de comunicación desempeñarían en las sociedades capitalistas el cometido que Marx atribuía a los pulpitos. Si el marxismo se refería a la religión cristiana como el opio del pueblo, los autores de la Escuela de Frankfurt atribuirán el papel adormecedor de la conciencia a los mensajes que se emiten desde los medios de comunicación.

Horkheimer insistirá mucho en la idea de que los grupos mediáticos influyen en la familia y la sociedad, hasta el punto de que ningún grupo e individuo queda al margen de la influencia de la *ideología*. Si antes, dice Horkheimer, la familia o los distintos grupos intermedios de la sociedad, podían servir como diques de contención frente a la *ideología dominante*⁶⁰, ahora, se impone un *minetismo* que impide apreciar la singularidad de la persona⁶¹.

A este análisis se oponen los liberales argumentando que se vuelve a obviar la libertad. Allí donde está garantizada la libertad personal y la propiedad privada, cualquiera puede promover un medio de comunicación a través del cual promover sus ideas. De manera, que es la sociedad capitalista libre la que, justamente, impide la *uniformidad propagandística*

⁵⁸ Hayek, F., 2(2007), pp. 195.

⁵⁹ Horkheimer, M., (1969), p. 151; Adorno, T., (1972), p. 203.

⁶⁰ Con lo cual, parece desmentir a Marx, aunque acaba diciendo lo mismo que él respecto de la familia y el Estado: Marx, K., (1980), p. 57.

⁶¹ Horkheimer, M., (1969), pp. 151-152.

de la información de la que han sido maestros los comunistas, los nacionalsocialistas y socialistas. Es una tergiversación de la verdad dar por sentado que todos los medios de comunicación en una sociedad plural transmiten los mismos mensajes ideológicos. Por último, uno es muy dueño de apagar la televisión o no sumarse a las redes sociales.

- d) Ideas matrices: La idea matriz que domina la *ideología* capitalista es la de *progreso*⁶². Naturalmente, los autores de la Escuela de Frankfurt saben que este término fue empleado por Marx. Así que tienen que delimitar bien a qué clase de progreso se están refiriendo en su crítica.

En este punto, vamos a adelantar una idea de Habermas porque es lo más ilustrativa. En tres líneas distingue entre el “progreso” capitalista y socialista así: “la liberación del hambre y del agobio del trabajo no convergen necesariamente con la liberación de la servidumbre y la opresión”⁶³. Efectivamente, los autores de la Escuela de Frankfurt dan por perdida la guerra contra la *libertad* en el campo de la economía; en ese párrafo, nos está diciendo Habermas que se puede seguir siendo un siervo, aunque se sea materialmente feliz. En distintas ocasiones, la Escuela de Frankfurt pone en entredicho la bondad de la ciencia y la técnica⁶⁴.

Esta idea de la Escuela de Frankfurt tiene una derivada de lo más inquietante para los liberales. El resultado más notable del capitalismo es el desarrollo que promueve de la ciencia y la técnica. En efecto, la necesidad de satisfacer las necesidades de los seres humanos es el motor que mueve la búsqueda de más y mejores soluciones y, de esa promoción, se encarga el mercado al recompensar los mejores esfuerzos. En este sentido, el socialismo es para los liberales un atavismo⁶⁵.

- e) Eliminación del enemigo: Según Horkheimer, la *ideología* capitalista tendría como enemigos a aquellos fenómenos que, efectivamente, pueden suponerle un obstáculo; a saber:

⁶² Horkheimer, M., (1969), p. 160.

⁶³ Habermas, J., (1968), p. 46.

⁶⁴ Horkheimer, M., (1969), p. 160; Adorno, T., (1972), p. 204; Habermas, J., (1968), pp. 46.

⁶⁵ Hayek, F., 3 (2007), pp. 81.

a) La religión y la moral; b) El uso especulativo y crítico de la razón; c) La eliminación de todo aquello que pueda llevar a los individuos a preguntarse seriamente sobre el destino y sentido de la vida. Dice Horkheimer que, de esta manera, se llega a hacer de la *utilidad* el evangelio de la sociedad⁶⁶.

Para los liberales, que se apele a la moralidad y a la religión por los hijos de la *ideología* del marxismo para arremeter contra la sociedad capitalista es una hipocresía. Hay que recordar que Hegel es el primer filósofo de la “modernidad” que, teniendo intenciones sistemáticas totales en su pensamiento, elimina directamente el estudio de la moral y lo sustituye íntegramente por la Filosofía del Derecho. Y, en una lógica aún más destructiva, está Marx —para quien la ley y la moral son producto de la *ideología* que domina los medios de producción.

En definitiva, para los liberales, la Escuela de Frankfurt habría cambiado la etiqueta al producto *ideológico socialista*, a consecuencia de los desastres que produjo en el s. XX, para, de esta manera, seguir sosteniendo la lucha contra su *ideología* rival: la *capitalista burguesa*.

d) Jürgen Habermas

Será importante que el lector tenga muy presente el *debate ideológico* que hemos intentado reflejar en el apartado anterior, entre las opiniones de Horkheimer y Adorno, por un lado, y algunos autores de corte liberal, por otro. Se verá así, de manera práctica, la poca sustancia y contenido de los resultados de la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas.

Al leer a Habermas hay que tener muy presente dos tácticas que este autor usa para pasar por profundo siendo, simplemente, oscuro y confuso. La primera táctica se refiere a la dispersión de referencias. Habermas entremezcla principios e ideas de disciplinas muy distintas, entre otras: psicoanálisis, sociología, epistemología, teoría del lenguaje y teoría del derecho. Ello hace que los

⁶⁶ Horkheimer, M., (1969), p. 152.

especialistas que lean su obra no puedan criticarla con seguridad. Aunque perciban que, por ejemplo, lo que dice acerca de los fundamentos de la ley puede ser erróneo, es fácil que sientan que se están perdiendo algo habida cuenta de las referencias interdisciplinarias que usa Habermas. La segunda táctica consiste en usar términos y expresiones difíciles de entender. Y, además, hacerlo justamente al referirse a las distintas materias que usa de referencia. Estos son algunos: “deslindes contra la pretensión de exclusividad de las ciencias experimentales nomológicas”, “idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva”, “tendencia objetivista de un funcionalismo sistémico autonomizado”, “consecuencias relativistas que se siguen de una metacrítica del conocimiento”, etc. Advertidos de todos estos *trucos*, podemos ir a la raíz del pensamiento de Habermas sin ninguna dificultad. Consiste en criticar el capitalismo y la sociedad del bienestar como una *ideología* de la que se puede salir “dialogando”. El supuesto “diálogo” será el caballo de Troya que Habermas usará para la introducción del socialismo.

Siguiendo a Marcuse⁶⁷, Habermas convierte en problema la garantía de bienestar social que supone el capitalismo. La astucia *ideológica del capitalismo* está, dice Habermas, en que promueve una mayor intervención del Estado justamente para garantizarse una mayor lealtad de las masas⁶⁸. De esta manera, sigue Habermas, el capitalismo ha convertido al Estado en su cómplice. Pues, el Estado actuará siempre evitando aquellas circunstancias que puedan provocar en las masas una reacción contra el sistema. De esta manera, se lamenta Habermas, la política ha dejado de proponer fines positivos y se ha orientado a la solución de los problemas de la subsistencia capitalista. Bajo este influjo de la *ideología capitalista*, en esta clase de sociedades, el ser humano sólo usa la razón de forma técnica, convirtiéndose (esta expresión de Marcuse ha hecho fortuna) en un ser “unidimensional”⁶⁹.

Habermas echa de menos aquella época en la que las masas populares eran movidas por la *ideología* socialista. Se lamenta del hecho de que el capitalismo haya conseguido lo que él llama la

⁶⁷ Marcuse, H., (1970), p. 138.

⁶⁸ Habermas, J., (1968), pp. 66.

⁶⁹ Marcuse, H., (1968).

*despolitización de la masa popular*⁷⁰. Para Habermas, la despolitización de las clases populares no proviene del hecho de que las personas sepan analizar su entorno y que sientan y observen que viven mejor hoy de cómo se vivía y aún se vive en los países comunistas. No, para Habermas, si las personas no piensan en clave socialista, es que están abducidas; vamos, que no saben lo que les conviene. Y, ahora viene el disparate. Fijémonos en el argumento que usa Habermas para decir que las personas son lerdas por haberse despolitizado —perdone el lector la expresión, pero es la sensación que transmite Habermas. Dirá que, precisamente, piensan así, de manera despolitizada, porque el progreso técnico y científico ha llevado a una situación general de crecimiento económico y de bienestar individual que les incapacita para el juicio crítico. Es decir, en sentido contrario, que deberíamos agradecer al comunismo la pobreza y las matanzas porque, en esa sociedad, seríamos muy libres y racionales.

A partir de aquí, Habermas critica la tecnocracia como forma de gobernar en tanto que se dedica, según él, a potenciar el progreso técnico. Y, cómo no, Habermas se referirá a este fenómeno como tiránico. Siendo un autor de segunda generación de la Escuela de Frankfurt, habiendo sido un dirigente de las juventudes nazis, no usa la terminología de Adorno y Horkheimer para referirse a la tendencia tiránica del capitalismo⁷¹. Habermas, con su uso sofístico del lenguaje y la mezcla de disciplinas, traerá aquí a colación el “super yo” de Freud⁷².

A diferencia de Adorno, Marcuse o Horkheimer, Habermas sí tiene algo “positivo” que proponer. A la altura del tiempo en que escribe Habermas, no puede usar el *trabajo* como elemento unificador de una clase social explotada. Habermas señalará a la relación de *dependencia ideológica general* de las personas como el lugar de donde hay que liberarlas. Neo, el protagonista de la película Matrix, ha de romper con la técnica fantástica que le tiene sumido en un sueño de felicidad, pero irreal. ¿Y cómo despierta uno del sueño? Pues, según Habermas, relativizando cualquier idea fundamental, cualquier postulado dogmático, para así, relajar y flexibilizar el grado de rigidez

⁷⁰ Habermas, J., (1968), p. 81.

⁷¹ Adorno, T., (1969).

⁷² Habermas, J., (1968), p. 83.

de las normas⁷³. Pero ¿a qué se está refiriendo Habermas cuando se refiere a la relativización de las normas? Sencillo, a todos aquellos dogmatismos religiosos, morales y políticos que se opongan al socialismo. En definitiva, a la moral sexual, la moral en las relaciones de intercambio, a la libertad individual y al derecho de propiedad.

En 1957 Noam Chomsky publicará la *Estructura lógica de la teoría lingüística*. Si el racionalismo kantiano parecía algo superado en el s. XX, esta obra lo volvió a poner de moda. En efecto, en ella se decía, pese a lo que comúnmente se creía hasta entonces, que el lenguaje no se adquiría por aprendizaje exactamente, sino que en todos los seres humanos existe un conjunto de reglas generales con los que los hombres desarrollamos el lenguaje. De esta manera se postulaba la posibilidad de que existiese una gramática universal. Pues bien, estas ideas abrieron un nuevo espacio del que hablar de la lucha de clases de Marx. Y ese espacio será el que aproveche Habermas. Cuando las personas dialogan entre sí, cuando hablan, el esfuerzo queda destruido⁷⁴. La destrucción y deformación del esfuerzo se produce porque las personas cuando piensan y hablan llevan sus intereses a la conversación, de manera que el lenguaje acaba reflejando los intereses de los poderosos (del capitalismo). En consecuencia, uno de los primeros instrumentos que usa la *ideología capitalista* para adormecer las conciencias es domesticar el lenguaje. En este punto del discurso, Habermas vuelve a Freud. La distorsión en la comunicación que provoca la *ideología* es de tal magnitud que Habermas la asimila al trastorno neurótico⁷⁵. Y, así, lo mismo que el neurótico crea defensas frente a la situación que le pone en crisis, las instituciones sociales son, en el lenguaje de la *ideología* del poder, el resultado defensivo frente a los argumentos que puedan cuestionar el statu quo⁷⁶.

⁷³ No nos resistimos a transcribir el párrafo: “una racionalización de las normas sociales debiera caracterizarse por un decreciente grado de represión (lo que al nivel estructural de la persona debiera elevar la media de tolerancia frente a los conflictos sociales). Más aún, debiera de decrecer el grado de rigidez (lo que debiera acrecentar las posibilidades de una individual y adecuada autocomprensión de las interacciones diarias). Finalmente, a través de una aproximación a un tipo de control de comportamientos, se permitiría la reflexión de las normas, la distancia del rol y su flexible aplicación”. Habermas, J., (1968), pp. 88-89.

⁷⁴ Habermas, J., (1973), p. 330.

⁷⁵ Habermas, J., (1973), pp. 272, 275, 287-294.

⁷⁶ Habermas, J., (1973), p. 335.

Ello lleva Habermas a, por un lado, aborrecer cualquier tipo de principio o tradición sobre la que el individuo pueda asentar sus creencias, y, por otro, a representarse una situación ideal de diálogo en la que las personas obvien sus intereses⁷⁷. De manera que, a partir de ahí, surgirían los fines capaces de llevar a una sociedad hacia el futuro. Fijémonos en que estas ideas se aplican. Cuando se crean ministerios de igualdad con presupuestos astronómicos para enseñarnos a hablar, estamos, justamente, bajo estas doctrinas.

Para terminar, resumamos en un esquema la posición que sobre la *ideología* mantienen los autores de la Escuela de Frankfurt que hemos examinado.

Ideología capitalista				
	Forma	Materia (Sociedad) Características	Consecuencias	Solución
Adorno y Horkheimer	Utilitarismo	• Informante de la estructura social. • Falsedad. • Dependencia de la dinámica social. • Apariencia de necesidad. • Sostenimiento de los fuertes en el poder. • Tendencia al totalitarismo.	• Individuo como pieza de un sistema. • Uniformidad del individuo. • Instrumentalización de la razón. • Irreligiosidad e inmoralidad.	Crítica a la <i>ideología</i> capitalista. Posición negativa .
Habermas	Utilitarismo (versión técnico-científica)	• Informante de la estructura social. • Falsedad. • Dependencia de la dinámica social. • Apariencia de necesidad. • Sostenimiento de los fuertes en el poder.	• Individuo como pieza de un sistema. • Uniformidad del individuo. • Instrumentalización de la razón. • Irreligiosidad e inmoralidad.	Teoría crítica + propuesta positiva idealista : Teoría de la libertad comunicativa o competencia comunicativa

⁷⁷ Habermas, J., y Luhmann, N., (1971), 119; Habermas, J., (1973), pp. 154.

4. A manera de resumen. La ideología en el MFI⁷⁸

Nuestra interpretación de la *ideología* difiere de las interpretaciones que se hacen de ella desde la ilustración hasta nuestros días. Lo que proponemos es un modelo funcional que sirve como instrumento conceptual para entender de qué forma las *creencias* informan a la sociedad. A continuación, veremos algunas notas que separan el MFI de la noción de ideología que se ha hecho desde la ilustración.

a) *La creencia no tiene que ser necesariamente algo negativo*

Lo más característico del MFI es que no parte de ningún prejuicio sobre la *ideología*. El ser humano necesita *creer*. Es imposible que el hombre lleve a delante su vida sin un alto grado de *creencias*. El ser humano necesita que el mundo en el que actúa esté explicado de alguna manera. Sólo así, puede interpretar, pensar y desencadenar acciones con sentido. Más bien, el problema está en qué es lo que se *cree*. En este sentido, estamos muy lejos de proponer que la razón humana tenga cometido principal *liberar* al hombre de sus *creencias*. Por el contrario, la *creencia* tiene el cometido de acercar al ser humano hacia la Verdad, guiarle en el uso correcto de la razón y, así, que la Verdad pueda dar luz sobre la verdad filosófica y científica para que le sirvan al ser humano para su crecimiento personal. En este sentido, la verdad científica es distinta a la filosófico-antropológica y ésta a la teológica, pero, las tres, están en relación de sentido.

Como hemos examinado, es la ilustración la que va a diferenciar entre *ideas* e *ideología* (creencias). Esta distinción que, originalmente, sirvió para expulsar a Dios de la realidad, es la que hoy ha convertido la razón política (*ideológica*), la razón de Estado, en la razón de sentido de la sociedad. La veneración de la razón se ha traducido en *idolatría de la idea errónea*. Fijémonos con que entusiasmo se refiere otro autor de la Escuela de Frankfurt al imperio

⁷⁸ Atticus, C., (2024).

de la *ideología* procedente de la racionalización política: “La idea se refiere a lo real. La idea abre los ojos, despierta al hombre de su letargo y lo fuerza a que piense y a que sienta activamente y vea algo que no ha visto antes. La idea apela a la razón y es un arma poderosa, porque crea entusiasmo y dedicación e incrementa y canaliza la energía humana. // Por el contrario, las ideologías son ideas formuladas para el consumo público que satisfacen la necesidad de cada uno de aliviar su conciencia culpable pensando que actúa en favor de algo tachado de bueno y deseable”⁷⁹.

Personalmente no creemos que las personas necesiten recorrer los vericuetos racionales, ni expresarse complicadamente como lo hace Habermas, para llegar al resultado de que, quizás, estén padeciendo una situación injusta e intentar resolverla. Las personas, sencillamente, perciben en sus vidas situaciones injustas, si es que las hay. De manera bastante inmediata se sabe qué es lo que a uno le puede estar haciendo feliz y qué no. No tiene el más mínimo pase defender una posición intelectual tratando a quienes son felices como si estuvieran enajenados.

Nuestro modelo de *funcionamiento de la ideología* tiene la ventaja de que, por su pretensión de generalidad, puede dar cuenta de todas las opciones que hemos visto. Las trata y presenta a través del discurso argumentativo que generan. En este sentido, es descriptivo y, en principio, no juzga ninguna *ideología*. Por ello, los juicios personales que hemos podido hacer hasta aquí y los siguientes, pertenecerían a un momento distinto al de la aplicación del MFI.

El modelo de funcionamiento de la *ideología* (MFI) es descriptivo porque mira con total escepticismo cualquier idea acerca del mundo y el hombre que provenga exclusivamente de la razón humana. En realidad, podría decirse, es un modelo que nace de sacar todas las consecuencias de la afirmación del profeta Jeremías: “maldito el hombre que pone su confianza en otro hombre” (Jer. 17, 15). En efecto, pues, al fin y al cabo, lo que constata es que, para analizar una realidad ontológica —la del ser humano y la sociedad—, es necesario un punto de vista ontológico superior. Que los seres humanos se intenten comprender a sí mismos desde

⁷⁹ Fromm, E., (1968), p. 45.

sí mismos, es como esperar que los asnos o los perros puedan llegar a desarrollar la ciencia veterinaria.

b) *La unidad dialéctica de la ideología*

Cuando se prescinde de la *unidad* como principio *metafísico teológico de comprensión*, dicho principio no se pierde, sencillamente, busca su contenido entre las ideas de los hombres. De ahí, que una *ideología* llame a su contraria de manera necesaria y, entre las dos (según nuestra explicación: liberal y socialista), expliquen al ser humano lo que es y el mundo a través del juicio y el conflicto. Veámoslo con la *dialéctica* que hemos ido exponiendo entre liberales y socialistas de la Escuela de Frankfurt.

Si el liberalismo postula como verdades indiscutibles la libertad humana y la propiedad (sin Dios), ello da lugar al *indiferentismo social*. Y, en consecuencia, a que la sociedad sea racionalizada a través de la competencia entre personas libres y propietarias. De ahí, la consecuencia utilitarista de que el orden social podría trasladar una felicidad basada en el principio de *la mayor cantidad de placer para el mayor número* (Bentham).

Muchos liberales no se hacen cargo de que la *comunidad* no solamente es el lugar se satisfacen deseos. No perciben el inmenso daño que la lógica del egoísmo puede provocar en el tejido social. El ser humano necesita de la comunidad no sólo para subsistir materialmente, sino, como decimos, crecer como persona. Una sociedad individualista e *indiferentista* es la que mejor puede aprovechar una mentalidad estatista para desarrollarse. El Estado proveedor, el Estado socialista, no crece en las sociedades liberales porque sí. Sólo crece allí donde su discurso es permeable. La inmoralidad a la que puede dar lugar una mala comprensión de la libertad provoca que el egoísmo y la codicia enfríe el corazón de los seres humanos. Esto es el *indiferentismo*. De ahí que la Iglesia haya condenado el liberalismo⁸⁰ y que nosotros digamos que el terreno abonado para el crecimiento del Estado y el socialismo es la inmoralidad social.

⁸⁰ San Pio X (1907).

Cuando ante una necesidad humana uno prefiere pagar un impuesto en vez de tratar al necesitado, tratándole como a su hermano en Cristo, está matando la caridad en su corazón y dando alas al Estado proveedor a través de los llamados derechos sociales. El dilema del liberalismo nunca ha sido Estado sí o Estado no. Su verdadero dilema es el usar la libertad para crecer como persona o, de no hacerlo, afrontar la consecuencia de que sea el Estado quien crezca aprovechando la inmoralidad en el uso de la libertad. De ahí que, liberales y socialistas generen entre sí el discurso ideológico comprensivo de toda la realidad. La insuficiencia de cada posición tiene un culpable al que señalar como responsable.

El *pecado del liberalismo inmoral* es la causa de la *penitencia del socialismo inmoral*⁸¹. Y, así, el uno y el otro viven y se alimentan del mismo defecto de la modernidad: dar la espalda a Dios y pensar que es posible un paraíso en la tierra gracias a las ideas *utilitaristas* de los hombres.

De esta manera es como la política anticristiana, la política que nace con la ilustración liberal, la que trata al ser humano como un animal, la que se ha convertido en la protagonista de la vida de los seres humanos. En Europa se ha pasado de *creer* en Dios a la maldición de que los hombres pongan su confianza en los políticos. En efecto, a partir del s. XVII, la sociedad moderna europea se ha decantado por resolver el dilema "*aut Caesar aut Christus*" en favor del Estado. Es así como han convertido a los políticos en los modernos "*dii rei*" —los dioses de la realidad.

Ahora podemos intentar entender mejor qué es eso del *todo social* al que se refiere la Escuela de Frankfurt. Lo podemos delimitar hasta mucho mejor que ellos mismos. Cuando estos autores se refieren al *todo social*, sólo nos explican que rechazan las "*theories of middle range*"⁸². Pues bien, tomando la noción de "ideología total" de Mannheim —ya hemos hecho referencia a ella en los antecedentes de la Escuela de Frankfurt—, podemos decir que el "todo social" es el *entorno social capitalista* en el que el socialismo puede actuar como *ideología rival*. Allí donde el *utilitarismo indife-rentista* encuentre eco, aparecerá un socialista para juzgar y

⁸¹ Pio XI (1937).

⁸² Merton, R., (1949), pp. 105. Cfr. Horkheimer, M., (1946), pp. 12; (1969), pp. 24.

castigar. Y, de la misma manera, allí donde exista *utilitarismo socialista* un liberal tendrá un culpable a quien señalar.

Volvamos al MFI. El *todo social*, entendido como ámbito del discurso ideológico según en MFI, da cuenta de la *unidad metafísica* como de la *unidad racional* y lo relaciona con la sociedad según la *noción de conjunto*. Hemos usado la idea de *compacidad* para indicar la *unidad material* de adhesión según las ideologías que informan a la sociedad. En este sentido, sirve, a la vez, como *principio de individuación* y de *saturación*. La *compacidad*, por lo tanto, no da razón de la verdad necesariamente, sino del estado *ideológico* desde el que el ser humano cree, piensa y actúa en una sociedad.

c) *La razón instrumental de la ideología*

Los liberales y los autores de la Escuela de Frankfurt usan la razón de manera instrumental. Tienen razón los autores de la Escuela de Frankfurt cuando juzgan negativamente la *ideología capitalista* porque usa la razón como *instrumento*. Pero es que ellos también. En efecto, si la crítica a los liberales es por usar la razón según los “intereses privados” (en este puede traducirse la instrumentalidad de la que hablan), la Escuela de Frankfurt, para quien la razón se mueve por “interés”⁸³, pone la razón en función de los llamados “intereses colectivos”⁸⁴. En consecuencia, sólo una razón ajena a la de quienes participan en la sociedad buscando sus propios intereses sería la que podría llevar a la sociedad al paraíso: la razón de Estado.

El MFI también concibe la razón como *razón instrumental*. Que el deseo sea lo que, efectivamente, dirige la razón a los problemas que resuelve es lo que hace que, efectivamente, sean las *creencias* las que supongan el sustrato de la razón. Esto lo hemos explicado en otro lugar con mayor detenimiento. En todo caso, el MFI puede

⁸³ Horkheimer, M., (1937), pp. 20-21; Adorno (1962), p. 472; Marcuse, H., (1970), p. 138; Habermas, J., (1973), pp. 12.

⁸⁴ “Por otra parte, la sociedad no puede reprimir enteramente el pensamiento que sobrepasa la subjetividad del interés egoísta y al cual el yo no puede menos que aspirar (...)” Horkheimer, M., (1969), pp. 100-101.

dar cuenta descriptiva del estado de las creencias sea cual sea el uso instrumental que la sociedad haga de la razón.

d) *Retórica, lógica analítica y dialéctica*

Uno de los fenómenos de los que da cuenta el MFI es el de los diversos niveles en que puede usarse el lenguaje. En él, deshacemos la impresión general de que el uso lógico o matemático del lenguaje no puede ser retórico. Ello nos sirve ahora para considerar críticamente lo que los autores de la Escuela de Frankfurt, especialmente Habermas, dicen sobre el lenguaje. La teoría del lenguaje de Chomsky —que como hemos explicado sirve de matriz a Habermas—, no es más que otra teoría. Existen argumentos de lingüistas que han puesto en entredicho sus presupuestos. La fluctuación en la obra de Wittgenstein, entre el racionalismo y el realismo, es suficientemente elocuente respecto a todo el arco de problemas, racionales y referenciales-reales, que rodean la lingüística y la Filosofía del lenguaje⁸⁵.

En una edad cientificista es lógico que los autores defensores de las *ideologías* quieran hacer aparecer su discurso como científico. El entorno de validación cientificista los lleva a ello como estrategia de persuasión. Y, de ahí, que, de distintas maneras, intenten que sus argumentos y lenguaje se asemeje al de las ciencias. Es, ni más ni menos, que el prejuicio que, desde Francis Bacon, la “modernidad” ha puesto sobre el *lenguaje común* como fuente de “idola”. Ahora podemos entender mucho mejor las razones del lenguaje aparatoso, oscuro y enrevesado de muchos autores de la Escuela de Frankfurt. Ni la razón por ser lógica es verdadera, ni el uso de la retórica supone que se esté defendiendo una falsedad.

El estudio de la lógica en estos siglos de “modernidad” descubre, efectivamente, la insuficiencia de la razón en sus operaciones lógicas para dar cuenta de la verdad. El avance de la lógica desde la lógica de proposiciones a la lógica de predicados, modal y

⁸⁵ Ver la variación del *Tractatus* (1921) a las *Investigaciones filosóficas* (1955). También la larga disertación sobre lingüística y hermenéutica en las ciencias sociales de Habermas (1982), pp. 203.

borrosa tiene como uno de sus cometidos formalizar en lo posible aquella verdad de la que es capaz el lenguaje común.

El modelo de funcionamiento de la *ideología* (MFI) da entrada a los momentos analíticos y dialécticos. Sencillamente, porque, en las cuestiones sociales, en aquellas que afectan a la vida humana, esos dos momentos son necesarios para sostener las *creencias*. Toda *creencia* tiene sus propias afirmaciones y, a la vez, usa de argumentos contra las que se le oponen. La mecánica de la retórica usa como matriz las dos clases de lógica. A partir de ahí, unos y otros recursos persuasivos presentan los argumentos analíticos y contradictorios de una manera más o menos bella y, por lo tanto, persuasiva.

El MFI, por lo tanto, acota espacios de comprensión sociales, da cuenta de fenómenos sociales existentes (ideografía), explicando las razones que los sostienen de manera analítica como también dialéctica. En este sentido, lo estático y lo dinámico, los principios de coordinación y de conflicto, son tenidos en cuenta, dando la oportunidad de presentar la explicación del *fenómeno ideológico* en la sociedad en su estática y dinámica.

El autor declara no tener ningún conflicto de interés.

Bibliografía

- Adorno, T., *The Authoritarian Personality*, 1950.
 — *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft*, 1955.
 — “Zur logik der Sozialwissenschaftten”, en *Kölner Zitschrift für Soziologie*, 14, 1962.
 — “Beitrag zur Ideologienlehre”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 8. Incorporado a *Sziologische Schriften*, I, 1972.
 Atticus, C., “Modelo de funcionamiento de la ideología”, en *Anuario Jurídico Escorialense*, (LVII), 2024.
 Bacon, F., *Novum Organum* I, esp. núms. 43 y 59s., en *The Works of Francis Bacon*, vol. I, ed. 1858.
 Bentham, J., *Introducción a los principios de la moral y legislación* (1789), ed. español 1987.
 Comte, A., *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l’humanité* (1851-1854), ed. 1971.
 Foucault, M., *Vigilar y Castigar* (1975), ed. español 2018.

- Fromm, E., *The revolution of the Hope*, 1968.
- Funke, G., *Die Aufklärung*, en *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*, vol. I, 1963.
- Gobineau, A., *Essai sus l'inégalité des races humanie*, ed. 2016.
- Habermas, J., (ed. Max Horkheimer), *Ziugnisse, Festschrift für Theodor Adorno* W. Adorno, 1963.
- *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968.
- *Erkenntnis und Interesse*, 1973.
- *Zur logik der Sozialwissenschaften*, 1982.
- Habermas, J., y Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971.
- Hayek, F., *La fatal arrogancia* (1988), ed. español 2010.
- *Derecho, Legislación y Libertad* (1973-1979), ed. español 2014.
- *Los fundamentos de la libertad* (1959), ed. español 2014.
- *La confusión del lenguaje en el pensamiento político*, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007.
- (2) *¿A dónde va la democracia?*, en *Nuevos estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español 2007.
- (3) *“El atavismo de la justicia social”*, en *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*, ed. español, 2007.
- Hegel, G.W. F., *Phänomenologie des Geistes*, 6 ed., 1952.
- *Grundlinien der philosophie des rechts* (1821), ed. 1930.
- *Lecciones de filosofía de la historia* (1840), trad. español 1981.
- Heackel, E., *Lebenswunder*, 1904.
- Helvétius, C-A., *l'Esprit*, 1759.
- *l'Homme*, 1772.
- Hobbes, Th., “*Computatio sive Logica*”, *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body* (1656), en *Critical Assessments* (1993).
- *Del Ciudadano* (1642), ed. español 2011.
- *Elementos de Derecho Natural y Político* (1650), ed. español 1979.
- *Leviatan* (1651), ed. español 1984.
- Horkheimer, M., “*Ein neuer Ideologiebegriff?*”, en *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeitbewegung*, 15, 1930.
- *Ideologie und Handeln*, 1962.
- *Traditionelle und kritische Theorie*, en Ed. A. Schimdt, *Kritische Theorie*, vol. I, 1968.
- *Eclipse of Reason*, 1969.

- Horkheimer, M., y Adorno, T.W., *Dialektik der Aufklärung*, 1947.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura* (1787), ed. español 1998.
- *La paz perpetua* (1789), ed. español 1999.
- La Mettrie, J.F., *El hombre máquina*, (1747), ed. español 1961.
- Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung*, 1970.
- Mannheim, K., *Ideología y utopía* (1929), ed. español 1966.
- Marcuse, H., *Eros and Civilization*, 1955.
- *El hombre unidimensional* (1964), ed. español 1968.
- *Industrialización y capital en la obra de Max Weber* (1964), incluido en *Ética y revolución*, 1970.
- Marx, K., *El Capital* (1867), 2 vol. ed. español 1934.
- *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público* (1842), ed. español 1980.
- Merton, R., *Social Theory and Social Structure*, 1949.
- Mises, L., *El Socialismo* (1922), ed. español 2009.
- *La acción humana*, (1949), ed. español 2015.
- Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, 1930.
- Pareto, W., *Les systèmes socialistes*, 1903, ed. 1926.
- *Compendio de Sociologia Generale*, 1920.
- Piketty, A., *El Capitalismo del s. XXI*, ed. español 2014.
- *Capital e ideología*.
- Pio X, *Divini Redemptoris*, 1937
- Popper, K., *La lógica de la investigación científica* (1934), ed. español 1962.
- *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), ed. español 2010.
- Puente Ojea, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómenos ideológicos*, 1974.
- Rousseau, J., *El contrato social* (1762), ed. español 1989.
- Rüthers, B., *Derecho degenerado. Teoría jurídica y juristas de cámara en el Tercer Reich*, ed. español 2016.
- San Pio XX en su Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* en 1907.
- Schalk, F., “*Aufklärung*”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. I, 1970.
- Scheler, M., *El resentimiento en la moral* (1912), ed. español 1993.
- *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916), ed. español 2000.
- *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.
- Spencer, H., *The Principles of Sociology*, II. *The Induccion of Sociology*, en *Works of Herbert Spencer*, vol. 6 (1966).

Spinoza, B., *De intellectus emendatione*, en *Obras completas*. Vol. 4, ed. 1977.

Tenon, Y., y Helman, S., *Les médecins allemands et le rational-socialisme. La métamorphose du darwinisme*, 1973.

Weber, M., *La política como vocación* (1919), ed. español 2018

— *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1902), ed. español 2000.

Zuboff, S., *La era del capitalismo de la vigilancia*, ed. español 2020.