

Política, cultura y sociedad de masas en la Escuela de Frankfurt

Eduardo Nivón

El presente trabajo es resultado del seminario "Perspectivas y problemas en torno a la cultura obrera" impartido por Victoria Novelo y Juan Luis Sariago en la Maestría de Antropología Social de la ENAH, el cual se proponía revisar críticamente las principales corrientes teórico-metodológicas que abordan el problema de la cultura obrera. Se tomaba como punto de partida la ausencia de acuerdos conceptuales sobre el tema, por lo que la guía de los trabajos sería la discusión de la noción de "cultura obrera" desde diferentes enfoques sobre la cultura.

Adentrarse en el estudio de la Escuela de Frankfurt para tratar de hacer luz sobre este tema, pareció desde el principio un contrasentido, y no es para menos. Con respecto a las distintas corrientes marxistas de las que es posible destacar elementos para el análisis de la cultura obrera, tales como el marxismo "clásico" de Marx, Lenin y Lukacs, el pensamiento gramsciano, y la vertiente historiográfica y de la crítica literaria inglesa sustentada en Thompson, Hoggart, Williams y Hobsbawn, destaca el contraste de la llamada Escuela de Frankfurt en la medida en que la clase obrera como tal casi no aparece en sus análisis. Existen incluso opiniones que cuestionan que sea posible considerar a los pensadores generalmente adscritos a esta corriente como legítimos representantes del marxismo.

Sin embargo no es menos cierto que la recurrencia actual de los temas frankfurtianos como el arte, la técnica como dominación, la crítica a la autoridad y a la industria cultural, el tránsito a la modernidad y otros más, se encuentran presentes con renovada vigencia en el discurso de cada vez más amplios sectores de izquierda y organizaciones populares. Por tal razón, no obstante el peculiar tratamiento de la cuestión obrera por los frankfurtianos, y su



chocante desvinculación de la práctica política, es posible plantearse un acercamiento fructífero a esta corriente como parte de la búsqueda de un nuevo basamento que resarza al marxismo en occidente de su capacidad de debatir la teoría, como diría Anderson (1979: 134), de cara a la práctica de las masas.

Una de las premisas de la "Teoría Crítica", como Horkheimer dio en llamar a los principios teóricos que identificaron a los frankfurtianos, fue

el rechazo a todo sistema cerrado de pensamiento que enclaustrara la realidad en un esquema teórico. Esta orientación se tradujo en una forma de trabajo intelectual de carácter ensayístico, sumamente rico en matices pero extremadamente difícil de aprehender por un estudioso debido a la extrema variedad de temas analizados por la Escuela. Ante esta dificultad, el concepto de cultura se presenta como una especie de hilo de Ariadna capaz de conducirnos en la aventura intelectual de adentrarse en un pensamiento intrincado, pero no por ello menos rico y apasionante.

En este ensayo abordaré en primer término una aproximación al pensamiento que los frankfurtianos desarrollaron sobre la clase obrera y el materialismo histórico, para más adelante tomar el análisis de su concepto de cultura como tema central. En la última parte de este trabajo, me referiré a la cuestión de la modernidad y la sociedad de masas, como expresión más concreta de su crítica cultural.

Acerca de los problemas que representa el estudio de la Escuela de Frankfurt,¹ Renato Ortiz, en un trabajo reciente (1986) comenta que la influencia de los frankfurtianos en la sociedad brasileña se inicia solamente al final de los setenta, a partir de estudios principalmente sobre su crítica del arte y de la industria cultural, situación que ocurre paralelamente a la consolidación en Brasil de una industria cultural. Sin forzar un paralelismo, este estado de cosas no dista del que se presenta en nuestro país, donde el conocimiento de los autores de la Escuela de Frankfurt ha sido tardío y desigual, cargándose notoriamente al lado de Marcuse y

¹ El Instituto de Investigación Social se fundó en 1924. A partir del exilio de sus integrantes tras el ascenso del nacional-socialismo al poder en 1933, se conoce como Escuela de Frankfurt.

Fromm, quien trabajara profesionalmente en México, y distanciándose grandemente de los autores fundamentales como Horkheimer, Adorno y Benjamin. Es a partir de los estudios de comunicación, que la difusión de esos autores se ha ampliado hasta abarcar diversos ámbitos de las ciencias sociales.

Además de los problemas de difusión, existe la interrogante sobre si es posible considerar a los frankfurtianos como una "escuela" no obstante las diferencias existentes entre uno o varios autores. Al respecto Jay (1974) fundamenta una respuesta positiva en la consideración de que la propuesta "teoría crítica" en la que Horkheimer tuvo una participación relevante, constituye el proyecto teórico alternativo de desarrollo del Instituto de Investigación Social de Frankfurt.² Por su parte Friedman habla para fundamentar esa misma opinión de que la "Escuela de Frankfurt concibió su proyecto como participación y colaboración. Además de varios estudios en torno a los cuales se organizó y le confirieron unidad metódica, se daba la compartición en los principios de la teoría crítica" (1986:20).

La definición de los miembros del "círculo interior" de la Escuela como lo llama Jay, o del "grupo básico de autores" como lo llama Friedman, constituye también un interesante problema.³ Mientras que el libro de Jay se organiza alrededor de la obra de Horkheimer, director del Instituto de Investigación Social en las décadas de los treinta y cuarenta, es decir en el periodo más importante del mismo, otros autores como Buck-Morss y Anderson

problematizan este enfoque. La primera encuentra en la positiva relación Adorno-Benjamin la clave para comprender la génesis de la dialéctica negativa (1986: 14), mientras que Anderson por su parte considera a Horkheimer un pensador de segundo orden en la Escuela (1979: 116) y habla con sorna de su chochez suiza (1986: 69). Para los fines de este trabajo intento una *visión de conjunto* integrando las distintas aportaciones de Horkheimer, Adorno y Benjamin y menos centralmente de Marcuse.

Teoría crítica y clase obrera

Al tener la obra de la Escuela de Frankfurt un carácter de contrastes, no es extraño que se presenten opiniones sobre los frankfurtianos que resalten su negativa a aceptar la lucha de clases, la ausencia de la categoría clase social en sus análisis, el carácter negativo de su concepción de las masas, su pesimismo revolucionario, etc. (Ortiz 1986), en tanto que otros autores apuntan exactamente en un sentido contrario: "en cuestiones decisivas la Escuela de Frankfurt toma de Marx sus orientaciones esenciales. Concibe al hombre como configurado por el impacto de las condiciones sociales en las que vive. Contempla la sociedad a través del prisma del análisis de clase y mantiene un compromiso general con el proletariado" (Friedman 1986: 43).

La razón de estos juicios aparentemente contradictorios debe rastrearse en el distanciamiento radical que la Escuela abrió con las posiciones tradicionales del marxismo sobre el papel histórico del proletariado y la manera de concebir la relación de los intelectuales con esta clase social. En la visión marxista tradicional, la identidad del intelectual con la clase obrera es el punto de partida filosófico

² Cfr. en particular el capítulo "La génesis de la teoría crítica".

³ Según Jay el círculo interior estuvo formado por Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock y Richard Lowenthal. El grupo básico de Friedman lo constituyen Horkheimer, Adorno, Benjamin y Marcuse.

del conocimiento y la práctica política efectivos: "El método marxista —escribe Lukacs—, la dialéctica marxista como conocimiento de la realidad, no se consigue más que desde el punto de vista de clase, desde el punto de vista de la lucha del proletariado" (1969: 24).

La mención de Lukacs no es intrascendente, en la medida en que su obra fue conocida y tuvo gran influencia entre los miembros de la Escuela de Frankfurt. De él destacaron, al decir de Buck-Morss (1981: 72-77), el materialismo dialéctico como método cognitivo, pero no abrazaron su teoría ontológica del proceso histórico, ni su concepto de proletariado como sujeto-objeto de este proceso. Mientras que para Lukacs conocer la realidad era un proceso indisoluble del proceso de autoconocimiento del proletariado, donde el intelectual no debía sino asumir el punto de vista de esta clase como criterio inicial de eficacia, los miembros de la Escuela rechazaron tal identificación por sus resabios hegelianos y la problemática identificación que se generaba entre la conciencia proletaria metafísicamente definida (revolucionaria, solidaria, etcétera) y el proletariado real (enajenado, y en ocasiones extraordinariamente imbuido por el pensamiento autoritario). A pesar de las mediaciones blandidas por diversos autores para superar la contradicción entre el proletariado concreto y el proletariado abstracto (el partido, la vanguardia, la conciencia de clase, etcétera), la preocupación fundamental para la Escuela se encontraba en la dificultad de identificar al proletariado como clase revolucionaria y como objeto de conocimiento, presupuesto que para la década de los veinte y sobre todo, ante el papel jugado por la clase obrera en el ascenso del fascismo en Alemania, no podía sino contener enormes elementos problemáticos.

De esta manera los frankfurtianos tuvieron que elaborar un nuevo planteamiento de la relación del intelectual con la clase obrera sustituyendo el principio de identificación de intereses, por el de la autonomía del intelectual y de la crítica cultural. En lo sucesivo el papel del intelectual frente a la clase obrera no será el de identificarse con ella sino el de confrontarla.

La misma posibilidad de una ideología de clase no existe con claridad en la Escuela de Frankfurt. Para Horkheimer, hay una correspondencia entre el carácter escindido de la sociedad en clases y las formas de conocimiento teórico que los diversos grupos sociales elaboran de acuerdo a su pertenencia a grupos y clases. Sin embargo, estas diferencias no impiden el establecimiento de una totalidad cultural de la que participan todos los individuos de esa sociedad escindida, los cuales tienden a aceptar como natural, como preestablecidas, las destinaciones básicas de su existencia esforzándose por darles cumplimiento. El papel de la teoría crítica, que no es presentada por sus autores como una teoría de clase, es incidir en relativizar "la separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual acepta como naturales los límites prefijados a su actividad" (1974e: 240).

Los sujetos del comportamiento crítico, viven entonces en una situación de confrontación consciente con el carácter escindido del todo social. Por una parte entienden el mundo circundante como su propio mundo, en tanto que lo reconocen como el resultado de un proceso de desarrollo de fuerzas económicas y culturales, pero por otra "advierten que la sociedad es comparable con procesos naturales extrahumanos, con puros mecanismos, puesto que las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonio de una volun-

tad unitaria, autoconsciente: este mundo no es de ellos sino del capital” (*ibid*). Conocer la historia entonces no es dado a la experiencia de los individuos que sólo pueden comprenderse a sí mismos o a otros grupos aislados, en virtud de su dependencia interna (cultural) de una sociedad inhumana. Es por ello que según Horkheimer, incluso sus acciones más conscientes, son en gran medida funciones mecánicas. La conciencia crítica arroja entonces a los sujetos a una identificación contradictoria con su sociedad.

Al preguntarse cuál es la relación del pensamiento crítico con la experiencia, Horkheimer rechaza que éste pueda autonomizarse, espiritualizarse, tal como se propone en la actual división del trabajo. Por el contrario, “la actividad de pensar nunca ha permanecido cabe sí misma. . . Por medio del movimiento antagónico de épocas y fuerzas progresivas y retrógradas [la actividad de pensar] conserva, eleva y desarrolla la vida humana” (*ibid*: 244).

Este modelo de relación con la experiencia, sustenta el enlace que la teoría crítica tiende hacia el proletario:

- Los puntos de vista que [la teoría crítica] extrae del análisis histórico como fines de la actividad humana, especialmente la idea de una organización social racional acorde con la generalidad, son immanentes al trabajo humano, sin que los individuos o la conciencia pública los tengan presentes en su verdadera forma. El experimentar y percibir esta tendencia responde a un interés especial. De acuerdo con la doctrina de Marx y Engels, ese interés se engendra necesariamente en el proletariado” (*ibid*: 245).

Si bien es posible encontrar un claro paralelismo entre el pensamiento frankfurtiano y la concepción marxista tradicional en el sentido de que el conocimiento teórico sigue conteniendo un carácter instrumental en una perspectiva de transformación social, se observa por otra parte una importantísima ruptura al analizar el contenido epistemológico de esta relación que rebasa la situación coyuntural por la que atraviesa el proletariado en el periodo en el que escriben, pero no la excluye. En primer lugar está el problema del carácter de clase del conocimiento como criterio de verdad. En una sociedad escindida, escribe Horkheimer, “tampoco la situación del proletariado constituye una garantía del conocimiento verdadero” (*ibid*). “Una posición que no fuera capaz de enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses y, por ende, también en nombre de los verdaderos intereses de la sociedad en su conjunto, y, por el contrario extrajera sus lineamientos de los pensamientos y sentimientos de las masas, caería ella misma en una dependencia esclavizadora respecto de lo establecido” (*ibid*: 246). Para la Escuela de Frankfurt, el papel del intelectual no puede reducirse a formular los sentimientos e ideas de una clase en determinados momentos, y lo mismo sería si sólo se redujera a registrar y publicar las ideas de una fracción más avanzada de ésta, las de un partido o las de sus conductores. El intelectual se debe al objeto y no al proletariado; el proceso de relación de los intelectuales con la clase obrera debe ser entendido como una contradicción, como un proceso de acción recíproca en el cual la conciencia se desarrolla al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras. “El vigor de dicho proceso se manifiesta en la constante posibilidad de tensión entre el teórico y la clase a la que se refiere su pensar. La unidad de las fuerzas

sociales de las que se espera su liberación es al mismo tiempo. . . su diferencia: sólo existe como conflicto, que amenaza constantemente a los sujetos comprendidos en él” (*ibid*: 247).

Sería insuficiente reducir el distanciamiento de la teoría crítica con respecto al marxismo tradicional al terreno de la reflexión filosófica. Por el contrario, éste va más allá. Si en un principio la fuente de la ruptura es la derrota de la revolución alemana ante la traición del PSD, más adelante desarrolló importantes cuestionamientos a los presupuestos ideológicos y programáticos del socialismo revolucionario que no logró despojarse de prejuicios y valores burgueses. Para Walter Benjamin, que mantuvo una actitud militante durante toda su vida, el que la socialdemocracia europea haya aceptado la idea del progreso técnico como principio, constituyó un espaldarazo al statu quo capitalista. Su implacable crítica no se detiene ni siquiera ante Marx al señalar en él las raíces de esta confusión con la moral protestante del trabajo cuando asienta en la “Crítica al Programa de Gotha” que el trabajo es fuente de toda riqueza y de toda cultura. El error de ver el progreso como un fin consolida el compromiso de la socialdemocracia con el capitalismo. “Nada ha corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la idea de estar avanzando con la corriente” (citado por Friedman 1986: 39). En consecuencia no era posible mantener un compromiso con el proletariado cuando éste se había convertido en un agente del conservadurismo capitalista, que lo privaba de eficacia como agente revolucionario.

El cuestionamiento a la idea de progreso, a la determinación de la historia por las leyes de la dialéctica, a las posibilidades mismas de una transición revolucionaria en el marco del capitalismo de Estado, a la capacidad de los partidos revolucionarios

de masas para derrotar el autoritarismo de la moderna sociedad post-liberal, son la base de su desconfianza en la teoría, y de su pesimismo frente a la hora del mundo que les toca vivir, y sin embargo, se atisba en su rebeldía crítica aún un aliento utópico: “Mientras la historia del mundo siga su curso lógico, no cumplirá su destino humano” (Horkheimer 1980: 135).

La cuestión de la cultura

En la obra frankfurtiana, el tratamiento de la cuestión cultural se vuelve oscuro por la gran cantidad de matices y acepciones diversas que tiene el concepto. Renato Ortiz señala que al referirse a la cultura los autores siguen la tradición alemana que identifica cultura con Kultur o “alta cultura”, es decir el arte, literatura, filosofía y música (1986: 48). Tal señalamiento es fundamentado, tanto más cuando se mira el papel reservado para el arte en el planteamiento político de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, es de llamar la atención que no sea poco frecuente que cuando los autores de la Escuela se refieren a ese uso del término, va acompañado de la aclaración de que se trata de la acepción alemana (cfr. 1966a: 65, 1966b: 224) para distinguirlo del uso del concepto como “conformación de la vida real” (1966b: 226). El doble carácter de la cultura está presente en general en la obra frankfurtiana y recibe distintos énfasis motivado de los intereses especulativos a que se intenta responder.⁴

⁴ Una posible explicación de los diversos énfasis que se dan a la cuestión de la cultura en la obra frankfurtiana, puede radicar en lo que Jay señala como la discontinuidad o cambio radical que se observa en ella a partir de la década de los cuarenta, y cuyo culmen es la publicación de *Dialéctica del Iluminismo* en 1947. Dicho rompimiento se expresa en un radical rechazo de una vinculación de la teoría crítica con la práctica revolucionaria, y en el terreno de la cultura, en

En el primer sentido, la autonomización de la esfera cultural, versus la “administración” (Adorno 1966a) o la “civilización” (Marcuse 1986) y sus consecuencias en la organización de la vida social y política es el objeto principal en el análisis, en el segundo, la interiorización individual de valores y las prácticas que éstos generan se torna en el problema fundamental a debatir. Es por ello que conviene distinguir la intrincada polisemia de la cultura en la Escuela de Frankfurt.

Sería incomprensible el recurso de los frankfurtianos a un concepto totalizador de la cultura si no fuera porque éste forma parte de una discusión más amplia sobre las perspectivas de la sociedad capitalista y sus posibilidades de cambio. En este terreno tampoco la Escuela de Frankfurt es del todo original. La necesidad de la transformación de la cultura para la liberación política y económica ha sido una propuesta general del marxismo desde sus orígenes, pero esta relación que encuentra en Marx un eco dialéctico, a partir del marxismo posterior adquiere un carácter de mecánica subordinación a favor de la estructura económica de la sociedad, estimándose que la transformación de la cultura o la ideología se haría a partir de la revolución de las relaciones sociales de producción. Es aquí donde ocurre el principal aporte de la Escuela de Frankfurt al advertir el error de este planteamiento y mostrar que la práctica política que de él se deriva sería ineficaz para la transformación histórica debido a un fenómeno nuevo en el desarrollo de la sociedad humana: la autonomización de la cultura.

- La teoría de la conexión del desorden cultural con las condiciones antagónicas de intere-

una total emancipación de ésta de cualquier determinación económica como factor de explicación. Cfr., Jay 1974, cap. VIII.

ses que resultan de éstas, nada dice acerca del grado de realidad o de las relaciones jerárquicas de los bienes materiales o espirituales. Por cierto que se opone a la opinión idealista según la cual hay que considerar el mundo como producción y expresión de un espíritu absoluto, pues no entiende al espíritu como algo superable e independiente de la existencia histórica. Pero si se discierne el idealismo, no en esta dudosa metafísica, sino más bien en el esfuerzo por desplegar realmente las aptitudes espirituales del hombre, la teoría materialista



del carácter no autónomo de lo ideal se corresponde con este concepto, propio de la filosofía clásica alemana, mejor que buena parte de la metafísica moderna; en efecto, el intento de conocer las causas sociales de la atrofia y la aniquilación de la vida humana, y de subordinar efectivamente la economía al hombre, se adecua mejor a aquel esfuerzo que la afirmación dogmática de una prioridad de lo espiritual en cuanto independiente del curso de la historia". (Horkheimer 1974b: 20).

La cultura para Horkheimer sería lo que caracteriza un periodo aislado de desarrollo social en términos económicos, jurídicos, políticos, artísticos, religiosos y filosóficos, que se estampan incluso a nivel de los individuos (1974c: 80). Por lo tanto a este nivel de comprensión de la cultura, "esta palabra abarca también aquellos fenómenos que con frecuencia, bajo el nombre de civilización, se deslindan de la cultura en sentido estricto, y que, de manera especialmente clara, derivan de la praxis de la vida social y se refieren a ella" (*ibid*).

Esta noción de cultura es puesta al servicio del análisis como los de la Autoridad y la Familia, temas básicos de la filosofía política frankfurtiana. A partir del carácter dinámico y contradictorio de la cultura y de la sociedad cuya fuente principal son los antagonismos de clase (*ibid*: 82), debe hacerse el análisis de la cultura en la época actual. Sin embargo, no obstante que se reconozca en el factor económico un papel determinante en la dirección y el tiempo de los procesos culturales, éstos tienen un carácter autónomo en relación al cambio social.

La forma en que Horkheimer considera la cultura, supone un importante papel de las esferas culturales aisladas y de sus cambiantes relaciones

estructurales en el mantenimiento y disolución de cada forma de sociedad, en virtud de que los diversos grupos reaccionan, a partir del carácter típico de sus miembros, sobre los procesos sociales. Colocado ante el problema de comprender por qué una determinada sociedad es estable, o se disuelve, Horkheimer plantea la necesidad de considerar el factor psíquico de los hombres en los diversos grupos sociales.⁵ La mutua interrelación entre el proceso económico y la cultura da por resultado la inclusión de ésta en la dinámica histórica; "sus dominios, es decir, los hábitos, los usos y costumbres, el arte, la religión y la filosofía constituyen, en su entrelazamiento, los factores dinámicos que en cada caso, contribuyen a mantener o destruir una forma determinada de la sociedad. La cultura misma, en cada momento, es un conjunto de fuerzas envueltas en el proceso de cambio de las culturas" (*ibid*: 83).

⁵ Es conocida la inclinación de la Escuela de Frankfurt por el psicoanálisis. Esta postura parte en un principio de un criterio metodológico cuyo objetivo es encontrar las mediaciones entre los procesos sociales y los individuos, a partir de una estructura de personalidad propia de un determinado grupo social. Jay menciona que al momento en que Horkheimer toma las riendas del Instituto en 1930 "una de las primeras tareas que anunció fue el estudio empírico de la mentalidad de los trabajadores en la República de Weimar" (1974: 198). Casi inmediatamente dio inicio un amplio estudio cuyos resultados jamás fueron publicados. Debe decirse de paso que tal estudio mostró el predominio de una actitud ambivalente del proletariado alemán frente al autoritarismo que permitía concluir "que la clase obrera alemana opondría mucho menos resistencia a una toma del poder por parte de la derecha de lo que su ideología militante daba a entender" (puede verse una síntesis de dicho trabajo inédito en *ibid*: 199-200). A partir del desarrollo de la obra frankfurtiana en torno al problema del Iluminismo, el psicoanálisis adquirirá nueva importancia, como se observa en el caso de Marcuse cuyo interés por la teoría psicoanalítica se observa hasta la década de los cincuenta motivado por la comprensión del fenómeno que más preocupaba a Marcuse desde esos años: la pérdida del espacio interior de la individualidad (Godínez 1980: 60).

Todos los dominios de la cultura aparecen como momentos de conservación o bien de disolución de la dinámica social, son la masilla que reúne o el explosivo que disocia, y se hallan en íntima cercanía con las relaciones de poder político. Estas, que Horkheimer considera que descansan en última instancia en la coerción, no pueden ejercerse al margen de la ideología y la cultura, más aun en la moderna situación del capitalismo donde la crueldad de las penas ha sido suavizada, el castigo diferenciado y espiritualizado y el desarrollo económico ha abierto una opción de recompensa a quienes se someten al sistema. De ahí la necesidad del estudio de la cultura, no obstante "que el conocimiento de las condiciones materiales constituye el fundamento de la comprensión" (*ibid*: 86).

Si bien Horkheimer critica a quienes como Freud y Durkheim no ven "la conexión de las ideas sublimes con las relaciones de poder de la sociedad, o bien sólo la consideran incidentalmente" (*ibid*: 84), observa que la coacción física no podía operar sin mediar un proceso de interiorización o racionalización, sobre la que a su vez la cultura ejerce su propio influjo.

El planteamiento de Horkheimer sobre la cultura en la presentación del estudio sobre "Autoridad y Familia", está distante de un tratamiento descriptivo, sea a partir de la concepción historico-espiritual o morfologicocultural que "la considera como una unidad independiente y superior respecto de los individuos" (*ibid*: 87). Por el contrario, su enfoque dinámico lo lleva a considerarla como una esfera del proceso social global, dependiente y a la vez especial, incompatible con una actitud contemplativa hacia la historia. Por lo tanto la cultura no puede tener necesariamente el mismo contenido en cada periodo histórico.

Al estudiar algunos ejemplos históricos de la transformación del papel de la familia y de cómo han influido en el desarrollo de la vida social, Horkheimer señala que la pervivencia de algunos rasgos culturales no puede ser aceptada inmediatamente como resistencia cultural. La conclusión de sus reflexiones sobre la cultura es que existe un sistema relativamente estable de formas de conducta decantadas en virtud de las cuales los hombres se adaptan a su situación a partir de prácticas psíquicas conscientes e inconscientes que sirven para adaptarse y manipular al mundo. La complejidad de su transformación, torna absurda la pretensión de cambiar a los hombres para cambiar la sociedad. Los cambios sociales son provocados por grupos en los cuales lo decisivo no es una naturaleza psíquica estable, sino el que su conocimiento se haya tornado en una fuerza. Es por ello que luego de las transformaciones sociales, pasan a primer plano los modos de reacción humana que se han consolidado en acción recíproca con los sistemas culturales. La lucha contra los engranajes ocultos de la autoridad (sinónimo en este caso de dominación), cuyo sostenimiento es una de las funciones más importantes del aparato cultural, va más allá de la revolución social. Se fundamenta así la actitud crítica de los frankfurtianos no sólo hacia el fascismo, sino también hacia el reformismo y el estalinismo.

Las masas y el problema de la modernidad

En "Egoísmo y movimiento liberador", subtítulo "Contribución a una antropología de la época burguesa" (1974d), Horkheimer plantea que la ideología y la cultura burguesas se han construido sobre la base del rechazo del placer. La marcha ideológi-

ca hacia la sociedad burguesa ha tenido como pilar la represión del egoísmo proponiendo en su lugar un lenguaje universal de amistad, solidaridad y amor. Sin embargo tal proceso se contradice con la praxis burguesa, que cuantas menores trabas se le oponen al enfrentamiento hostil de los hombres como individuos, familias, grupos económicos, naciones o clases, la sociedad adquiere el carácter de un permanente estado de guerra interior y exterior. En realidad, los integrantes de ese mundo de rapiña burguesa desarrollan el más fuerte egoísmo, intolerancia y hostilidad frente a los demás, mientras que a nivel de las grandes concepciones antropológicas de la burguesía, cualquier impulso que no conduzca a la concordia, el amor y la solidaridad es desterrado, desfigurado o desmentido (*ibid*: 154-5). La construcción de esta moral idealista es parte fundamental de la cultura burguesa que requiere construir a la par del proceso económico de producción un individuo centrado en el trabajo y en la sujeción.

El proceso histórico de formación de la sociedad burguesa que en una visión superficial representa el ascenso de los ideales del amor y de altruismo, requirió del enfrentamiento de la nueva clase en ascenso contra los grupos retrógrados de la burguesía y los restos del feudalismo. La situación miserable de la población pobre constituyó la base de estos procesos, y la burguesía de las ciudades su conductora (*ibid*: 162). El análisis de la relación de los movimientos populares y el desarrollo de los intereses de la burguesía tiene para Horkheimer un lugar central. Los levantamientos populares de Cola di Renzo en el Siglo XII, de Savonarola, los protagonizados alrededor de la reforma luterana y calvinista, y los de la propia revolución francesa, son analizados por Horkheimer como un constante proceso de incorporación de intereses contradictorios

en los que la manipulación de las masas tiene lugar con miras a asumir el ordenamiento de la nueva moral burguesa. Un estudio cuidadoso, apreciando incluso hasta los detalles menos materiales y más de orden psicológico, es puesto al servicio de su argumento:

- El papel del caudillo burgués como funcionario de las clases propietarias, la atribución a su persona de cualidades mágicas frente a las masas, su “carisma”, la importancia de los símbolos y los festejos, el predominio de la palabra respecto a la acción, el llamado a la renovación interior, la supresión de la antigua burocracia, las luchas personales entre aspirantes a puestos de élite, el comportamiento —en gran medida determinado psíquicamente— de caudillos, lugartenientes y partidarios, la exaltación religiosa o nacional, la fundamentación de la diferencia entre ricos y pobres en la esencia eterna del mundo, he ahí otras tantas manifestaciones de la misma dinámica: masas que tras las consignas de libertad y justicia, y el impulso —claro u oscuro— irresistible por mejorar su situación, por lograr una existencia razonable, por la paz y la felicidad, se ponen en movimiento, son incorporadas a una nueva fase de la sociedad de clases”. (*ibid*: 207-8)

La incorporación de las masas a la sociedad burguesa es el fenómeno más importante de la modernidad y rebasa las condiciones originales del desarrollo capitalista analizadas por Marx y Engels: “Las condiciones de vida de obreros y empleados, que en la época del Manifiesto Comunista eran el resultado de una extrema opresión, en el presente constituyen motivos de organización sindical, de

discusión y de confrontación entre los grupos conductores de la economía y la política. Hace mucho que la voluntad revolucionaria del proletariado se ha convertido en una actividad inmanente a lo social, ajustada a lo real. Por lo menos según la conciencia subjetiva, el proletariado se ha integrado” (1974a: 10).

Este proceso de dominación, no se da exclusivamente por vía de la imposición de una nueva realidad económica. La actividad económica lucrativa, la acumulación de riqueza por parte de sujetos económicos burgueses existen ya antes del levantamiento antifeudal así como después de él, y sólo necesitan liberarse de los obstáculos que opone el antiguo régimen. La superestructura cultural en cambio requiere ser reorganizada. Para esto se precisan fuerzas nuevas, maduras para estas exigencias cualitativamente distintas. Poco a poco las condiciones de producción cultural se van escindiendo de los individuos, al grado en que incluso el gusto estético ya no se fragua por la educación, sea de la familia o de la escuela, sino por la industria cultural. Con el fortalecimiento de un pequeño grupo de monopolistas, posibilitado por la concentración y centralización de capitales, la actividad cultural se define, de una manera cada vez más exclusiva, como dominación sobre las masas.

La transformación del sujeto revolucionario simplemente en la masa, es la piedra de toque de la sociología frankfurtiana.⁶ De ahí en adelante sus grandes temas sociológicos girarán en una aparente

independencia del concepto de clase, que tomarán al hombre genérico y estandarizado como sujeto y objeto de la cultura, y fundamentarán una propuesta diferente de práctica político-cultural donde la construcción de una conciencia crítica será la clave para la superación del orden social.

El tránsito del proletariado a la masa es resultado de la dialéctica del capitalismo desde el periodo de la economía de mercado hasta su última etapa de desarrollo de capitalismo de estado. Esta etapa se caracteriza, como se dijo más arriba, por la constitución de los estados autoritarios, sea cual sea su forma política específica: fascismo, bolchevismo —ambas expresiones extremas de estatalismo— o reformismo. Todas ellas, no son más que caras diferentes de una misma realidad en la que la democracia esta cada vez más imposibilitada y el control de la masa se opera por diversos mecanismos corporativos parecidos a los de la administración burocrática. La clase obrera se ha acomodado al sistema capitalista vigente. Así como la institucionalización de las cumbres del capital es consecuencia de la estructura social de este nuevo periodo, la institucionalización del trabajo tiene la misma causa: la modificación del modo de producción. “La industria monopolizada, que convierte a la masa de los accionistas en víctimas y parásitos, obliga a la masa de los trabajadores a esperar y recibir apoyo. Así lo que éstos tienen que esperar de su trabajo no es tanto como lo que tienen que esperar de la protección y ayuda de los sindicatos. En las otras democracias, los líderes de las grandes organizaciones obreras se encuentran ya hoy con respecto a sus afi-

⁶ La construcción del concepto “masas” tiene para Renato Ortiz (1986: 50-1) dos momentos con los que coincidiría el Departamento de la Escuela de Frankfurt. El primero hace referencia a la polémica *Le Bon-Freud*, analizada por Adorno y Horkheimer (1973), en la cual por masas se entiende a las multitudes en comunión irreflexiva. El segundo momento se da a partir de que las cualidades de

la masa se aplican al hombre en su individualidad y aislamiento, apareciendo el llamado hombre-masa. Este proceso se encuentra expresado en *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset (1985), donde la cultura del hombre medio es la antítesis de la cultura.

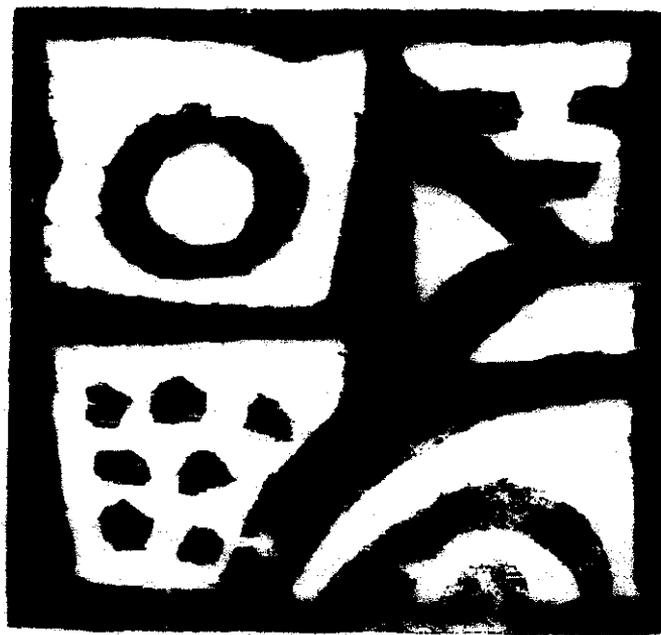
liados en una relación similar a la establecida entre los funcionarios y el conjunto de la sociedad en el estatalismo integral: mantiene bajo estrecha disciplina a la masa que éstos atienden, la protegen herméticamente contra toda influencia no controlada y sólo toleran la espontaneidad cuando es el resultado de su propio poder” (1980: 116).

El desarrollo de la cultura occidental se hizo a la par de formular un principio de identificación entre razón y realidad que llega incluso a disolver la realidad en la razón misma. La historia de esta manera llegó a racionalizarse de tal modo que se concibió como un avance ineludible hacia el progreso, la libertad y el bienestar. Este proceso denominado “Dialéctica del iluminismo” representa el triunfo de la razón sobre la naturaleza a partir de un nuevo mito en el que la razón ha generado una nueva crisis al dar lugar a la barbarie y a una sociedad deshumanizada. Los diversos momentos en los que el análisis frankfurtiano se detiene para observar el desarrollo del iluminismo, desde Platón, hasta el desarrollo de la industria cultural están preñados de esa carga de fracaso y pesimismo. La razón, que supone el triunfo del hombre sobre la naturaleza, se manifiesta subterráneamente por ejemplo tanto en la separación total del aspecto espiritual y el amor corporal del Marqués de Sade como en la supresión brutal de judíos por el nazismo, identificados aquellos con la naturaleza y por lo tanto como objetos de dominación (Jay 1974:428).

La razón se ha constituido en un nuevo instrumento de dominio, en donde queda aprisionado incluso el proletariado por las mismas fuerzas del desarrollo de la ilustración. La mencionada pérdida de su capacidad como sujeto revolucionario que obsesiona al pensamiento frankfurtiano tiene su raíz en la racionalidad tecnológica cuyo efecto, en opo-

sición al optimismo marxista que la ve como espacio de acceso a la consciencia, inhibe al proletariado de su capacidad de convertirse en sujeto consciente. La tecnología se introduce en la consciencia misma del trabajador individual y lo convierte en un objeto, una mercancía para usar, situación que el proletariado llega a aceptar al caer en este culto a la productividad.

El carácter del proletariado como máquina, inhibe también en él la capacidad de comprender el funcionamiento de los mecanismos de reproducción. La comparación de Benjamin del jugador de azar con el proletario, permite este proceso de objetivización. Al igual que en cada partida todo es absolutamente aleatorio y repetible, no hay historia en la producción maquinizada y el obrero es



parte también de esta máquina deshumanizada que lo expropia de su sensibilidad y lo arroja al aislamiento (Benjamin 1986: 107-8). La industria cultural por otra parte al hacer su dominio del tiempo libre del trabajador, recrea en el ocio las condiciones de la producción, impidiendo la total sustracción del proceso de trabajo: "El "amusement" (entretenimiento) es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío" (Adorno y Horkheimer 1969: 165).

¿Dónde queda en este panorama las contradicciones de clase, que en la visión marxista tradicional se presentan como un combate permanente por la imposición de los intereses de una clase sobre los de la otra y motor de la historia? En el pensamiento frankfurtiano, la lucha entre la burguesía y el proletariado, es reemplazada en el capitalismo tardío por la ilusión de un destino compartido por el dominador y el dominado. Herbert Marcuse es muy claro en las primeras palabras del prefacio de 1967 a *El Hombre Unidimensional*:

- He analizado en este libro algunas tendencias del capitalismo americano que conducen a una "sociedad cerrada", cerrada porque disciplina e integra todas las dimensiones de la existencia privada o pública. Dos resultados de esta sociedad son de particular importancia: la asimilación de las fuerzas y de los intereses de oposición en un sistema al que se oponían en las etapas anteriores del capitalismo, y la administración y la movilización metódica de los instintos humanos, lo que hace socialmente manejables y utilizables a elementos explosivos y "anti-sociales" del inconsciente (1985: 7).

La tensión desarrollada en el pensamiento frankfurtiano entre la modernidad y la pérdida de los valores humanos se torna a la larga en un problema irresoluble lleno de puertas cerradas y callejones sin salida, que incluso se vuelve contra su filosofía, intencionalmente marginada de cualquier proyecto programático de transformación. La función del arte de introducir el caos en el orden será el último asidero de la utopía frankfurtiana para no caer irremediabilmente en una nueva versión del nihilismo.

Al rescate de la individualidad

Perry Anderson en sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental* concluye que el tránsito del marxismo europeo moderno del campo político hacia la filosofía llevó a un triple resultado: en primer lugar un marcado predominio de la labor epistemológica; segundo, su campo prioritario de aplicación fue la estética o las superestructuras culturales y por último, sus principales desviaciones teóricas fuera de este campo, revelaron un persistente pesimismo (1979:116). Tales señalamientos pueden ser aplicados casi sin matices a la Escuela de Frankfurt, lo que la alejó más y más de la práctica de las masas. Y sin embargo la recurrencia a esta fuente de inspiración teórica se vuelve constante. ¿A qué se debe esto?

Tal vez al aspecto más significativo del pensamiento frankfurtiano es que difícilmente podrá hallarse una crítica más radical a la modernidad que él, sostenido en el desenmascaramiento de la Razón occidental que sólo ha entrañado mayor poder y coerción. He ahí la fuerza y también la debilidad de la Escuela de Frankfurt. Su crítica cultural

los ha llevado a acusar la moderna organización de la dominación basada en la manipulación de la industria cultural y la cultura de masas, cuyo peso radica en que en el capitalismo postliberal los sujetos han perdido la fuerza psíquica de autodeterminarse prácticamente. En última instancia la Escuela de Frankfurt ha problematizado la individualidad moderna sin lograr acertar con una clave satisfactoria para su liberación.

El desarrollo de la ideología burguesa, sostenida en el avance del liberalismo y la masificación, han dado lugar a una sociedad deshumanizada, pendiente de los dictados mercantiles de la industria cultural que homogeniza y estandariza a la sociedad. "La libertad y la humanidad han perdido su fuerza resplandeciente en el interior de la totalidad que se ha clausurado en un sistema coactivo" (Adorno 1966b: 242). El hombre es víctima de la seudoformación y la seudocultura (que debe ser entendida como la educación y la cultura emanada de la sociedad de masas y la industria cultural). Ante este panorama los frankfurtianos elevarán como utopía liberadora la independencia del espíritu de las condiciones de vida reales: "... algo esencial ha cambiado en la relación entre la cultura y el poder organizado. La cultura, como aquello que apunta más allá del sistema de la conservación de la especie, incluye un momento de crítica frente a todo lo existente, todas las instituciones" (1966a: 75), donde el arte deberá jugar el papel de rescate de la individualidad y el humanismo, cuya posibilidad de sobrevivir no puede estar fuera de la autorreflexión crítica sobre la seudocultura.

En última instancia se aspira a una sociedad liberada de esquemas teóricos y políticos como condición de una sincera abolición del poder. Tal es el sentido de su dialéctica negativa. "Es la dife-

rencia entre concepto y realidad la que sienta las bases de posibilidad de la práctica revolucionaria" (Horkheimer 1980: 127). Esta última no puede hacerse en las actuales condiciones sobre la base de diseñar nuevos poderes alternativos que sólo sustituyan al Estado autoritario por otro. Por el contrario la transformación radical reside en la fuerza del individuo, ya que él mismo es un poder. No tiene más que su palabra, pero ésta, al constituirse en una expresión carente de poder es más amenazadora que cualquier fuerza corporativizada contra el Estado autoritario.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T.W. (1966a), "Cultura y Administración" [1960] en Horkheimer, Max y T.W. Adorno, *Sociológica*, Taurus, Madrid, pp. 65-92.
- , (1966b), "Teoría de la seudocultura" [1959], Horkheimer, Max y T.W. Adorno, *op. cit.*, pp. 223-55.
- Anderson, Perry (1979), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI de España, Madrid.
- , (1986), *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI de España, Madrid.
- Benjamin, Walter (1965), "Tesis de filosofía de la historia" en Benjamin, W., *Ensayos Escogidos*, Sur, Buenos Aires.
- , (1986), "Sobre algunos temas en Baudelaire" [1939] en Benjamin, W., *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Origen/Plañeta, México.
- Buck-Morss, Susan (1981), *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Siglo XXI, México.

- Friedman, George (1986), *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Horkheimer, Max (1974a), "Prefacio para la nueva publicación" [1968] en Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 9-14.
- , (1974b), "Observaciones sobre ciencia y crisis" [1932], *op. cit.*, pp. 15-21.
- , (1974c), "Autoridad y familia" [1936], *op. cit.*, pp. 76-150.
- , (1974d), "Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa" [1936], *op. cit.*, pp. 151-222.
- , (1974e), "Teoría tradicional y teoría crítica" [1937], *op. cit.*, pp. 223-71.
- , (1980), "El estado autoritario" [1940], *Palos*, No. 1, Julio/Septiembre, México.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1969), *Dialéctica del Iluminismo* [1947], Sur, Buenos Aires.
- , (1973), "Masses" [1953-1954] en Horkheimer, M. y Adorno, T., *Aspects of Sociology*, Heinemann, London.
- Jay, Martin (1974), *La Imaginación Dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid.
- Lukacs, Georg (1969), *Historia y conciencia de clase*, Grijalvo, México.
- Marcuse, Herbert (1985), *El hombre unidimensional*, Origen Planeta, México.
- , (1986), "Notas para una nueva definición de la cultura" en Marcuse, H., *Ensayos sobre política y cultura*, Origen Planeta, México.
- Ortega y Gasset, José (1985), *La rebelión de las masas*, Origen Planeta, México.
- Ortiz, Renato (1986), "A escola de Frankfurt e a questao da cultura" en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, No. 1, vol. 1. 🖱️