



FLACSO
CHILE
Biblioteca

B982es
DT/ES.26

C.3

Documento de Trabajo
FLACSO - Programa Chile
Serie: Estudios Sociales N°26
Santiago, marzo de 1992

14.848

BIBLIOTECA
FLACSO
SANTIAGO

S E R I E
Estudios Sociales

LA ESCUELA DE FRANKFURT
Y LA MODERNIDAD.

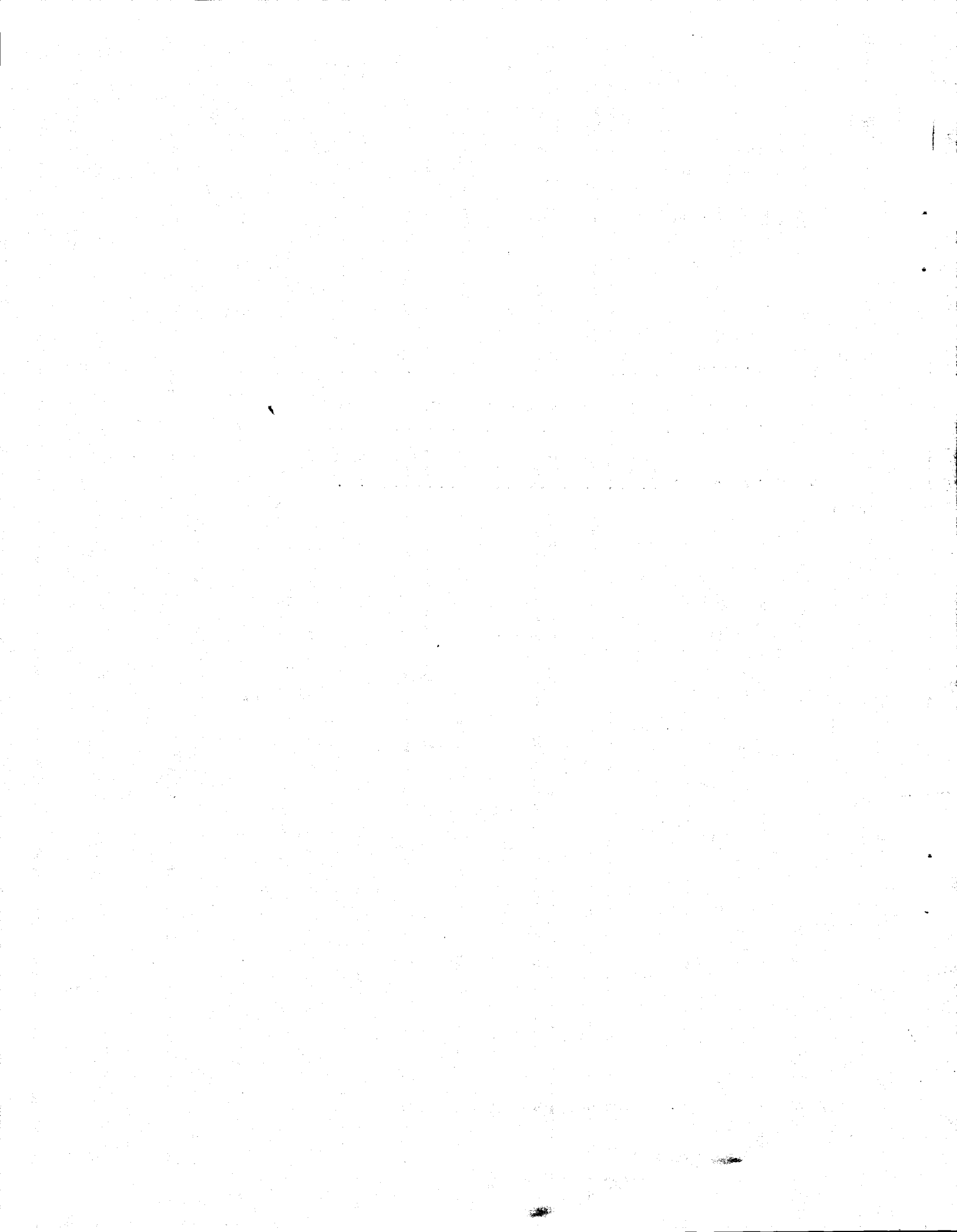
439.-

Fernando Bustamante

Esta serie de Documentos es editada por el Programa de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en Santiago de Chile. Las opiniones que en los documentos se presentan, así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de la exclusividad de sus autores y no refleja necesariamente los puntos de vista de la Facultad.

INDICE

	Pág.
1. RAICES.....	1
2. LA ESTRATEGIA DE LA ESCUELA DE FRAKFURT.....	7
3. HABERMAS.....	13



1. "LAS RAÍCES"

Los Teóricos de la Escuela de Frankfurt asumen la tarea de intentar resolver cuestiones que quedan pendientes en la teoría de la sociedad capitalista de Marx y la teoría de la modernización de Weber.

Marx había intentado demostrar que la sociedad capitalista contiene dentro de si las semillas de su propia destrucción. La posibilidad de un mundo distinto, construido sobre otras bases organizativas y máximas éticas, no es resultado de los "buenos deseos" de algún grupo de iluminados capaces de ver más allá de su época, sino que es el resultado más o menos preordenado de tendencias ya presentes en el mundo realmente existente.

En este sentido, la imagen de una sociedad comunista es más que una mera utopía en el sentido que el término había tenido hasta entonces. Para sus predecesores la utopía se desprendía del deseo y de una reflexión ética sobre lo bueno y era por lo tanto resultado de opciones valóricas. En Marx se trata de demostrar que lo bueno, lo real y lo racional se halla orgánicamente ligados. Lo bueno debe realizarse por necesidad, porque en cierta manera aún no aparente ya se halla inscrito dentro del orden de la necesidad mundana.

La sociedad comunista es un horizonte de posibilidad que describe un orden en el cual los individuos se habrían hecho racionalmente dueños de su propia vida y serían capaces de regular sus relaciones mutuas y su vínculo con la naturaleza de una manera armoniosa y racional. El comunismo es la realización de la Razón y como tal es el remate de toda una corriente de la Ilustración que ve el progreso en la historia como epifanía del Logos, como presencia del sentido en el mundo y como realización inmanente de ese sentido

La libertad en el comunismo tiene un telos profundamente individualista. Se trata de un estado de cosas donde el sujeto es -por fin- capaz de ser fiel a si mismo y expandir libremente su individualidad desembarazado de las amarras con que lo atan instituciones y formas sociales para las cuales y ante las cuales es mero medio instrumental en el logro de fines impersonales. En último término el orden comunista es un orden de individuos autónomos y libres que no son medios sino que fines en si mismos. En este sentido el orden anticipado por Marx no es sino una forma de intentar formular la realización del "Reino de los Fines" descrito por Kant.

Pero Marx no reflexionó sobre el problema de la organización de:

- a) el paso a tal orden bienaventurado
- b) las bases de su organización y estabilización como forma de vida.

Marx trata de mostrar que la sociedad capitalista, en el impulso de su propio éxito debe desembocar en su propia negación. Pero, por ello mismo, su visión de la alteridad no pasa de ser una pura negación simple de lo real, expresado como orden capitalista. Nada dice ni puede decir sobre como podrían las personas querer vivir y luchar para lograr el paso al comunismo. Su análisis es ciego al problema de la motivación y de la microeconomía de la razón. Desde tal perspectiva, Przeworsky ha mostrado cómo parece muy difícil entender la voluntad de cambios revolucionarios aún entre actores que sufren deprivaciones no desdeñables en un orden presente cualquiera.

El supuesto del que partía Marx: de que las personas llegarían a no tener "nada que perder sino sus cadenas", parece subestimar la importancia que puede tener para las

personas la propia vida, por miserable que sea, y el peso del temor a lo desconocido, al riesgo y a la destrucción de la cotidaneidad establecida. Subestima el valor constitutivo de la experiencia vital que tienen aún las rutinas más deleznableles o alienadas.

Para los Teóricos Críticos, la reflexión arranca de la creciente implausibilidad de la dialéctica histórica de Marx. El hecho evidente para ellos ya en los años treinta, es que los putativos actores portadores de la consciencia revolucionaria no parecían particularmente interesados en la revolución, y que allí donde esta se efectuaba, el resultado distaba mucho de ser la liberación de los seres humanos, sino, por el contrario, la conformación de nuevas y tal vez más severas formas de tiranía. Esto los lleva a replantearse el tema de la dominación y de la legitimidad. El resultado de la historia ya no puede ser automático y preordenado en un destino irrevocable. Ya Lenin había descubierto esto y por ello su teoría del partido "vanguardia". Pero la solución de Lenin tampoco es satisfactoria, porque implica conceder que la revolución debe ser "inducida" de manera voluntarista por elites maquiavélicas que deben imponer el comunismo a una masa que por si sola jamás podría llegar a plantearse seriamente tal tarea.

La solución leninista implica una confesión de que el comunismo como reino de libertad es al menos no aparente para sus supuestos beneficiarios. Imponer el comunismo requiere dividir la humanidad en los "lúcidos" que saben lo que hay que hacer, y en mayorías "ilusas" que deben ser tratadas como virtuales menores de edad. Tal conclusión socava por completo la idea de que el proceso de liberación sea la realización de la autonomía de los seres humanos. En cierta forma aparece como una redición plebeya del "despotismo ilustrado".

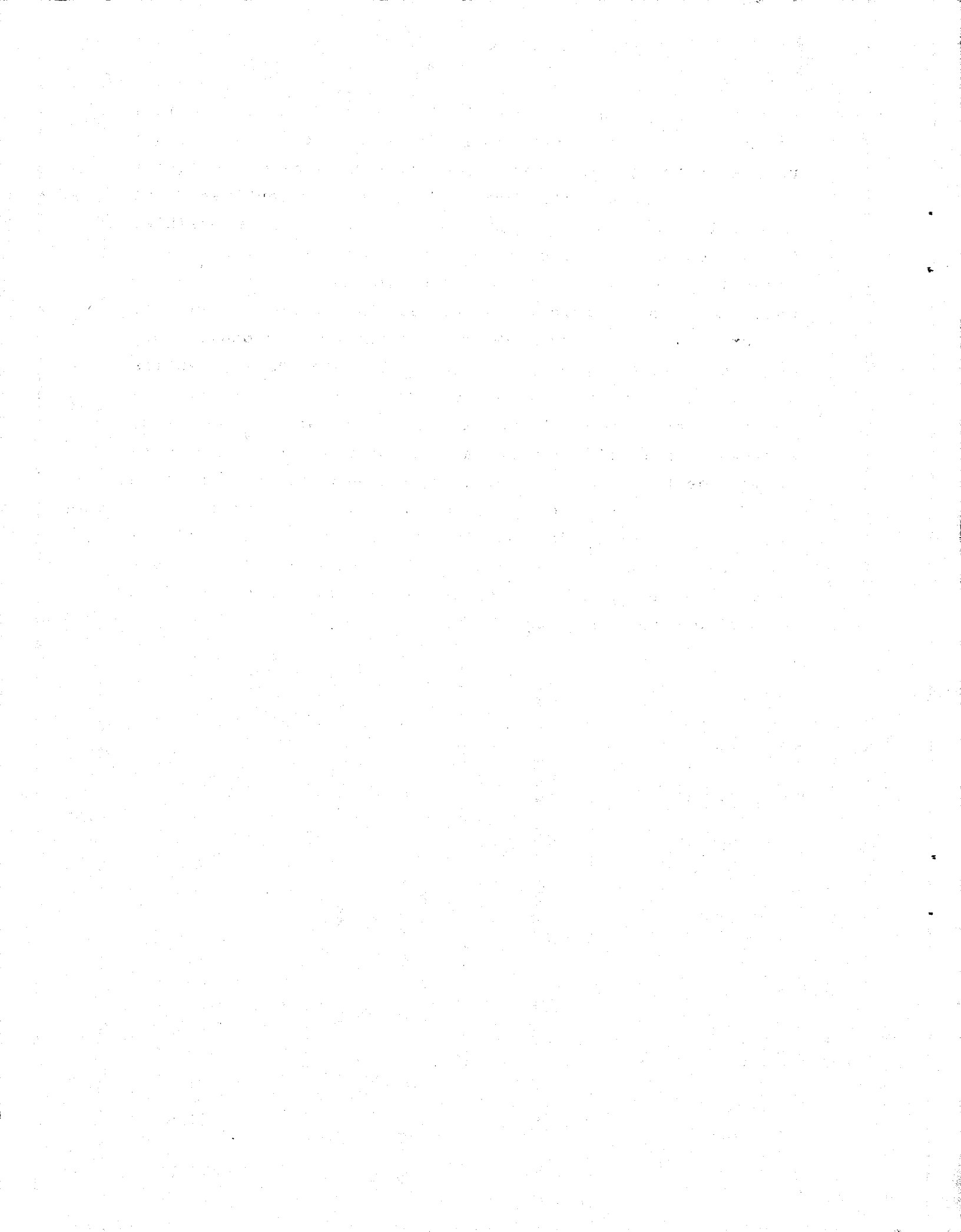
Para Max Weber, la historia también consiste en un proceso "objetivamente" ordenado que lleva irremediabilmente a cierto resultado. Pero el resultado de Weber es una racionalización opresiva, burocrática y manipulativa.

Para Weber este irremediable y penoso proceso tiene tres componentes principales: creciente eficiencia basada en la difusión de pautas instrumentales regidas por la "ateo" lógica de la racionalidad de acuerdo a medios; burocratización basada en la creciente calculabilidad impersonal de las relaciones humanas y la desaparición de todo lazo informal entre los sujetos y un desencanto del mundo que disipa todo lo sacro y acaba con todos los reductos de esperanza basados en la ilusión de una trascendencia.

La dinámica histórica en Weber no lleva a los felices amaneceres de la sociedad comunista, sino al orden regimentado de sociedades convertidas en grandes mecanismos sin personas y con numerosos engranajes.

La modernización en Weber es un irremediable proceso de racionalización y de reificación. La razón tan cara a la Ilustración y a Marx adquiere un tinte paradójico y trágico: a la vez que potencia las capacidades humanas, esclaviza a los humanos. La propia creación de la razón termina aherrrojando la vida de su portador y creador. En esta cárcel los seres humanos ya no tienen el consuelo de un orden extramundano o meta-histórico que de sentido a su existencia. El sentido se convierte en un campo de disputa permanente e irresoluble, puesto que cualquier argumento, dado que tenga forma racional puede resultar justificado y justificador. Cualquier creencia es portadora potencial de validez y ya no existe un tribunal de última instancia que resuelva sobre la verdad o el bien. El libre examen y la crítica racional desintegran y hacen estallar todos los reductos últimos que

servían de garantía "objetiva" al sentido. La radical demistificación que opera la razón termina por destruir sus propias bases y desposeer a los seres humanos de cualquier marco intocable a partir del cual situarse y sentirse en el mundo. En una sociedad donde el sacrilegio no es posible, tampoco es posible lo sagrado y menos aún es posible poseer garantías sustantivas del valor último de lo existente. Lo único que es posible plantear es la adecuación de los discursos a una forma de argumentación racional, que, desgraciadamente, no puede por sí sola dar garantías metafísicas del orden bajo cualquiera de sus formas. Los positivistas lógicos llevarían esta constatación hasta su extrema conclusión agnóstica. La pérdida de sentido es asumida de forma desafiante: la ausencia de trascendencia en el discurso aparece como su única virtud y salvación. La razón debería dejar de lamentar la pérdida de sus ilusiones metafísicas y ceñirse solo a aquello que puede decirse sin referencia a entidades carentes de referente mundano semánticamente operacionalizable.



2. LA ESTRATEGIA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

Los teóricos de Frankfurt parten recogiendo esta doble herencia: el programa emancipador del marxismo y sus problemas de realización histórica, por una parte, y la trágica paradoja de Weber que nos lleva a un callejón sin salida desde la perspectiva de cualquier relato referido a la libertad posible. Buscan negociar una salida entre el utopismo marxista y el pesimismo racionalista weberiano.

El eje central de la argumentación de la Teoría Crítica consiste en examinar y desmontar la noción de razón como racionalidad formal. La racionalidad tal como la define y utiliza Weber es atacada como una visión "trunca" y limitada de la Razón. Las aporías que ésta parece encerrar no son consustanciales a ella, sino a una lectura unilateral, limitada y que no es sino una traición que la herencia de la Ilustración opera sobre si misma. La tarea consiste entonces en delinear una noción de razón que permita desempantanar su proyecto de liberación secular de las marismas en que, por distintos caminos el marxismo y el weberianismo la habían sumido.

La ampliación del concepto de razón implica expandir la concepción de racionalidad para incluir y fundamentar la posibilidad de que ésta pueda tener un carácter substantivo. La razón ya no se limitaría a ser una mera forma discursiva o práctico-instrumental incapaz de pronunciarse sobre contenidos que le fuesen inherentes. La Escuela de Frankfurt busca desarrollar una idea de razón con contenido sustantivo propio. En otras palabras se trata de demostrar que las ideas de justicia, libertad y felicidad pueden ser ancladas en un discurso racional y rescatadas del ámbito de lo opinable o arbitrario. Un razonamiento "racional" debe serlo al mismo tiempo formal y sustantivamente. Los valores de la

Ilustración pueden todavía revestirse de la autoridad de una razón que parecía definitivamente desterrada al ámbito de los procedimientos y de los medios estrictamente lógico-analíticos.

La crítica central de la EF a la sociedad capitalista avanzada consiste en sostener que ésta logra constituir un sistema cerrado de acción instrumental que no permite el despliegue de la racionalidad en su contenido ético subyacente. La revolución sería una tarea aún posible y aún pendiente siempre y cuando se entienda a ésta como un proceso de ruptura con la racionalización formal de los distintos ámbitos de la vida.

La EF pone todas sus esperanzas en la posibilidad de un(os) acto(s) libre(s) y fundacional(es) capaces de revertir la dialéctica negativa del progreso automático y reificado.

Su problema es evitar el "mal" imanentismo de Marx que ponía sus esperanzas en un proceso histórico ineluctable, pero al mismo tiempo busca rehuir el "utopismo" que el mismo Marx había criticado. Se busca reintroducir la agencia humana y la libertad frente al determinismo histórico, pero al mismo tiempo se busca demostrar que el propio ejercicio de esa libertad requiere y demanda lógica y moralmente la lucha por la realización de los valores prefigurados en la utopía. La necesidad que conduce a las personas a asumir la lucha liberadora ya no es la mera mecánica del progreso económico y social, sino el hecho de que tal tarea esta fundamentada en necesidades normativas, expresivas y cognitivas propias e intrínsecas a la condición del hombre moderno. La revolución no aparece como algo que ocurrirá pese a quien pese como una especie de "ley de hierro", sino que surgirá -en la medida en que lo haga- de la consciencia que las personas tomen de que sus propios

intereses como tales requieren de tal paso histórico. Tal necesidad es intrínseca a la condición del sujeto tal como ha sido creado por la Ilustración y el industrialismo capitalista y tal como ha sido representado en los más altos productos de la cultura burguesa. De esta forma, tampoco se trata de que una "vanguardia" iluminada deba hacer la revolución en nombre de una población incrédula e ilusa. La condición misma del sujeto encierra ya "in nuce" una demanda por otros tipo de vida que puede históricamente y requiere lógicamente ser desplegada en el devenir.

En suma, se trata de reconciliar lo universal con lo particular sin por ello sacrificar lo particular a lo universal como ocurre en el síndrome "jacobino", tan fuertemente descrito por Hegel en su crítica a la Revolución Francesa.

La pregunta clave que debe endilgarse a los teóricos de Frankfurt tiene que ver precisamente con el problema del sujeto portador "ideal" y de las motivaciones de ese sujeto portador. Los teóricos de Frankfurt reconocen la bancarrota de la tesis del carácter revolucionario de las clases trabajadoras y del proletariado. Ellos mismos se preocupan de demostrar como en una sociedad industrial avanzada los proletarios no tienen interés en derrocar el orden establecido. Los conceptos de "desublimación represiva" y el uso de categorías freudianas permiten entender de que manera la opresión puede generar sus propios goces de corto plazo, que resultan superiores desde el punto de vista de la microeconomía de las decisiones a los más hipotéticos goces futuros de la Utopía.

Entonces; ¿De donde puede surgir un interés social en la liberación?. Debemos recordar que para estos autores la raíz misma del férreo poder y de las perversiones de la moderna

sociedad industrial radica en la identificación de lo racional con la dominación, el control, la manipulación de la naturaleza y de las personas tratadas como cosas. A esta raíz debe agregarse la prevalencia de un "ethos" civil cuya última legitimación y motivo es la autopreservación: el interés individual por maximizar poderes y disfrutes por cualquier medio instrumental justificable. En otras palabras, el huevo de la serpiente sería la obra de un mundo que encuentra en Hobbes y Maquiavelo sus espejos más leales. El hombre racional no es sino el "homo economicus". Pero, se trata de mostrar que el perfil del "homo economicus" no describe un horizonte último de la racionalidad, sino solo una versión perversa por lo unilateral y mutilada, y perversa también en sus efectos, cuya víctima última es, al fin de cuentas, el propio "homo economicus" a quien los Dioses castigan por su soberbia calculadora y por la vía de las cumulativas consecuencias no anticipadas de su forma de actuar.

El problema de los teóricos de la EF es que en su esfuerzo por demostrar la unidad y perfección de los nuevos mecanismos de la dominación tardo-moderna, terminan por minar en sus esfuerzos en la búsqueda de aquel resorte último que permitiría movilizar las voluntades de cambio. Después de todo, para Marx el problema ni siquiera se planteaba porque el mundo de los trabajadores de su época aún retenía importantes recuerdos de tradiciones artesanales, campesinas y corporativas que constituían un corpus cultural relativamente autocontenido y autónomo que todavía podía oponerse el "ethos" burgués o aristocrático como algo que les era diferente y exterior. En otras palabras existía aún el último bastión de una economía moral de los pobres al estilo thompsoniano. Pero en la moderna sociedad de masas tales resabios han desaparecido por completo en una unificación cultural que, al margen de su potencial homogeneidad, si algo ha hecho es terminar de hundir el mundo moral y las fuentes

pre-modernas de las que se podía nutrir la rebeldía y el sentido común revolucionario de los primeros militantes obreros.

De esta forma la EF termina por desesperar de hallar esos mundos de vida "resistentes" capaces de constituirse en portadores ariscos del Gran Rechazo. Adorno, por ejemplo, termina refugiándose en una estética compensatoria, donde el arte juega el rol de último refugio para lo no reificado y de prefiguración de un orden social no represivo. Pero, como ya se ha anotado, la obra de arte no constituye un espacio político. Ella no es un dialogo ni parte de una pragmática intersubjetiva. No puede por tanto reemplazar la vida diaria concreta de los actores sociales en interacción. De esta forma ni el arte ni la religión pueden lograr otra cosa que la preservación de una imagen de bienaventuranza. Pero esta imagen ser reconoce desde un inicio como una experiencia de los márgenes, como una "consolación" para aquellos que aún pueden vislumbrar un orden deseado pero imposible. De esta forma, un proyecto que empieza como una tarea que intenta retener el fundamento de la utopía como parte del logos histórico inmanente, termina por subrayar aún más y darle un carácter aún más extra-mundano a tal imagen. Una no mundanidad más lúcida y desmistificada, pero así mismo más incorpórea y desesperada. El problema de Max Weber no ha sido resuelto ni por el esteticismo de Adorno, ni por el retorno de Horkheimer a la religión, ni siquiera por el intento de Marcuse de hallar mundos de vida que puedan, desde dentro de la sociedad industrial avanzada, proceder a subvertirla mediante la "revolución alegre" y difusa de una libido por fin consciente y orgullosa de si misma y de sus posibilidades. Como el propio Marcuse ya percibe, la liberación del Eros desemboca tristemente en una mera liberalización sexual, lo cual no tiene nada de subversivo, y ni siquiera de erótico.

II

...de la vida... en el mundo... y en la vida...

...de la vida... en el mundo... y en la vida...
...de la vida... en el mundo... y en la vida...
...de la vida... en el mundo... y en la vida...

II

...de la vida... en el mundo... y en la vida...
...de la vida... en el mundo... y en la vida...
...de la vida... en el mundo... y en la vida...

...de la vida... en el mundo... y en la vida...
...de la vida... en el mundo... y en la vida...
...de la vida... en el mundo... y en la vida...

...de la vida... en el mundo... y en la vida...
...de la vida... en el mundo... y en la vida...
...de la vida... en el mundo... y en la vida...
...de la vida... en el mundo... y en la vida...

II

3. HABERMAS

La novedad fundamental que a mi juicio introduce Habermas, consiste en su esfuerzo por repensar el problema de la racionalidad a partir de un planteamiento que reemplaza la cuestión de la "consciencia" por una teoría del lenguaje y de la acción comunicativa. En otras palabras, Habermas considera que el tema del dualismo entre objeto y sujeto, constitutivo de la corriente dominante de la epistemología moderna, debe dar paso a la investigación de una lógica de la pragmática, de lo que se busca hacer comunitariamente cuando se emprenden lo que Habermas -siguiendo a Pierce, Austin y otros pragmatistas- llama "actos de habla". Del problema semántico del significado y de la referencia, Habermas se traslada al terreno de la intención y del telos práctico de los intentos comunicativos de los seres humanos.

De este campo temático Habermas desprende una reflexión que busca demostrar que la racionalidad en realidad no es concepto unívoco, sino que involucra y comprende distintos aspectos o tipos cuyo telos pragmático es muy diferente. La cuestión originaria de la racionalidad "trunca" que preocupaba a Adorno, Horkheimer y Marcuse, se resuelve mostrando cómo el concepto tradicional de racionalidad en realidad fracasa y tiene consecuencias perversas, porque solo abarca y comprende aspectos parciales de la práctica comunicativa que se hallan predicados sobre su base.

De esta reflexión se desprenden algunas consecuencias fundamentales:

- La moralidad y los valores universalistas burgueses son más que una mera ideología: su interés no reside tanto en que sean ideas sobre el bien y sobre lo justo, sino en el hecho de que son el resultado de procesos históricos de aprendizaje realizado por ciertas

colectividades humanas. Son "hallazgos" que no podían realizarse sino en respuesta a ciertos desafíos y a cierto estadio de desarrollo de tales problemas y de las sociedades donde ellos aparecían.

A la manera de Piaget y sus seguidores, Habermas considera que es posible realizar una reconstrucción evolucionista no arbitraria de la historia de la ética, ampliando al campo de la moral un método similar al de la psicología cognitiva y proyectándola del nivel ontogenético al filogenético.

- La moralidad universalista de la modernidad no es equivalente ni puede confundirse con la racionalidad legal, burocrática y formalista que Weber construye como el tipo ideal de la racionalidad de acuerdo a fines.
- Lo sepa o no, la actual sociedad democrática occidental debe basarse y no puede sino basarse en un reconocimiento y en una apelación a valores fundados en la posibilidad de una organización racional de la sociedad. Aún cuando intente rechazar esta posibilidad, debe por fuerza referirse a este horizonte crítico de posibilidad. Por tanto, Habermas concluye que la crítica de la sociedad industrial debe ser inmanente: sobre la base de confrontar a ésta con los valores mismos sobre la base de los cuales ella se halla predicada y autolegitimada. No hay otros valores que puedan ejercer esta función de negatividad crítica.
- La matriz básica para comprender la naturaleza de la racionalidad la proporciona el concepto de "racionalidad comunicativa". Esta constituye un conjunto de máximas pragmáticas que todo discurso debe reconocer como condición de su propia validez. La ausencia de estas

máximas invalidaría al propio discurso desde un inicio, le haría imposible ser aquello que pretende ser. La racionalidad comunicativa es una forma mínima de manejar las pretensiones públicas de validez, una actitud racional específica que los actores asumen hacia otros y hacia si mismos, así como también hacia las relaciones específicas de reconocimiento mutuo entre diferentes individuos.

- Habermas reafirma sobre esta base la crítica a todo intento de fundamentar la validez en mecanismos o instancias trascendentales. No existen fuentes de validez externas al discurso. La racionalidad comunicativa como tipo ideal de la racionalidad comprende un conjunto de pretensiones de validez que solo pueden surgir, afirmarse y desenvolverse en el ámbito de la comunicación humana y desde dentro de ella.
- Resulta, -en consecuencia- necesario diferenciar tipos de racionalidad diferentes cuando se habla de este tema. Habermas distingue tres: la cognitiva, que busca determinar la verdad objetiva, la evaluativa, que busca definir la corrección normativa y la intersubjetiva, que busca detectar la validez de afirmaciones que implican la sinceridad del acto de habla.

El proceso de racionalización social entonces toma un carácter diferente y muy preciso: ya no es un mero proceso de desencantamiento o de imposición de la racionalidad de acuerdo a fines en una esfera cada vez más amplia de mundos vitales. Por el contrario, la racionalización equivale a una progresiva difusión de ciertas formas de acción y argumentación en reemplazo de otros métodos o mecanismos de coordinación social. Es la progresiva extensión de formas de vida fundadas en la común aceptación de normas válidas para

la búsqueda comunitaria del mejor argumento posible. Esto debe darse en un proceso infinito de actos de comunicación no obturados por intereses ajenos al de la búsqueda asociada de dicho mejor argumento.

La racionalidad comunicativa se convierte en la condición cognitiva y moral de sujetos que buscan vivir juntos en un mundo desencantado.

En la sociología de Habermas se presentan dos niveles o esferas de coordinación, cada una de las cuales tiene su racionalidad propia: a) por un lado están los mundos de la vida donde se produce la integración social de las personas en torno orientaciones compartidas, y b) el sistema social donde se produce la integración sistémica a través de mecanismos reguladores impersonales y donde reinan las consecuencias no anticipadas y las racionalidades emergentes de niveles macro, irreductibles a la perspectiva de los actores. El mercado y el Estado serían ámbitos por excelencia donde estos mecanismos sistémicos funcionales y anónimos operan de manera preeminente.

En ambos niveles se producen formas de racionalización que son diferentes, específicas y potencialmente complementarias. Sin embargo, el problema del capitalismo contemporáneo es que las fuerzas sistémicas, impersonales y anónimas han probado ser más fuertes a las fuerzas del mundo de la vida. Esto lleva a una galopante difusión de la reificación y de formas de vida reificadas.

Los nuevos movimientos sociales son interpretados en esta clave como defensores tardíos de la integridad de los mundos de la vida frente a la asfixia que estos sufren a manos de la racionalización burocrático-formal y frente a la reificación generalizada.

De esta forma, la crítica habermasiana al capitalismo es que éste desata un proceso general de racionalización de la vida colectiva, pero lo hace de una manera selectiva y unilateral. Para Habermas, este desarrollo desbalanceado de la racionalización no es, como para Weber, un resultado inherente a la naturaleza de la modernización. Es solo un curso posible entre otros que ella pudo haber seguido y que sería reversible si existiesen fuerzas socio-políticas capaces de impulsar un proyecto de expansión consecuente de las promesas de la ilustración. De esta forma, una sociedad emancipada y plenamente capaz de cumplir el destino histórico de la modernidad, sería aquella que fuese capaz de llevar adelante un programa de racionalización comunicativa de los mundos de la vida, protegiéndolos al mismo tiempo de la "intrusión" de formas de racionalidad sistémica que no le son adecuadas.

