

LA ESCUELA DE FRANKFURT Y SU CONTRIBUCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

Por Lic. Alberto Díaz Ramírez*

albertdzlowe@gmail.com

*Es académico de la Universidad de Tijuana.

Resumen

El propósito de este ensayo tiene como finalidad realizar un esbozo general sobre la contribución de la Escuela de Frankfurt a la filosofía de la historia. Tomando en consideración los planteamientos y supuestos filosóficos de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Jürgen Habermas de forma genérica, estrictamente en la búsqueda de una teoría-filosófica de la sociedad y el entendimiento de la modernidad como proyecto incompleto.

Palabras clave: Modernidad, Razón instrumental, Teoría Crítica y Totalidad.

Abstract

The approach of this essay it focuses on the contribution of the Frankfurt School in the history's philosophy field, considering the philosophical concepts of Max Horkheimer, Theodor W. Adorno and Jürgen Habermas. Our intention seeks to understand the philosophy theory of the society and the Modernity meaning such as an incomplete project.

Keywords: Critical Theory, Instrumental Reason, Modernity and Totality.

Introducción.

El papel que han significado los presupuestos teóricos de la Escuela de Frankfurt, en especial, la crítica a la sociedad industrial burguesa, la cultura de masas y a todas las formas de dominación de los sistemas autoritarios, así como la enfatizada distancia respecto a cualquier doctrina existente, incluyendo el marxismo, permitió observar una nueva forma de comprender a la sociedad y en específico, la autonomía del individuo como sujeto en una realidad aún más compleja, en donde la idea de racionalidad y de los procesos de racionalización servía como instrumento operativo hacia la técnica y consolidación del sistema económico capitalista. Denunciando el fracaso del proyecto ilustrado, el cual había aprisionado al hombre, haciéndolo menos libre, despojándolo de su identidad y agrupándolo en una mera abstracción e integración de un sistema económico del cual no podía enajenarse.

Diversos autores de la Escuela de Frankfurt, hacen un posicionamiento crítico ante el concepto del progreso de la modernidad dentro de la filosofía de la historia, lo que representa una de sus principales aportaciones.

Quien buscó la reconciliación del hombre con la naturaleza y el proyecto ilustrado de la modernidad dirigiéndolo por cauces distintos, tratando de llevar a la práctica un proyecto que aún se encontraba incompleto, sería Habermas, último representante y epígono de la Escuela de Frankfurt, quien rompió con los supuestos y postulados de sus predecesores focalizando su atención hacia el lenguaje, como nuevo paradigma.

La Escuela de Frankfurt de Horkheimer a Habermas.

La Escuela de Frankfurt tiene su origen en el Instituto de Investigación Sociales, creado en 1923, durante el periodo que comprende la República de Weimar,

siendo su primer director el historiador marxista Carl Grünberg, dicho instituto tenía como proyecto constituirse en un centro de investigaciones marxistas, bajo la línea de los institutos existentes en la misma época en Europa del Este, especialmente, el Instituto de Investigación del Materialismo Histórico de Budapest, del que el teórico-filosófico Gyorgy Lukács había sido fundador y el Instituto Marx-Engels-Lenin, dirigido por Riazanov, en Moscú.

No obstante, por cuestiones de salud Grünberg renunció al cargo de director en 1929, llegando a la cabeza del instituto Max Horkheimer, quien consiguió agrupar alrededor de su figura a un distinguido grupo de pensadores críticos: Herbert Marcuse, Leo Löwenthal y Walter Benjamín. Theodor Wiesengrund Adorno junto con Horkheimer fueron la llamada primera generación, los cuales se fueron desligando paulatinamente de la inicial militancia a favor del marxismo y del socialismo, volcando su atención hacia una actitud al mismo tiempo más escéptica, ponderada y crítica (Manuel Cruz, 2002).

Sus investigaciones se perfilaron hacia el análisis de la infraestructura socio-económica y de la sociedad burguesa. Este deslizamiento culmina en 1937 con la publicación de lo que para algunos fue el manifiesto fundacional de la Escuela de Frankfurt, *Teoría tradicional y Teoría crítica* de Horkheimer. Abriendo la etapa de la *teoría crítica*, que se prolonga hasta 1940, aunado con la formulación de los planteamientos teóricos de lo que se denominó *crítica de la razón instrumental* que se desarrolló hasta 1945.

Sin embargo, el Instituto se vio obligado a emigrar a los Estados Unidos, a razón de la llegada al poder de los nacionalsocialistas de la mano de Adolfo Hitler, en 1933. Transfiriéndose primero a Holanda donde Horkheimer tomó posesión como director, posteriormente, dicho organismo académico se ramificó en dos polos: uno en París y el otro en New York, permitiendo la continuación de algunos trabajos de investigación.

Pese al desarrollo y expansión de la Escuela de Frankfurt, uno de sus colaboradores trascendentales –gracias a sus estudios extraordinarios–, Walter Benjamín, se vio en la necesidad de exiliarse de Alemania, debido a la persecución por parte el régimen nazi contra los judíos. No obstante, al no poder

huir de la Gestapo, se suicidó en Port-Bou, en la frontera franco-española en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial.

Tras el final de la confrontación bélica, el grupo dirigido aún por Horkheimer, volvió a restablecer el instituto en Frankfurt en 1950, pero esta vez con Adorno como director asociado. Uno de sus miembros –Marcuse–, permaneció en Estados Unidos, donde él, publicaría a la postre sus obras de mayor influencia y trascendencia. Empero, con el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial y el hundimiento del sistema totalitario del nacionalismo y el fascismo, los miembros de la Escuela de Frankfurt radicalmente mutaron su optimismo inicial hacia un pesimismo fatídico.

A consecuencia de esto, las posturas sobre el devenir de ser, la concepción de sujeto histórico-social y desde luego la búsqueda de una interpretación exegética ante una nueva realidad difusa y compleja, los empujó hacia una reflexión aún más crítica sobre el proyecto teleológico de la humanidad y su existencia temporal.

Este proyecto conocido como modernidad, auspiciado por el discurso de la razón, el cual consiste en el saber científico indefinido por un lado y por el otro, la premisa del progreso constante y por consecuencia, el desarrollo infinito de la existencia humana, así como la concepción del crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas, dieron origen al surgimiento de una crítica orientada hacia el carácter ideológico de la conceptualización de la racionalidad moderna (Galafassi, 2002).

El ideal revolucionario propugnado por Lukács, Korsch y Gramsci, comenzaba a desvanecerse, el sueño de extender la revolución comunista por Europa del Este, empezaba a menguar. El alejamiento del horizonte marxista por parte de los integrantes de la Escuela de Frankfurt se debió en gran medida, a los acontecimientos que se habían gestando en Alemania, en donde se empezó a extender un debilitamiento de la conciencia de clase y pérdida del ideal revolucionario (Lunn, 1986).

El ascenso del nacionalsocialismo alemán, sumado con la victoria del fascismo, ambas bajo condiciones económicas y políticas, hizo que entrara en

crisis la ortodoxia marxista. Estos acontecimientos influyeron significativamente sobre varios pensadores marxistas independientes, quienes redirigieron sus pensamientos hacia cuestiones de la conciencia y la cultura como una parte vital, pero olvidada de la dialéctica del materialismo histórico. Asimismo, buscaron comprender de mejor manera los aspectos estabilizantes del capitalismo moderno, es decir, la sociedad mercantil y la hegemonía cultural de la clase burguesa de occidente, siendo éste, el aspecto principal de la corriente denominada *marxismo occidental*, la cual se desarrolló en el periodo que va de 1923 a 1933. Sin embargo, esta nueva reorientación discrepó con la ortodoxia social-demócrata y comunista. Lunn (1986).

Horkheimer y la teoría crítica.

La obra de Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica*, abandonó el materialismo y propuso la teoría crítica, la cual pretendía marcar distancia respecto a cualquier doctrina existente, incluyendo el marxismo. Aunado, a una reforma radical de la civilización y por último el análisis de la sociedad bajo una forma de autoconciencia, (Manuel Cruz, 2002).

La teoría crítica no consideraba al marxismo como una cosmología, sino como un método y al pensamiento dialéctico como la médula de ese método. La dialéctica era una herramienta para el análisis crítico de la sociedad. En lugar de encuadrar dogmáticamente las condiciones históricas de su momento dentro de la teoría marxista, aplicaba el método de Marx al presente y criticaba los fenómenos psicológicos más contemporáneos de la sociedad burguesa como eran: la industria cultural, es decir, la cultura de masas, los medios de comunicación, el cine, la sociedad de mercado y el conformismo. Su crítica sobre las formas de dominación autoritaria dentro de la sociedad burguesa se aplicaban tanto a las sociedades revolucionarias de la Rusia soviética y de la Europa oriental (Buck-Morss, 1981).

En lo que respecta al ideal de la razón científica, expresaba que ésta es una razón netamente instrumental, orientada a la operatividad y a la fragmentación de

la sociedad. Por tanto, la técnica está al servicio del capitalismo financiero. Así pues, la teoría crítica emprende el camino hacia la autoconciencia; ya que es a través de ella que se puede luchar y manifestar resistencia, contra todas las formas de cosificación, de la alienación y de sumisión, permitiéndole a los sujetos el poder producir un cambio social.

Otra de las figuras claves de la Escuela de Frankfurt, fue Theodor Wiesengrund Adorno, oriundo de Alemania, el cual había sido educado en un entorno liberal en su infancia, pero pronto experimentaría la crisis de la sociedad burguesa a principios de los años veinte. Lunn (1986), menciona que tras recibir su doctorado Adorno, en 1924, conoció a Max Horkheimer con quien compartió intereses en común, especialmente las perspectivas fenomenológicas propuestas por Edmund Husserl y posteriormente llegó a ser su amigo y colaborador durante toda su vida.

A finales de 1929, Adorno conoció por primera vez los métodos de análisis marxistas, asimismo, se influenció profundamente por la *Historia y conciencia de clase* de Lukács. No obstante, tanto Adorno y Horkheimer rechazaron los supuestos de la teoría de la identidad propuestos por Lukács, en lo referente, a la afirmación de que el entendimiento objetivo de la historia y de la conciencia de clase del proletariado se encontraban en la unidad, (Buck-Morss, 1981: p.107).

El enfoque del pensamiento de Lukács era globalizador, interpretaba que la alienación del hombre era estrictamente un problema burgués. Así, al considerar la alienación como un momento dentro del proceso histórico total, depositaba todas sus esperanzas en el proletariado como el medio que podía restablecer la totalidad perdida. Esta visión de la historia en movimiento hacia una unidad sintética dirigida hacia la resurrección de la totalidad perdida, era un aspecto del marxismo de Lukács que Adorno rechazaba.

En su obra *Die Theorie des Roman* establecía que el propio concepto de totalidad estaba perdido en el pasaje de la historia. Insistía en que sí la verdad era relativa a la historia, no se podía pretender a su vez que la idea de historia proporcionara la verdad segura y absoluta que había sustraído de los fenómenos. Igualmente exponía que sí la conciencia del tiempo histórico había vaciado el

concepto de totalidad, entonces sólo desde el ámbito de la metafísica se podía esperar redescubrir el significado perdido en la propia historia y afirmaba: “la historia está en la verdad, la verdad no está en la historia” (Buck-Morss,1981).

Adorno no aceptaba el concepto abarcador de la historia como totalidad, para él la historia no era un todo estructural, sino discontinúa, desplegándose a través de un interrumpido proceso dialéctico en una multiplicidad de expresiones de la praxis humana. De esta manera, la historia no garantizaba la identidad, razón y realidad; ya que la historia se desplegaba en los espacios entre sujeto y objetos, hombre y naturaleza, cuya no identidad era precisamente la fuerza motora de la historia. Bajo esta idea, Adorno criticaba la teoría de la identidad propuesto por Hegel.

De igual forma. Adorno mostraba cierto escepticismo en relación a todas las interpretaciones de la historia como progreso. Para él lo que la libertad había producido se convertía en la negación de esa libertad:

”La libertad no es dada nunca..., siempre amenazada... Lo absolutamente cierto como tal es siempre [sic] falta de libertad... Es una conclusión equivocada suponer que lo que permanece es más verdadero que lo que transcurre”, Martin Jay (1989: p.125).

El proyecto liberal burgués que permitió superar el absolutismo y las reminiscencias feudales, había resultado ser equivalente a la libertad del desarrollo del poder económico, en donde no hemos podido ser más libres, sino menos, como tampoco hemos podido ser más iguales o fraternos (Manuel Cruz, 2002).

Con respecto al concepto de historia como totalidad o historicismo, Popper (1984), señalaba que no podíamos predecir con métodos racionales o científicos el decurso de la historia de la humanidad, bajo la premisa de un progreso *in continuum*, es decir, que debíamos rechazar la posibilidad de esquematizar tanto la ciencia histórica y social como lo hacían las ciencias exactas, postura que compartían tanto Walter Benjamín y Siegfried Kracauer, al tratar de hacer evidente la reflexión de la crisis de las filosofías de la historia del progreso y del

revisión del canon “positivista” (Zermeño, 2011), esto es, no puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica.

En la *Dialéctica negativa* como en *Dialéctica del Iluminismo*, Manuel Cruz (2002) menciona que Adorno denunciaba que el racionalismo ilustrado, en lugar de intentar comprender el mundo de la naturaleza, se empeñó en dominarlo, reproduciendo y aplicando la ley del más fuerte. Cuando el hombre dominó la naturaleza, implicó tácitamente dominar su propia subjetividad, anulándolo por completo y borrando su identidad hasta quedar reducido a la condición de mera abstracción, quedando el individuo aplastado e integrado por el mercado, el capitalismo y por el Estado.

Adorno pretendía tomar distancia frente a cualquier presupuesto teórico sobre los que se sostenía cualquier sistema totalitario, fuese el capitalismo o el socialismo, ya que para él la totalidad era un engaño. Resaltaba la importancia de la voluntad de la autonomía de todo individuo crítico. La crítica sólo sería posible mediante la tenaz resistencia del individuo a la ideología sea ésta del tipo que sea (Adorno, 1989).

Habermas y la reconciliación del proyecto de la modernidad.

Otro de los exponentes importantes es Jürgen Habermas, considerado como el último representante de la Escuela de Frankfurt, quien se enfocó hacia cuestiones epistemológicas distintas, intentó fundamentar una nueva idea de la racionalidad y de los procesos de racionalización rompiendo con la teoría crítica de sus predecesores, los cuales consideraban insuperable.

La obra filosófica de Habermas se inscribe en el ámbito que marca el cambio de paradigma, a comienzos de los años 70, desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. La crítica de razón instrumental del modelo weberiano, retomado por Horkheimer y Adorno, fue el modelo de tipo teleológico, el cual presidio el desarrollo occidental.

Dentro de la óptica del discurso de la modernidad, Max Weber establecía que el proceso histórico del mundo de la modernización era un proceso de racionalización progresiva. Weber, era pues, un heredero de la tradición propiamente de la ilustración. Es decir, estaba enraizado en la creencia filosófica de la razón como progreso, es decir, historia proceso-racional y bajo esta concepción analizaba la transición hacia la modernidad como un proceso de racionalización. No obstante, la Escuela de Frankfurt se deslindó totalmente de esta postura y se inclinó en adoptar una dialéctica negativa del progreso y al mismo tiempo, criticaron la noción de racionalidad formal e instrumental como una concepción truncada.

Habermas bajo el paradigma de la filosofía del lenguaje, pretendió un concepto de racionalidad comunicativa, sin caer en las certezas o absolutos, ni en la reducción cognoscitiva-instrumental de la razón, Wellmer (1993: p.27). Aspiró a desarrollar mediante los supuestos de la acción comunicativa un concepto de sociedad que pudiera ser aprehendida desde dos vertientes, como mundo de vida y como sistema, Gimbernat (1997: p.155).

En lo que respecta al programa ilustrado, Habermas consideraba que éste debía encauzarse por otros medios. Para él, el proyecto de la modernidad, al igual que la esperanza de los pensadores ilustrados de que existía una conexión necesaria y fuerte entre el crecimiento de la ciencia, la racionalidad y la libertad humana universal, era una empresa práctica que no ha sido realizada todavía. Así, pues Habermas desde una percepción un tanto optimista, deposita su confianza en un proceso de autorreflexión racional en donde haya una reconciliación entre los seres humanos y la naturaleza (Giddens, 1993).

Para Habermas (1993), el proyecto de la modernidad formulado en el siglo XVIII, por los filósofos de la Ilustración, consistió en buscar desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales, bajo un paradigma aristotélico-cartesiano, recordemos que el ideal de la razón estaba orientado a la ciencia moderna, basada ésta en una metodología y en la comprobación, siendo la razón la base del conocimiento para la transformación de la sociedad en términos generales. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales

cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana.

Habermas (Giddens, 1993) pretendió establecer en su proyecto, una teoría de sociedad con intención práctica, una teoría conformada por una racionalidad de nuevo tipo, capaz de aportar explicaciones y justificaciones. Su propósito es apropiarse de los desarrollos de las ciencias sociales e integrarlos en una ciencia social crítica, en la que se conecten tanto la dialéctica filosófica y la comprensión científica de la sociedad, de esta manera, se separa totalmente de los postulados y los planteamientos de Adorno y Horkheimer volcándose hacia una nueva construcción de explicación teórica-filosófica de la sociedad, de los procesos de racionalización y de la modernidad como proyecto aún incompleto.

Conclusión.

El advenimiento y conformación de lo que alguna vez fuera el Instituto de Investigación Sociales y posteriormente la Escuela de Frankfurt, marcaría el inicio de una nueva filosofía de la historia y filosofía social, los desafíos y cambios que experimentaron los fundadores de esta Escuela, los orilló hacia el planteamiento de una teoría crítica que superase la teoría tradicional.

La crítica que desarrollaron se enfocó hacia la cultural burguesa, la cultura de masas, los medios de comunicación, el capitalismo monopolista, la burocratización capitalista, la sociedad de consumo o de mercado, los sistemas autoritarios, la totalidad y la pérdida de la identidad, fueron al menos los ejes teóricos y filosóficos de la escuela frankfuriana, permeando significativamente sobre las generaciones venideras.

No obstante, Habermas sería quien transformaría los planteamientos teóricos de la Escuela de Frankfurt encausándolos por cuestiones epistemológicas distintas, ya no bajo la filosofía social, sino ahora por medio de la filosofía del lenguaje permitiendo superar y romper con los supuestos de la teoría crítica que influyó a la primera generación.

Su intención era encontrar un punto de unión entre la dialéctica filosófica y la comprensión científica social para dar explicaciones sobre el devenir de la sociedad, la idea de racionalidad y de los procesos de racionalización, así como el proyecto de la modernidad, el cual era todavía un proyecto inacabado, su contribución ha permitido un replanteamiento en los presupuestos teóricos de la sociedad hacia la acción comunicativa, la oralidad y el lenguaje como instrumento decodificar del mundo y desde luego la reinterpretación de la hermenéutica analógica y a todos los esquemas, construcciones epistemológicas y estructuras cognitivas heredadas del desarrollo científico bajo el paradigma racionalista-cartesiano, siendo esta última la contribución heredada de la Escuela de Frankfurt al mundo occidental.

La crítica de la idea de la modernidad como concepto de progreso es la principal aportación de estos autores ante la filosofía de la historia, que analiza la concepción del “bienestar” social.

Hoy podemos, pues, analizar y comprender cada uno de los constructos teórico-sociales, los cuales intentan develar el entendimiento de los proyectos teleológicos, por un lado, la modernidad como proyecto occidental y sus implicaciones y por el otro, el posmodernismo, en términos del sujeto cognoscente, ubicándolos como dos grandes discursos de la comprensión de la existencia y el devenir de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno. T.W y Horkheimer, Max.** (1989). *La sociedad, lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo, pp.52-54.
- Buck-Morss, Susan.** (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo Veintiuno Editores, pp.11-15, 102-115.
- Cruz, Manuel.** (2002). IX. La imaginación Dialéctica. *Filosofía Contemporánea*. Madrid: Taurus, pp.132-151.
- Galafassi, P. Guido.** (2002). La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad. *Contribuciones desde Coatepec*. núm. 2, enero-junio, pp. 4-21. Recuperado 12 de junio de 2014, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100201>
- Gimbernát, José A.** (1997). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp.140-147.
- Giddens, Anthony, Jürgen, Habermas et al.** (1993). *Habermas y la Modernidad*. México D.F: Red Editorial Iberoamericana, pp.190- 205.
- Jay, Martin.** (1989). *La imaginación dialéctica historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923-1950)*. Madrid: Taurus, p.125.
- Jürgen, Habermas.** (1993). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, pp. 398-403.
- Lunn, Eugene.** (1986). *Marxismo y Modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamín y Adorno*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 15-20, 220-224.
- Popper, Karl.** (1984). *La miseria del historicismo*. (3ra ed.). Madrid: Alianza, p.12.
- Wellmer, Albrecht.** (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad, la crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor, pp. 24-27.
- Zermeño, Guillermo.** (2011). La historia común es bastante compleja. *Historia y Grafía*. núm. 36, pp. 79-111. Recuperado 18 de junio de 2014, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922186004>