

y contextualmente referido, en: http://www.geocities.com/global_cult_polit/QuitoJunio2001.doc, pp. 1-29.

OROZCO GÓMEZ, G., 1997, *La Investigación de la Comunicación dentro y fuera de América Latina. Tendencias, perspectivas y desafíos del estudio de los medios*, La Plata, Ediciones de Periodismo y Comunicación, núm. 4, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.

RONCAGLIOLO, R., 1989, "Proceso regional de reflexión", *Telos*, núm. 19, Madrid, p. 8.

SARLO, B., 1994, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel.

SCHLESINGER, P., 1989, "Aportaciones de la investigación latinoamericana. Una perspectiva británica", *Telos*, núm. 19, Madrid, pp. 55-60.

THOMPSON, E., 1989, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, Tomos I y II.

VARELA, M., 1999, "De las culturas populares a las comunidades interpretativas", *Diálogos de la comunicación*, núm. 56, Lima, FELAFACS, pp. 93-103.

VASALLO de LOPES, M., 1999, "La investigación de la comunicación: cuestiones epistemológicas, teóricas y metodológicas", *Diálogos de la comunicación*, núm. 56, Lima, FELAFACS, pp. 13-27.

VILLEGAS, A., 1960, *La filosofía de lo mexicano*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

WHITE, R., 1989, "La teoría de la comunicación en América Latina. Una visión europea de sus contribuciones", *Telos*, núm. 19, Madrid, pp. 43-54.

WILLIAMS, R., 1994, *Sociología de la cultura*, Barcelona, Paidós.

La primera Escuela de Frankfurt: ¿un paradigma superado?

Marina Acosta

Sin dudas la Escuela de Frankfurt representa un extenso capítulo en las teorías de la comunicación. En efecto, se constituyó como paradigma que sentó las bases para ulteriores pensamientos que resultaron tan fértiles a la hora de pensar y comprender las complejas estructuras, mecanismos y dispositivos de las modernas sociedades capitalistas. Por lo tanto, su referencia se convierte en obligada¹.

De todas maneras, es preciso explicitar que este trabajo no se propone ahondar en la totalidad del pensamiento frankfurtiano. Pues ese objetivo trascendería los límites de este análisis. Por ello, no se realizará un recorrido por la vasta bibliografía que la Escuela produjo. Por el contrario, trataremos de recuperar lo más significativo de su trabajo para contestar a la pregunta que da título a este ensayo. Con esto pretendemos dejar en claro que asumimos el riesgo teórico que conlleva abordar un análisis parcial.

En otro orden, sería una falacia reducir el pensamiento frankfurtiano —Teoría Crítica— a la Comunicación puesto que su teoría tuvo profundas implicancias, entre otros, en el ámbito político, social y filosófico. Sin embargo, este paradigma no está inmunizado contra las críticas que

¹ Este trabajo sólo analizará la génesis del pensamiento frankfurtiano. Por lo tanto, sus referencias siempre estarán relacionadas con la llamada "Primera generación", cuyos exponentes son Walter Benjamin (1892-1940), Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969) y Herbert Marcuse (1908-1979). Sin por ello dejar de destacar los aportes de Erich Fromm y Ernst Bloch.

se le hicieron más adelante. Precisamente, muchos pensadores veían en las ideas de esta Escuela una irreversible visión negativa², lo que hacía que el sujeto quedara condenado perpetuamente a reproducir las condiciones que el capitalismo imponía. Por eso, allí donde los de Frankfurt —dicen— cierran las puertas, otros pensamientos intentan abrirlas. Entonces, la pregunta que surge es la de saber si la Teoría Crítica constituye, hoy en día, un modelo teórico agotado o superado por nuevas perspectivas.

Para comenzar a desentrañar el análisis sobre este interrogante, resulta imperioso poner en relación al pensamiento frankfurtiano con la Modernidad y todo lo que ella produjo. En otras palabras, sería infructuoso arrancar a Frankfurt de ese contexto histórico hostil donde sus ideas nacieron, precisamente porque allí sus pensamientos encuentran significación y se vuelven inteligibles. Más aún sería imposible tratar de entender esta teoría sin comprender las profundas contrariedades de una época que había prometido al hombre su reinado absoluto en la tierra pero que ahora dejaba sin efecto esas tantas promesas. Allí donde la Ilustración prometía luces, la Escuela de Frankfurt, casi con un pensamiento apocalíptico, sólo veía sombras. “La tarea emprendida por Horkheimer y Adorno en su crítica al iluminismo recuerda a los intentos benjaminitas de poner la realidad bajo la lupa y reconocer la totalidad en el detalle” (Entel, 1999). Se trataba, así, de leer la historia como en Benjamin: a contrapelo y auscultando lo pequeño, lo que se sustrae a la mirada.

Por eso, a estos pensadores se les debe no sólo esa clarividencia y anticipación para enumerar cada una de las problemáticas a las que la Modernidad parecía no dar respuestas, cuanto de profetizar sobre las consecuencias, fisuras y crisis que podrían explicitarse si la lógica moderna continuaba empeñada en entronizar a la Razón como instrumento de dominación de la Naturaleza.

² Es importante señalar que las críticas más rotundas se realizan a Adorno y Horkheimer, no así contra Benjamin, el principal inspirador de esta escuela. Mientras algunos teóricos veían en los dos primeros un claro sesgo pesimista, en Benjamin encontraban una ambigüedad que lo hacía oscilar continuamente entre lo positivo y lo negativo acerca de las nuevas relaciones que había producido el sistema capitalista.

Paul Ricoeur llamó alguna vez a Nietzsche, Marx y Freud “maestros de la sospecha”. Efectivamente, cada uno desde su pensamiento había dudado del estado de cosas que observaban. A partir de ellos, entonces, dudamos (como no lo hubiese querido Descartes) del sujeto mismo y de su conciencia. Entonces, la estrategia es sospechar de esas verdades que se presentaban como axiomas y, por consiguiente, indiscutibles. Louis Althusser, también, sentenció: “A mi entender, durante el siglo XIX, nacieron dos o tres niños a los que no se esperaba: Marx, Nietzsche, Freud. Hijos ‘naturales’, en el sentido en que la naturaleza ofende las costumbres, la buena razón, la moral y el saber vivir: la naturaleza es la regla violada, la madre soltera, la ausencia de padre legal. La Razón Occidental le hace pagar caro a un hijo sin padre. Marx, Nietzsche, Freud tuvieron que pagar la cuenta, a veces atroz, de la supervivencia: precio contabilizado en exclusiones, condenas, injurias, miserias, hambre y muertes, o locura” (Althusser, 1996). Efectivamente, como sus pensamientos fueron subversivos, alteraron órdenes y se atrevieron a cuestionar y a criticar verdades intocables, era casi obvio que iban a ser combatidos. Más aún en una época en que el Iluminismo había dictaminado que el hombre era amo y señor de sí mismo y de todas las cosas.

En este sentido, la Escuela de Frankfurt también utilizó la sospecha para desenmascarar ciertos imaginarios y realidades sobre los cuales no se podía hacer otra cosa más que la de aceptarlos sin cuestionamientos. La Modernidad tuvo la capacidad brillante de atar significados a significantes. Así, a cada imagen acústica le hizo corresponder un concepto y sobre eso no admitió más discusión. “En efecto, el fracaso mayor de la mentalidad de la Ilustración no fue su incapacidad para crear condiciones sociales en las que nombre y cosa pudieran unirse legítimamente, sino más bien su eliminación sistemática de la negación en el lenguaje. Esta fue la razón de que su sustitución de fórmulas por conceptos resultara tan destructiva” (Jay, 1974).

Había que buscar una resemantización de significados. Entonces la Teoría Crítica se permitió sospechar de los formulismos, de las razones incuestionables, de lo naturalizado, de lo legitimado, de lo (apa-

rentemente) lógico. En definitiva, sospechó de lo insospechable. Allí reside, como en la teoría marxista, nietzcheniana y freudiana, la lucidez de este tipo de pensamiento.

Lo cierto es que hacia la década de 1930 la Escuela de Frankfurt prometía una nueva visión de la historia con claras reminiscencias marxistas. "A grandes rasgos, pues, el modelo epistemológico elaborado por Horkheimer en los años treinta supuso una reformulación del marxismo en términos filosóficos-sociales. Con él pretendía crear las condiciones para la unificación de la teoría y la praxis, a la vez que incrementar el potencial humano de autodeterminación. La posterior evolución de la Teoría Crítica hacia una filosofía histórica de sesgo pesimista no menoscaba en absoluto su carácter de auténtica refundación teórica del marxismo" (Colom González, 1992). En efecto, hacia esta búsqueda se lanzó la Escuela preocupada primero por criticar rotundamente los postulados positivistas— hegemónicos en ese momento— y lograr que su teoría recogiera lo mejor de otras disciplinas. En este sentido, sus preocupaciones estuvieron enfocadas en lograr la multidisciplinariedad.

Sin embargo, si los de Frankfurt realizaron una crítica furibunda a las acciones de la Razón instrumental, también tuvieron la capacidad de percibir en las acciones de los sujetos una clara irracionalidad. Pues, entonces, había que buscar un aparato teórico capaz de explicar las oscuridades de la psique humana: el psicoanálisis freudiano parecía poder dar respuestas a lo que la Teoría Crítica estaba buscando. Además, gozaba de un gran prestigio y respeto en la intelectualidad izquierdista. Al mismo tiempo, el movimiento surrealista, con el que la Escuela simpatizaba, ya había adoptado los postulados freudianos por lo que su llegada a Frankfurt parecía no tener mayores obstáculos³.

³ "En el seno del Instituto, Erich Fromm iba a desempeñar un papel fundamental en esa dirección, por cuanto que fusionaría los conceptos elementales de la teoría psicoanalítica de la personalidad con las ideas básicas de una teoría social de raíz económica. Desde este punto de vista, el objeto del psicoanálisis lo constituía el individuo tal y como había sido conformado por la superestructura normativa de la sociedad" (Colom González, 1992)

No obstante, para que el Psicoanálisis pudiera entrar definitivamente en la intelectualidad frankfurtiana había que revisar algunas cosas. Horkheimer estaba convencido de que tanto el marxismo como el freudismo eran necesarios pero, a menudo, iban por caminos diferentes. De allí que encontrara en el Psicoanálisis ciertas dificultades⁴ —como la preocupación por la vida interior del sujeto y no por el sufrimiento objetivo— que parecían no concordar con los postulados marxistas. En este sentido, en el pensamiento de Freud no había crítica al estado burgués ni preocupación por el futuro. "La revisión dialéctica del psicoanálisis freudiano es solidaria de una 'imagen del hombre' envuelto precisamente en la dialéctica de la racionalidad y la irracionalidad. Esta revisión, por tanto, se ve envuelta a su vez en un ininterrumpido intercambio entre racionalidad de la acción objetivamente realizada y la irracionalidad de la explicación subjetivamente producida" (Páez Díaz de León, 2001).

En ese "desencantamiento del mundo", en esa "jaula de hierro" que la Modernidad había producido, los intelectuales de la Teoría Crítica intentaron homogeneizar su neomarxismo con el psicoanálisis. Ambos paradigmas serían funcionales a la hora de analizar las implicancias de la dialéctica del Iluminismo. No obstante, sería necesario también aclarar que sus influencias no se agotan en estas teorías. Sería, pues, una tarea interminable rastrear los pensamientos que dejaron sus huellas en los teóricos de Frankfurt, precisamente porque como se decía antes, se trata de una teoría interdisciplinar.

Había llegado la hora de que la teoría dejara atrás su clara historia contemplativa y cumpliera, como tal, su función de llevar a los sujetos oprimidos aquella luz que la Modernidad no había logrado encender. Se trataba de concebir una teoría fundamentalmente materialista con la

⁴ (...)La psicología es ciencia auxiliar de la historia allí donde los procesos de cambio precisamente no brotan del conocimiento racional. Es este descenso a las profundidades lo que hacía atractivas las tesis de Freud, pero como veremos, cuando Freud trata con lo inconciente no lo equipara a lo irracional; por tanto esto es, precisamente, desde el punto de la Teoría Crítica, lo que hay que corregir" (Páez Díaz de León, 2001).

idea de que la historia era el producto de la praxis social. "La teoría crítica se propone, pues, construir un saber acerca de la sociedad que trate de sacar a la luz la racionalidad de los procesos sociales, desenmas-carando a la par lo que de irracional hay en ellos. Esta doble tarea de autoconocimiento y de denuncia de las patologías sociales viene presi-dida por el interés en instaurar un estado de cosas racional" (Cortina, 2001). De todas maneras, también es necesario aclarar que la razón que proponen los frankfurtianos no es totalitaria ni opresiva, por el con-trario, es una razón permanentemente abierta a las problemáticas del sentido. Por ello, dos ideas centrales inundaban el pensamiento de Horkheimer: una de ellas tenía que ver con la necesidad de llegar a una sociedad más justa— la realidad estaba demostrando lo contrario— y la consecuencia de que sólo una sociedad mejor sería capaz de engendrar las condiciones para un pensamiento verdadero y, por lo tanto, racional (Horkheimer, 1976).

La praxis, en la que tanto reparaba la Escuela, les mostraba constan-temente los efectos de la Modernidad. Por todas partes había muestras de la "cosificación" de la sociedad y no era sólo la economía capitalista la causante del fenómeno, pues la cosificación había llegado también a las sociedades socialistas. El sistema económico burgués había hecho de las suyas pero con la asistencia incondicional de ese pensamiento basado en la entronización de la razón. En ese afán de no reconocer límites, de ir siempre más allá, la razón desbocada como un caballo salvaje arrasaba con todo lo que se interponía en su camino.

Lo cierto es que en su intento de dar respuestas a innumerables interrogantes que planteaba la Ilustración, los intelectuales de Frankfurt chocaron con las aporías, con los caminos sin salida, con las ideas de que en el estado actual de cosas los sujetos estaban condenados a los mandatos que la sociedad burguesa impartiera. Había una tendencia inherente en el desarrollo de la humanidad que hacía que, indefectible-mente, estuviera destinada a la alienación. "La liberación estaba lejos. El discurso individualista es hipócrita porque la cultura de masas, contra toda apariencia, no individualiza, no socializa, sino atomiza. Paradóji-

camente, los grandes sistemas colectivistas y la cultura de masas, lejos de crear individuos autónomos y comunitarios, los convierten en átomos aislados que constituyen una dúctil masa en manos del poder; los trans-forma en átomos homogéneos que se limitan a imitar los mismos mo-delos" (Cortina, 2001). Los hombres parecían haber firmado una auto-sentencia de muerte y la Escuela de Frankfurt lo estaba denunciando.

Con todo, quienes critican este pensamiento sostienen que la Teoría no dejaba lugar a la resistencia, al desafío de los hombres al statu quo que el capitalismo burgués comandaba. Es esto en lo que se basan para decir que el paradigma parece superado. Es decir, se trata del pensa-miento de que frente al sistema de dominación social, el sujeto no tiene posibilidad de resistirse, de ensayar tácticas⁵, de avizorar nuevas posibi-lidades y realidades. En efecto, puede no tratarse de una lectura errónea aunque Horkheimer creía— por momentos— en la resistencia pero su pensamiento, y el estado de cosas que él veía a su alrededor, lo llevaron a afirmar que el hombre podía resistirse, mas su debilidad era tan gran-de que pronto la resistencia se mimetizaba hasta identificarse contra eso sobre lo que se estaba levantando. De todas maneras, sería imposible agotar el debate sobre las resistencias de los débiles en este trabajo. Por el momento, sólo señalamos que ésta sea quizás la crítica más rotunda que los intelectuales hagan a la Escuela.

En este sentido, nos podríamos preguntar si efectivamente llegó un momento en el desarrollo de esta teoría que la convirtió en un paradig-ma agotado puesto que, como piensan algunos, sólo advirtió, descri-bió, reflexionó e hipotetizó sobre el estadio al que la Modernidad había llegado, pero sus pensamientos, finalmente, se quedaron encerrados en un laberinto de aporías. ¿Es la primera Escuela de Frankfurt un paradig-ma que hoy está agotado?. La respuesta podría ser mucho más compleja de lo que a menudo se piensa. Por el momento, y sólo a efectos de este análisis, podemos decir que no. Frankfurt no está agotada precisamente

⁵ Ver De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Ibero-americana, 1996.

por ese estatuto que la historia se ha encargado de otorgarle. Se trata de un clásico y, en consecuencia, está abierto a una multiplicidad de lecturas que, consecuentemente, puede encontrar múltiples respuestas. Frankfurt sigue hablando. Es cierto que en el paradigma podemos encontrar algunas fisuras— en qué teoría no las encontramos— más aún si las ponemos en relación con las ideas gramscianas, foucaultianas, decertau-sianas o con todos aquellos sistemas de pensamientos que parecen dar más respuestas a preguntas frankfurtianas similares.

No obstante, sería poco afortunado e injusto decir, entonces, que la primera Frankfurt ya está agotada porque nuevos paradigmas han podido ser capaces de ir más allá de la descripción que hizo aquella. Como recordaba un reconocido sociólogo, las teorías deberían ser capaces de formar una caja de herramientas con las que el investigador social pudiera utilizar cada una para explicar y analizar un determinado fenómeno. Y esto no significa hablar del relativismo que tiene esa característica tímida y laxa; significa, por el contrario, dar el lugar que se merece a los paradigmas que tuvieron esa maravillosa capacidad de volverse revolucionarios⁶.

A menudo se le suele cuestionar a Frankfurt su característica oscura, su ambiente pesimista, su dialéctica negativa. E inevitablemente surge una pregunta: ¿cómo un pensamiento no iba a tener semejantes características si lo que trataron de hacer sus intelectuales fue expresar esa cara de Jano que la Modernidad estaba mostrando?. Era de esperarse que frente a la complejidad sombría que acechaba por todas partes, la reflexión frankfurtiana tomara sus mismas dimensiones⁷. Además, como escribió Nicolás Casullo (1998): "Frente a estas dos caras de un mismo

⁶ Que lo digan, si no, los estudiantes del Mayo Francés que influidos por *El Hombre unidimensional* tomaron las calles de París dispuestos a convertir —valga el lugar común— un sueño en realidad.

⁷ "Entonces, se trata de pensar a esta generación dentro de un tiempo caracterizado por el sacudimiento general de las conciencias, el sacudimiento de todos los supuestos que conformaron el itinerario histórico de la modernidad. Nos encontramos ante una generación de pensadores que intentarán, haciéndose cargo de las tradiciones en las que se formaron, reiniciar la construcción de una filosofía crítica" (Forster, 1999).

falso consuelo o fuga, el viaje por ciertos rostros, imágenes y teorías, por el ensayar de una cultura crítica que se entretejió en los marasmos de lo moderno, nos dice que su fecundidad para develar las cuantiosas inhumanidades de lo civilizatorio, correspondió más bien a soledades autorales, a desprotegidos de madres ideológicas organizadas, a tiempos aciagos y alarmantes en su pérdida de sentidos".

Con todo, el gran Benjamin tuvo la fortuna de ver con más claridad esta contrariedad y pudo avisorar la esperanza al final del dinámico proceso. Por eso siempre que se hable de la Escuela hay que hacer esta salvedad: había opresión, había oscuridad, había pesimismo, pero también había, como en Benjamin, esperanza, resistencia y optimismo⁸.

En este sentido, también sería importante traer sólo a la reflexión la idea de Arte que plasmó la Escuela, en la que también podemos observar un atisbo de perspectiva sobre el futuro sombrío: "En *Dialéctica del Iluminismo*⁹, Adorno y Horkheimer afirmaron que la 'industria cultural' —a través de la igualación y la producción en serie— sacrificó 'aquello por lo cual la lógica de la obra se distinguía del sistema social'. En este punto, estaba también presente el problema de la 'atrofia del aura' que había advertido Benjamin, aunque no lo interpretara en el mismo sentido. Esta lógica se refiere a la autonomización relativa del arte respecto de la vida social, a su posibilidad de ser 'distinto' y 'distante' —por lo tanto potencialmente crítico— de aquello que lo crea" (Entel, 1999).

Asimismo, en el prólogo que Horkheimer escribió para la obra de Jay (1974) sentenció: "La apelación a un mundo completamente otro,

⁸ Hay que aclarar, de todos modos, que los de Frankfurt también vieron la esperanza en el Arte: "Adorno retoma la clave de bóveda de la modernidad, en esa noción de colapso cultural que se verifica en la vida 'del tiempo real' del hombre en el capitalismo, y el recurso de la crítica extrema: obligada a exiliarse de las ideologías y críticas consoladoras imperantes. Resta una esperanza en un lenguaje plausible de autonomía y liberación, el arte, asumido desde una auténtica negatividad. Una variable frágil, contra la sobreviviente y ampliada 'estetización fascista' que 'domina al mundo'. Un arte también como ademán teórico, filosófico, que desesterece, que muestre la rutina burguesa de lo bello saturante". (Casullo, 1998).

⁹ Ver: Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.

distinto a éste, tenía primariamente un ímpetu filosófico social. Finalmente condujo a una evaluación más positiva de ciertas tendencias metafísicas, porque el 'todo (empírico) es lo no verdadero' (Adorno). La esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra es seguramente un deseo no científico". Finalmente, se trataba de que la injusticia, de que lo irracional, no dijeran lo último, de que la teoría no se volviera letra muerta ni pura retórica y entonces allí había esperanza. Había que luchar para que el sistema de dominio social no siguiera imponiéndose. Desafortunadamente, Benjamin, Adorno, Horkheimer y Marcuse, no pudieron decirnos más sobre cómo había que hacer para lograr eso, pero nos quedan sus obras para seguir releyéndolas y nos queda el pensamiento de muchos de sus seguidores, como el de Habermas y tantos otros que han abierto nuevamente las puertas de la Escuela para seguir pensando la resistencia.

En síntesis, pensar hoy a la primera Escuela de Frankfurt significa debatir sobre un paradigma que dejó sus huellas en las teorías de la Comunicación, que tuvo la capacidad de problematizar un sistema dominado por un discurso cerrado, autoritario, calculador y destructor como el que desplegó la Modernidad. Por eso, su abordaje teórico debe revestir la complejidad que ha caracterizado al pensamiento frankfurtiano. En efecto, las críticas a los sistemas de pensamiento son necesarias, como decía, otro alemán, Karl Popper. Todas las teorías deben ser revisadas, cuestionadas y falsadas. Frankfurt no es la excepción, sin afirmar por ello que este paradigma esté agotado. De hecho, frente a las críticas, este pensamiento parece adquirir más fuerza y su importancia no hay que buscarla sólo en sus planteamientos sociológicos, sino sobre todo en la vigencia de su filosofía crítica a la Modernidad y a la industria cultural¹⁰.

Por eso, todas las reflexiones que estos pensadores hicieron sobre la problemática de la cultura de masas nos competen en primer lugar porque tuvieron la capacidad de criticar la producción serializada y la lógica

¹⁰ Ver. *Dialéctica del Iluminismo*, op. cit.

mercantil que se estaba gestando en la industria cultural. En segundo lugar porque vieron que aquella, finalmente, actuaba como vehículo de la ideología que se necesitaba para que las diferentes estructuras socioeconómicas siguieran reproduciéndose. "La industria de la cultura deviene en el núcleo determinante para que se salvaguarde la estructura de poder de los dirigentes y gestores del capitalismo avanzado" (Muñoz, 2000). En definitiva, se trataba de subyugar el acto creativo y expresivo de los sujetos para que el sistema capitalista siguiera autogestándose.

La Escuela de Frankfurt pensará, en este sentido, que los medios de comunicación son poderosos agentes que producen en los públicos receptores un efecto cuasi religioso y, consiguientemente, se vuelven instrumentos dogmáticos, sobre los que no se admite cuestionamiento alguno. Se trataba, así, de pensar a los medios como un sistema de control social.

Los frankfurtianos estaban preocupados, además, por la dimensión psicológica que los medios desplegaban sobre las audiencias y más aún sobre la lógica que se estaba imponiendo: la de cercenar las capacidades críticas individuales y en lograr determinar, a través de los clisés y la imitación, los gustos y posibilidades de los públicos receptores. "En este universo, la tecnología también provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de ser autónomo, de determinar la propia vida. Porque esta falta de libertad no aparece ni como irracional, ni como política, sino más bien como una sumisión al aparato técnico que aumenta las comodidades de la vida y aumenta la productividad del trabajo" (Marcuse, 1987).

Por eso, uno podría preguntarse si estas ideas ya han pasado de moda o si en la actualidad, por el contrario, nos seguimos preguntando qué es la sociedad de masas, esa que crean los medios de comunicación; o si no seguimos pensando que bajo ese concepto, tan amorfo, se ocultan diversos procesos que tienen como actores principales a los sujetos. En efecto, Frankfurt vio todas estas cosas, anticipó que bajo esa aparente igualdad en el consumo mediático había profundas desigualdades culturales, sociales y políticas. La industria cultural, sostenían Adorno y

Horkheimer, no sublimaba, al contrario, sofocaba y esto lo explicaban por que era ella misma la encargada de uniformar, a través de la producción cuidadosamente planificada, los gustos de los consumidores. Así, los medios se convertían en silenciadores, cuando no en censores, de las expectativas de los individuos, condenándolos al conformismo absoluto. Es que los medios, dominados por la cosmovisión capitalista burguesa, habían trocado su carácter aurático, creativo, por una peligrosa dimensión mercantilista.

“Los autores críticos, pues, serán innovadores en el análisis de la industria cultural al enmarcar a ésta dentro de lo que ella misma intente contravenir: la absoluta carencia de libertad tanto en su creación como en su recepción (...) Por ello, para Adorno, el nuevo estilo podría definirse como un sistema de no cultura, si se puede hipotéticamente reconocer una cierta unidad estilística lo cual permitiría hablar de una barbarie estilizada como estilo característico” (Muñoz, 2000). Y la barbarie estaba dada porque ya no se consideraba al sujeto en todas sus posibilidades pues ahora se lo estaba convirtiendo en un ser anónimo, numérico, tan matematizado como al positivismo le gustaba.

En efecto, había una clara preocupación en estos autores por indagar la organización del nuevo modelo cultural que se estaba imponiendo. Más aún había una necesidad por conocer dos temas fundamentales: por un lado, los mecanismos y dispositivos a través de los cuales el pensamiento capitalista burgués se formaba y circulaba por los medios y, por otra parte, cómo algo se transformaba en mercancía cultural rentable. De allí la vasta literatura que produjeron teniendo como protagonista al sistema de medios¹¹.

¹¹ Para una mayor comprensión de esta problemática véase, entre otros: Adorno, Theodor. *El cine y la música*. Madrid: Fundamentos, 1981; Adorno, Theodor. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973; Adorno, Theodor. *La sociedad*. Lecciones de Sociología. Buenos Aires: Proreo, 1969; Adorno, Theodor. *Televisión y cultura de masas*. Córdoba: Edecor, 1966; Benjamin, Walter. “La obra de Arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, 1998;

Con todo, y dentro de las conclusiones a las que llegaron se puede destacar una que, sin dudas, estamos viendo en nuestro tiempo: Adorno y Horkheimer sostuvieron que todo en la industria cultural tenía un aire de semejanza. Algo así como que la lógica taylorista se estaba imponiendo y consolidando no ya sólo en los talleres de las fábricas sino en los espacios culturales. En este sentido, pensaban que el capitalismo no había dejado nada librado al azar. Así, como sostenían los principios mismos de la Modernidad, todo debía ser perfectamente regulado, estandarizado y controlado. En definitiva, los medios estaban demostrando que la creación había cedido su lugar a la industrialización. “La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del consumidor se mueve en una dirección bien delimitada: evitar la insubordinación de éste y enfocar su atención a los productos culturales que llegan a serle tan familiares que se producen automáticamente en su comprensión y percepción” (Muñoz, 2000). Era fácil convencerse: no había libertad ni en la creación ni en la recepción. Como en tantos otros planos, el mercantilismo se había adueñado de los medios masivos de comunicación.

Allí está el verdadero aporte de este modelo que, creemos, sigue en pie. “Su memoria intelectual permanece en las búsquedas que hoy nos urgen”, escribió el filósofo argentino Ricardo Forster (1999). Aquellos que dicen que esta Escuela está acabada por su claro sesgo pesimista, olvidan algunas cosas fundamentales: que fueron los frankfurtianos los que percibieron cómo la lógica mercantil se había infiltrado en el sistema de medios; y que sus reflexiones nos ayudaron (y lo siguen haciendo) a repensar las innumerables posibilidades que puede contener nuestra *poiesis* en el cuestionamiento a las constantes imposiciones de los medios a nuestros gustos, miradas y deseos.

Por eso, el paradigma no está agotado. A Frankfurt le debemos — como se ha visto — no sólo su crítica rotunda a la industria cultural sino también a la razón instrumental. Pero, fundamentalmente, somos dueños de sus permanentes denuncias a las contrariedades de la sociedad, a la despersonalización de los sujetos, a la desustancialización de las cosas, a los discursos totalizadores, al eficientismo, a la enajenación, a lo

102 indecible, a la serialización del sentido y a los problemas evidentes de las estructuras tradicionales. A ellos les debemos ese pensamiento contestatario, inquisitivo, inquieto y que siente malestar frente al orden de cosas percibido. También le debemos esa idea— que tampoco está acabada en esta realidad social que vivimos de globalizaciones, guerras y manipulaciones— de que el mundo está en crisis y que la cultura ha sido la propia orfebre de su destrucción. Por eso, es necesario volver a leer la historia a contrapelo, en sus intersticios, allí donde lo legitimado se escapa y eso se lo debemos a ellos: “El pensamiento que pierde la infancia, diría Benjamín, se vuelve frío, helado, y se convierte en un discurso instrumental. En este sentido aparece, precisamente, esta concepción benjaminiana de ‘auscultar lo pequeño’, dejar que no pase desapercibido lo minúsculo; de mirar con un microscopio la pluralidad de la vida. De tratar de recoger los restos, los fragmentos, no como expresión de la agonía del mundo, sino como huellas que permiten al viajero intelectual, al hombre sensible, recorrer el camino del peligro y la catástrofe” (Forster, 1999).

Es inútil pensar, entonces, que la Escuela cerró las puertas para que los sujetos pudieran levantarse contra eso que los oprimía. Como se dijo más arriba, otros pensadores continuaron en la búsqueda de encontrar nuevos caminos y abrir los abismos contra las que chocaron los primeros frankfurtianos. Es imposible que en una teoría podamos encontrar todas las respuestas, porque, finalmente, Benjamin, Adorno, Horkheimer y Marcuse fueron humanos, demasiado humanos.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Althusser, Louis. Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan. México: Siglo XXI, 1996.
- Assoum, Paul-Laurent. La Escuela de Frankfurt. México: Cruz O, 1991.
- Casullo, Nicolás, Forster, Ricardo y Kaufmann, Alejandro. Itinerarios de la Modernidad. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Casullo, Nicolás. Modernidad y cultura crítica. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Colom González, Francisco. Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica. Barcelona: Anthropos, 1992.

- Cortina, Adela. Crítica y Utopía: la Escuela de Frankfurt. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2001.
- Entel, Alicia y Lenerduzzi, Víctor. Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Forster, Ricardo. El exilio de la palabra: en torno a lo judío. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Horkheimer, Max. La teoría crítica ayer y hoy recopilado en Sociedad en transición: estudios de filosofía social. Barcelona: Península, 1976.
- Jay, Martín. La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social. Madrid: Taurus, 1974.
- Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Barcelona: Ariel, 1987.
- Muñoz, Blanca. Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas. Madrid: Fundamentos, 2000.
- Páez Díaz de León, Laura. La Escuela de Frankfurt: teoría crítica de la sociedad. Ensayos y textos. México: UNAM, 2001.