

# La Escuela de Frankfurt y la modernidad: Benjamin y Habermas

Michael Löwy

Directeur de Recherche

Groupe de Sociologie des Religions

Centre Nationale de la

Recherche Scientifique, Paris

¿Qué es la modernidad? Pocos conceptos son tan equívocos, ambiguos y polisémicos. Para evitar las definiciones arbitrarias, es preferible atenerse al sentido común y corriente –es decir, al diccionario... Según el *Petit Robert*, la palabra viene del latín *modo*, que significa *recientemente* (1361 se da como referencia originaria). Lo moderno sería, pues, todo aquello que es “de una época relativamente reciente” o, mejor, “actual, contemporáneo.” Ahora bien, lo actual, lo reciente y lo contemporáneo son el movimiento mismo del tiempo. Lo que ayer era moderno, resulta hoy obsoleto... El concepto parece pues relativamente vacío, un *flatus vocis* (según la acertada expresión de los teólogos medioevales), sin ningún contenido concreto y preciso. Sin embargo, el diccionario nos da otra indicación más interesante: moderno es aquello que “se beneficia de los progresos recientes de la técnica, de la ciencia”. El concepto de modernidad estaría así ligado estrechamente al de *progreso*, es decir, a la valorización positiva de la novedad. Desde el siglo XVIII, el progreso por excelencia es aquel que se manifiesta en la novedad industrial, técnica y científica –así como también en las correspondientes transformaciones sociales, políticas y culturales: urbanización, racionalización, democratización, secularización, etc.

Se puede también definir la modernidad a partir de los análisis de Marx y de Max Weber –que han servido de inspiración a la Escuela de Frankfurt–, análisis que, si no son convergentes, son al menos complementarios. En esta perspectiva, la modernidad sería la civilización capitalista-industrial moderna, basada en la economía de mercado, el valor de cambio, la propiedad privada, la reificación (*Versachlichung*), la racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*), la cuantificación, la legitimidad burocrática, el espíritu de cálculo racional (*Rechenhaftigkeit*) y el desencantamiento del mundo.

De todos los miembros de la Escuela de Frankfurt, el crítico más radical de la modernidad es, sin duda, Walter Benjamin. Los trabajos posteriores de la Escuela –especialmente los escritos de Adorno y Horkheimer en el período de la postguerra– están inspirados ampliamente por su pensamiento. La crítica de la modernidad se encuentra formulada de la manera más categórica en su último texto, la *Tesis acerca del concepto de historia* de 1940, un

conjunto de aforismos y de alegorías de inspiración a la vez marxista y mesiánica.

La tesis IX es una de las más fascinantes entre esas alegorías; se presenta como el comentario de un cuadro de Paul Klee, cuyo título es *Angelus Novus*, adquirido por Benjamin en su juventud. En realidad, lo que él describe tiene muy poca relación con el cuadro: se trata esencialmente de la proyección de sus sentimientos e ideas acerca de la imagen simple y escueta del pintor alemán. Existe una traducción francesa de ese texto, hecha por Benjamin mismo. Aquí la presentamos:

“Hay un cuadro de Klee que lleva por título *Angelus Novus*. Vemos un ángel que da la sensación de alejarse de un objeto en el que parece haber anclado su mirada. Sus ojos están desorbitados, su boca abierta y sus alas desplegadas. Tal deberá ser el aspecto que ofrezca el Angel de la Historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Allí, en donde a nuestra mirada parecen escalonarse una serie de acontecimientos, no hay más que uno solo que se ofrezca a su mirada: una catástrofe sin modulación ni tregua, amontonando los escombros y proyectándolos eternamente a sus pies. El Angel quisiera inclinarse ante ese desastre, curar las heridas y resucitar los muertos. Pero se ha levantado una tempestad proveniente del Paraíso, que bate las alas desplegadas del Angel, y este no logra replegarlas de nuevo. Esta tempestad lo arrastra hacia el futuro, al cual el Angel se empeña en darle la espalda, mientras que los escombros, frente a él, suben el cielo. Damos el nombre de Progreso a esa tempestad.”<sup>1</sup>

Al rechazar el culto moderno al progreso, Benjamin sitúa en el centro de su visión de la historia el concepto de catástrofe. En una de sus notas preparatorias a las *Tesis*, observa: “La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe. La catástrofe es el *continuum* de la historia.”<sup>2</sup> La identificación entre progreso y catástrofe tiene, en primera instancia, una significación *histórica*: el pasado, desde la perspectiva de los oprimidos, no es más que una serie interminable de *derrotas catastróficas*. Spartacus, Thomas Münzer, junio 1848, la Comuna de París, el levantamiento spartakista alemán de 1919 (son ejemplos que aparecen con frecuencia en los escritos de Benjamin): “este enemigo no se ha detenido en su triunfo” (Tesis VI). Pero esa ecuación tiene también una significación eminentemente *actual*: porque “en la época en que vivimos, el enemigo no ha cesado de triunfar” (Tesis VI, traducción de Benjamin)<sup>3</sup>; derrota de la España republicana, Pacto Molotov-Ribbentrop, invasión victoriosa de las tropas nazis a Europa.

De manera general, las *catástrofes del progreso* están en el corazón mismo de la modernidad:

1. La explotación destructora y asesina (*mörderische*) de la naturaleza –en lugar de la armonía originaria/utópica con la que soñaban Fourier, Baudelaire y Bachofen.<sup>4</sup>

2. El perfeccionamiento de las técnicas de guerra, cuyas energías destructoras progresan sin detenerse. Benjamin insistía, en diferentes escritos desde mediados de los años,

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1980, (en adelante: GS), Band I, 3 p. 1263.

<sup>2</sup> W. Benjamin, GS I, 3 p. 1244 (notas preparatorias para las “Tesis”).

<sup>3</sup> GS I, 2 p. 695 y GS I, 3 p. 1262.

<sup>4</sup> W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1983, I, p. 456.

en el peligro aterrador que representaban el gas y los *bombardeos aéreos*, sin sospechar que el futuro iba a confirmar sus peores angustias más allá de lo imaginable.

3. El fascismo. No es un accidente de la historia, un “estado de excepción”, algo imposible en el siglo XX, un absurdo desde el punto de vista del progreso: al rechazar las ilusiones que dominaban en el seno de la izquierda, Benjamin clama por “una teoría de la historia a partir de la cual el fascismo pueda ser percibido.”<sup>5</sup> Es decir, una teoría que comprenda que las irracionalidades del fascismo no son más que la otra cara de la racionalidad (instrumental) moderna. El fascismo lleva a sus últimas consecuencias la combinación típicamente moderna, entre progreso técnico y retroceso social.

Según Benjamin, mientras que Marx y Engels, en su pronóstico sobre la evolución del capitalismo, habían tenido “la intuición fulgurante” de la barbarie que se anunciaba,<sup>6</sup> sus sucesores en el siglo XX han sido incapaces de comprender –y por lo tanto de afrontar eficazmente–, una barbarie *moderna*, industrial, dinámica, instalada en el corazón mismo del progreso técnico y científico.

Al buscar las raíces, los fundamentos metodológicos de esta incompreensión catastrófica (que contribuyó a la derrota del movimiento obrero alemán en 1933), Benjamin critica la ideología del progreso en todos sus componentes: el evolucionismo darwinista, el determinismo de tipo científico- natural, el optimismo ciego –dogma de la victoria “inevitable” del partido (tanto socialdemócrata como comunista)–, la convicción de “nadar en el sentido de la corriente” (el desarrollo técnico), en una palabra, la creencia confortable en un progreso automático, continuo, infinito, basado en la acumulación cuantitativa, el desarrollo de las fuerzas productivas y el acrecentamiento de la dominación sobre la naturaleza. Benjamin cree descubrir, tras estas múltiples manifestaciones, un hilo conductor al que somete a una radical crítica: la concepción homogénea, vacía y mecánica (como un movimiento de relojería) del tiempo histórico.

La tempestad del progreso nos aleja del jardín del Edén y nos conduce a las antípodas del paraíso –es decir, al *infierno*. No se trata de esto en la Tesis IX, pero varios textos de Benjamin sugieren una correspondencia entre *modernidad* (o progreso) y condena infernal. Por ejemplo, en este pasaje de *Zentralpark. Fragmentos sobre Baudelaire* (1938): “Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que las cosas continúen a ‘seguir así’, en eso consiste la catástrofe... El pensamiento de Strindberg: el infierno no es en manera alguna lo que nos espera, sino *esta misma vida*.”<sup>7</sup> ¿En qué sentido? Para Benjamin la quintaesencia del infierno es la eterna repetición de lo mismo, cuyo paradigma más terrible no se encuentra en la teología cristiana, sino en la mitología griega: Sísifo y Tántalo, condenados al eterno retorno del mismo castigo. En este contexto, Benjamin cita un pasaje de Engels, comparando la interminable tortura del obrero, obligado a repetir sin descanso el mismo movimiento mecánico, con el castigo infernal de Sísifo.<sup>8</sup> En otro lugar, Benjamin describe la vanidad, el vacío, lo inacabado del trabajo en las fábricas modernas, basado en gestos automáticos. La actividad del trabajador asalariado (como la del jugador) es “volver a comenzar eternamente de cero” y, en este sentido, vive un “tiempo infernal” (*höllische Zeit*), el tiempo “en el cual se desenvuelve la existencia de quienes emprenden siempre algo, sin terminar nada.”<sup>9</sup>

<sup>5</sup> W. Benjamin, *GS I*, 3 p. 1244 (notas preparatorias).

<sup>6</sup> *GS II*, 2 p. 488.

<sup>7</sup> W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Paris, Payot 1982, p. 242.

<sup>8</sup> W. Benjamin, *Passagen-Werk*, I, p. 162.

<sup>9</sup> W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 183-186. Cfr. *GS I*, 2 p. 635.

Pero no se trata solamente del obrero: el conjunto de la sociedad moderna, dominada por la mercancía, está sometida a la repetición, al "siempre lo mismo" (*Immergleiches*) disfrazado de novedad y moda: en el reino de la mercancía "la humanidad... parece un condenado."<sup>10</sup>

El Angel de la Historia quisiera detenerse, curar las heridas de las víctimas aplastadas bajo el montón de ruinas, pero la tempestad lo conduce inexorablemente hacia el futuro. Mientras dure esa tempestad, el porvenir no será más que la repetición del pasado: nuevas catástrofes, nuevas hecatombes, siempre de mayor alcance y destrucción. ¿Cómo detener la tempestad, cómo interrumpir el progreso en su avance fatal? Como siempre, la respuesta de Benjamin es doble: religiosa y profana. En la esfera teológica, se trata de la tarea del Mesías; la Tesis XVII nos habla de "la detención mesiánica del devenir" (*messianische Stillstellung des Geschehens*) y, en una de las notas preparatorias, se encuentra la siguiente proclamación: "El Mesías rompe la historia."<sup>11</sup> Su equivalente o su "correspondiente" profano no es otro que la Revolución: las clases revolucionarias, escribe en la Tesis XV, son conscientes -en el momento de su acción-, de "romper el *continuum* de la historia". La misma idea está representada (en las notas) por una alegoría que toma en sentido contrario la imaginería marxista tradicional: "Marx había dicho que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero quizás las cosas se presenten de otra manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad, que viaja en ese tren, acciona los frenos de emergencia."<sup>12</sup> La interrupción mesiánica/revolucionaria del progreso es entonces la respuesta de Benjamin a las amenazas que se ciernen sobre la especie humana por la prolongación de la tempestad maléfica y por la inminencia de nuevas catástrofes. Era el año de 1940, poco antes de Auschwitz e Hiroshima.

Estas amenazas se hacen concretas en la figura demoníaca del Anti-Mesías: el Anticristo. La Tesis VI observa: "Recordemos que el Mesías no viene solamente como redentor, sino como vencedor del Anticristo."<sup>13</sup> ¿Cuál es el rostro profano y moderno del Anticristo? Las Tesis *Sobre el concepto de historia* no lo indican, pero en un artículo escrito en 1938 -reseña de un libro de Ana Seghers sobre el surgimiento del nazismo en Alemania-, Benjamin nos da la clave de esta imagen: el Tercer Reich -llamado también "el fulgurante abismo del infierno Nazi" (*strahlende Nazihölle*)-, remeda al socialismo, como el Anticristo remeda la promesa mesiánica.<sup>14</sup>

El caso Benjamin es interesante, precisamente porque representa una posición extrema, al rechazar categóricamente la ideología del progreso, heredada de la Ilustración. Tenemos, sin embargo, que constar que su crítica radical de la modernidad -profundamente impregnada de religiosidad mesiánica-, sigue estando inspirada por valores modernos (igualdad, liberación, democracia) y por doctrinas revolucionarias (socialismo, anarquismo, marxismo) definitivamente modernas.

En otras palabras, se trata, por lo menos hasta cierto punto, de una *crítica moderna de la modernidad*, de un debate que revierte contra la modernidad sus propias armas. Por ello su visión de la historia no es una visión circular, de un simple retorno a los orígenes, sino que proviene de la dialéctica entre pasado y futuro.

¿Cuáles aspectos de la modernidad son valorizados y cuáles rechazados en este tipo de crítica? Para Benjamin -pero también es válido para muchos otros románticos revoluciona-

<sup>10</sup> W. Benjamin, *Passagen-Werk*, I, p. 61.

<sup>11</sup> GS I, 2 p. 703 y GS I, 3 p. 1243.

<sup>12</sup> GS I, 2 p. 701 y GS I, 3 p. 1232.

<sup>13</sup> GS I, 3 p. 1263 (traducción de Benjamin).

<sup>14</sup> GS III, pp. 535, 537.

rios-, la herencia positiva proviene de la *Revolución Francesa*, mientras que la proveniente de la *Revolución Industrial* es cuestionada severamente. No es casual que, en su discurso de 1915 sobre la vida de los estudiantes, Benjamin se refiera a la Revolución de 1789 y al Reino Mesianico como a las dos *imágenes utópicas* por excelencia, que habría que oponer a los mitos informes del progreso.<sup>15</sup>

No puedo examinar aquí la postura de Adorno y Horkheimer respecto de la modernidad. Su libro común, *Dialéctica de la Ilustración* (1947), ha sido influido profundamente por las *Tesis* de Benjamin. Vemos aparecer de nuevo la alegoría del Ángel: "El ángel, con la espada de fuego, que expulsa a los seres humanos del paraíso para introducirlos en la vía del progreso técnico, es él mismo la imagen de un tal progreso."<sup>16</sup> Su principal crítica a la civilización moderna es que ha transformado la razón en un simple *instrumento*, lo que ha permitido su utilización al servicio de la barbarie y del retraso social. Adorno y Horkheimer constatan también la reificación y mercantilización de la cultura, resultado lógico de una sociedad dominada por el valor de cambio. La posición dialéctica de Adorno, frente a la civilización moderna, puede resumirse por uno de los aforismos de *Minima Moralia* (1951): "Una de las tareas –no de las menores–, ante las cuales se encuentra situado el pensamiento, es la de poner todos los argumentos reaccionarios contra la civilización occidental al servicio de la *Aufklärung* (Ilustración) progresista."<sup>17</sup>

Desde este punto de vista, la obra de Habermas representa una cierta ruptura con la tradición frankfurtiana y una reconciliación con la modernidad y la ideología del progreso.

Habermas estuvo fascinado también por la obra de Benjamin, pero rechaza su crítica al progreso y no duda en proclamar la incompatibilidad entre la filosofía benjaminiana de la historia y el materialismo histórico. Según Habermas, Benjamin cometió el error de querer dotar al materialismo histórico –"que tiene en cuenta los progresos no solamente en el dominio de las fuerzas productivas, sino también en el de la dominación–, de una concepción antievolucionista de la historia."<sup>18</sup> Ahora bien, una interpretación dialéctica (que dé cuenta tanto de los progresos como de los "regresos") y *antievolucionista* existía ya en el seno del materialismo histórico, desde A. Labriola hasta... la Escuela de Frankfurt, y puede ser apoyada en numerosos textos de Marx. Por otra parte, como veremos posteriormente, Habermas va a criticar a Marx por su posición insuficientemente evolucionista.

¿Se puede hablar, como lo sugiere Habermas, de un progreso *en las relaciones de dominación*? ¿Estaba Benjamin tan equivocado cuando colocaba en el centro de su reflexión al estado de excepción y al fascismo? Es verdad que este juicio estaba íntimamente ligado con su opción de interpretar la historia desde el punto de vista de los vencidos.

¿En qué consiste la modernidad según Habermas? En su último libro, *La Teoría de la Acción Comunicativa*, describe la modernización –partiendo de ciertos análisis de Max Weber–, como un proceso de racionalización que conduce necesariamente a la desintegración del universo social tradicional y a la formación de subsistemas especializados, que se desprenden del mundo vivido (*Lebenswelt*): la administración política y la producción económica. Estos subsistemas, que alimentan la reproducción material del mundo vivido, están constituidos por actividades racionales con relación a sus fines; basados en el poder y

<sup>15</sup> W. Benjamin, *Mythe et violence*, Paris, Denoel, 1971, p. 37.

<sup>16</sup> T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1973, p. 162.

<sup>17</sup> T. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1983, p. 179.

<sup>18</sup> J. Habermas, "L'actualité de W. Benjamin", en: *Revue d'Esthétique*, Paris, Privat, 1981, No. 1, p. 121.

el dinero, se distinguen del mundo vivido, unificado por la comunicación. Habermas consideró esta racionalización/especialización como un progreso y critica a Marx porque rehusa reconocer la ventaja evolucionista de esta modernización:

“El punto de partida de la interpretación de Marx no permite plantear la pregunta para saber si la conexión sistemática de la economía capitalista y del Estado moderno no presenta *también* un nivel más elevado –y privilegiado desde el punto de vista evolucionista– de integración... Marx concibe la sociedad capitalista como una totalidad, de tal manera que no logra comprender el valor evolucionista singular que poseen los subsistemas dirigidos por medios como el dinero y el poder. Marx no ve que la diferenciación del aparato de Estado y de la economía representa *también* un nivel superior de diferenciación sistémica, que abre simultáneamente nuevas capacidades de orientación y exige una reorganización de las viejas relaciones feudales de clase...”<sup>19</sup>

¿Estaríamos, pues, en el mejor de los mundos modernos posibles?

Habermas es, a pesar de todo, el heredero de la Escuela de Frankfurt: él va entonces a criticar el aspecto que le parece negativo en la modernización, a saber, la intervención de los subsistemas económicos y políticos en el mundo vivido. A este fenómeno de determinación por el poder y el dinero, no solamente de la reproducción material de la vida, sino también de la reproducción social, es al que Habermas llama *la colonización* del mundo vivido. Esta monetarización y burocratización de la reproducción simbólica y cultural produce consecuencias patológicas desde el punto de vista de la integración social. Habría entonces que salvaguardar la autonomía del mundo vivido, regido por la *racionalidad comunicativa*, respecto a las intervenciones de la acción administrativa y económica, regida por la racionalidad con arreglo a fines.

La reproducción cultural, la integración social y la socialización –las principales esferas del mundo vivido–, deben ser organizadas según los principios de la razón comunicativa, cuyo fin último es la situación lingüística ideal: la libre deliberación de todos los interesados, con el propósito de una decisión racional consensual. Esta utopía racionalista, basada en un paradigma lingüístico (en lugar del paradigma marxista de la producción) es al que Habermas llama “el proyecto de la modernidad”, o “el proyecto original de la filosofía de la Ilustración”.

Las tesis de Habermas están en desacuerdo con la crítica de la modernidad, no solamente de Marx, sino también de Weber.

A pesar de su adhesión explícita a la racionalidad científica moderna, Weber –contrariamente a las corrientes racionalistas “optimistas”, inspiradas por la Ilustración– no cree que este tipo de racionalidad sea capaz de poner fin al conflicto de los valores en la sociedad. El no duda en arruinar la ilusión de la reconciliación, mostrando el carácter insuperable de las antinomias que definen la condición histórica moderna. Es el célebre tema del “politeísmo de valores” o de la guerra de los dioses: las contradicciones entre valores supremos –religiosos, morales, nacionales o políticos– son irreconciliables y no son susceptibles de una solución puramente racional o científica. Los “conflictos del Olimpo” cultural –por ejemplo entre la ética del Sermón de la Montaña y la ética de una política de

---

<sup>19</sup> J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981, II, p. 499-500.

defensa nacional— carecen de expiación y los sistemas de valores concurrentes están condenados a un combate eterno.

Por otra parte, siempre en contraste con el optimismo liberal, Weber ve claramente las contradicciones y límites de la racionalidad moderna. Vemos así aparecer en sus escritos el tema de la “Dialéctica de la Razón”, que será desarrollado más tarde por la Escuela de Frankfurt. Al ser la racionalidad moderna puramente formal e instrumental, sus efectos conducen al derrocamiento de las aspiraciones emancipatorias de la modernidad. La búsqueda de la calculabilidad y de la eficacia conduce a la burocratización, a la alienación y a la reificación de las actividades humanas. Se crea un sistema económico y político autónomo, basado en la racionalidad instrumental que los hombres no dominan y de la cual dependen—lo que Weber llama, en pasajes muy conocidos de su obra, “la jaula de acero” o “la petrificación mecánica”, que amenazan conducirnos a un nuevo Imperio burocrático, similar al Egipto antiguo. En otras palabras: contrariamente a la tradición racionalista de la Ilustración, Weber percibe una contradicción profunda entre las exigencias de la racionalidad formal moderna (cuya encarnación típica es la burocracia) y las exigencias de autonomía del sujeto actuante.

¿Cuál es la posición de Habermas en este contexto? Su proyecto es, en el fondo, una tentativa de reconstruir, sobre bases renovadas, el racionalismo de *La Aufklärung*. Cree, contrariamente a Weber, en la posibilidad de una *racionalidad práctica*: si las preguntas prácticas no se pueden reducir a problemas científicos o técnicos, son susceptibles, sin embargo, de elecciones *racionales* que pueden recaer sobre los *finés* de la acción y no simplemente sobre sus *medios*. Existiría entonces la posibilidad de una solución racional de los conflictos de valor, gracias a un modelo pragmático, que coloca en primer plano la *discusión* pública y racional de los intereses presentes en la sociedad, discusión cuyo horizonte sigue siendo la producción consciente de normas ético-jurídicas universales. La razón comunicativa es un proceso intersubjetivo, cuya racionalidad no es instrumental: según Habermas, “la perspectiva utópica de la reconciliación y de la libertad está incorporada a las condiciones de la socialización comunicativa de los individuos, y ya está construida en los mecanismos lingüísticos de reproducción de la especie.” El error de Weber, según esta perspectiva, habría sido no distinguir entre dos tipos fundamentalmente diferentes de actividad racional: la acción instrumental (relación sujeto/objeto, orientada hacia el éxito) y la acción comunicativa (basada en una relación intersubjetiva y orientada hacia la intercomprensión).

Me parece que el perspectivismo weberiano es, con relación a nuestra época, un punto de vista a la vez más lúcido y más crítico que el modelo lingüístico de Habermas. La utopía neorracionalista de éste es seductora, pero está basada en ilusiones típicamente liberales acerca de las virtudes milagrosas de la “discusión pública y racional de los intereses”, la producción consensual de “normas ético-jurídicas”, etc.; como si los conflictos de intereses y de valores entre clases sociales, o la “guerra de los dioses” en la sociedad actual entre posiciones morales, religiosas o políticas antagónicas, pudieran resolverse por un simple paradigma de comunicación intersubjetiva, de libre discusión racional. Y como si la actividad comunicativa pudiera separarse completamente de la actividad instrumental (la producción económica, el poder político, etc.).

La constatación brutal de Weber acerca de la contradicción irreductible de valores y su análisis de los resultados alienantes de la racionalidad instrumental, me parece que constituyen un punto de partida mucho más fecundo para el análisis de la sociedad moderna que los sueños de reconciliación lingüística de valores, postulados por Habermas



–inspirados por demás en gran medida por la doctrina de los “valores consensuales” del sociólogo positivista americano Parsons. El mundo moderno, contrariamente a lo que pretenden las ideologías liberales, se parece mucho más a la “guerra de los dioses” de Weber, que a una amable “discusión pública” de intereses en un sentido humanamente progresista –es decir, en interés de las clases, de las razas y del sexo oprimidos–, depende mucho más de una *relación de fuerzas políticas y sociales*, que de cualquier racionalidad comunicativa que se considera haber estado siempre “construida en los mecanismos lingüísticos de reproducción de la especie.”

El modelo lingüístico neorracionalista de Habermas sólo aparece legítimo, desde el punto de vista de una utopía futura, de una sociedad emancipada, sin clases ni opresión. Pero esto exige como condición previa, la abolición de la autonomía de lo económico y de lo político con relación al mundo social, la sumisión de aquellos a los intereses sociales y no a los mecanismos alienantes del dinero y del poder. Resulta claro que esa utopía supone una apuesta a las posibilidades de un acuerdo racional –por ejemplo, a nivel de la planificación económica–, basado en el diálogo, en la discusión pública y en la libre comunicación entre los individuos y los grupos (la “situación lingüística ideal”). En esa medida, el paradigma de Habermas representa el potencial emancipatorio y antiautoritario de la tradición racionalista de la Ilustración.

Aclarado esto, la racionalidad comunicativa tiene límites, aun en un contexto utópico. Ciertas oposiciones de valores –culturales, religiosos, morales, estéticos, sociales–, ¿no permanecerán siempre irreductibles a una “racionalización” total? Sin ser necesariamente “irracionales” ¿ciertas opciones valorativas no son fundamentalmente “no racionalizables?” Este “politeísmo de valores” ¿no es, hasta cierto punto, la condición misma de una sociedad pluralista, no homogenizada, rica en variedad cultural? La imagen de una sociedad del futuro, donde todos los conflictos de valor hayan sido resueltos gracias a la “racionalidad comunicativa” ¿no resulta tan aterradora como el 1984 de Orwell?

Conclusión: la tentativa de Habermas, cautivante sin lugar a dudas como horizonte utópico, corre el riesgo, sin embargo, de constituirse desde el punto de vista de la comprensión de nuestra época, en una regresión, del diagnóstico clarividente de Marx y de Weber, hacia las ilusiones liberales del racionalismo del siglo XIX.

Traducción: Marta González de Día



## La Escuela de Frankfurt y la modernidad: Benjamin y Habermas

### Resumen

A partir de Marx y de Max Weber, se puede definir la modernidad como la civilización capitalista/industrial basada en la economía de mercado, la racionalidad instrumental y el desencantamiento del mundo.

De todos los miembros de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin es el crítico más radical de la modernidad, especialmente en su último texto, las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940). Al rechazar la cultura moderna del progreso, Benjamin coloca en el centro de su visión de la historia el concepto de catástrofe. Ideas análogas se encuentran en

*La dialéctica de la Ilustración* (1947) de Horkheimer y Adorno. La obra de Habermas representa una cierta ruptura con la tradición frankfurtiana y una reconciliación con la modernidad y la ideología del progreso. Si se compara a Habermas con Max Weber, hay que reconocer que la comprobación weberiana acerca de la contradicción irreductible de valores (la "guerra de los dioses") es un punto de partida más viable para comprender la sociedad moderna, que el paradigma de una reconciliación lingüística de valores, postulado por Habermas (inspirado en buena parte por la doctrina de los "valores consensuales" de Talcott Parsons).

## The Frankfurt School and Modernity: Benjamin and Habermas

### Abstract

Since Marx and Max Weber modernity can be defined as the capitalist-industrial civilization based on market economy, instrumental rationality and disenchantment of the world.

Of all members of the Frankfurt School, Walter Benjamin was the most radical critic of modernity, specially in his last text, the *Theses on the concept of history* (1940). Rejecting the modern culture of progress, Benjamin places in the center of his vision of history the concept of catastrophe. Similar ideas are found in *The Dialectics of Enlightenment* (1947) by

Horkheimer and Adorno. The work of Habermas represents a certain breach from the Frankfurt tradition and a coming to terms with modernity and the ideology of progress. When Habermas and Weber are compared, it must be admitted that the weberian proposition about the irreducible contradiction of values (the "war of gods") is a more viable starting point to understand modern society than the paradigm of a linguistic reconciliation of values professed by Habermas, somewhat under the inspiration of Talcott Parsons doctrine of "consensual values".

