



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

APROXIMACIONES A LA TEORÍA CRÍTICA EN LA FILOSOFÍA DE MAX HORKHEIMER

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

OMAR GARCÍA CORONA

DIRECTOR: DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI
UAM-IZTAPALAPA
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MÉXICO, D.F. ENERO DE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**APROXIMACIONES A LA TEORÍA CRÍTICA EN LA
FILOSOFÍA DE MAX HORKHEIMER**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

OMAR GARCÍA CORONA

DIRECTOR: DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI



MÉXICO, D.F. ENERO DE 2013

Al Dr. Enrique Dussel, por dedicar toda una vida, en lo académico y lo práctico, a mostrarnos el horizonte y brújula de la crítica filosófica, en la lucha cotidiana por abrir y consolidar caminos de liberación.

A mis sinodales, por su paciencia y generosidad:

Al Dr. Mario Magallón Anaya, por su calidad humana, el apoyo, el diálogo y la crítica.

Agradezco el tiempo y los valiosos comentarios del Dr. Pedro Enrique García Ruíz, de la Dra. Blanca Solares Altamirano, y del Dr. Jorge Armando Reyes.

A mi madre Gloria Corona, por su amor y apoyo eternos. A mi padre Adolfo García por sugerirme siempre el camino hacia el trabajo.

A mi amada hija Celic, por lo maravilloso de verla crecer, y provocarme a continuar.

A Karina y Alex, mis queridos hermanos, por su cariño, confianza y ejemplo de tenacidad.

A Gandhi Bedolla, por los años de amistad y por el diálogo cotidiano en torno al pensamiento crítico.

A Gabriel Hernández de la ENAH por ser camarada desde hace tiempo y compartir gratas experiencias.

A mis amigos de la facultad: a Alex Struck, a Natanael García y a Guillermo Parra.

A Jacobo González con entrañable afecto, por las múltiples charlas y por ser ejemplo de perseverancia y solidaridad.

A Francisco Cortés, por las valiosas lecciones de estrategia política y el apoyo en tiempos de labor docente.

A la histórica Brigada "Rosa Luxemburgo", por la fraternidad y el trabajo político durante la huelga en la UNAM en aquel 1999-2000.

A mis amigos caídos, Fernando Franco "Chac" y Carlos Sinuhé, compañeros de la UNAM críticos y comprometidos, víctimas de la irracionalidad del orden vigente.

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo 1. Fundamentos de la razón crítica en la filosofía de Max Horkheimer	13
1.1. Contexto biográfico: esbozo bio-intelectual.....	13
1.2. Materialidad como fundamento de lo crítico.....	27
1.2.1. Lo material como <i>sôma</i> : lo corporal viviente.....	28
1.2.2. Lo material como <i>factum</i> : lo histórico-social.....	36
Capítulo 2. La teoría crítica de Max Horkheimer	45
2.1. Justificación epistemológica de la <i>kritische Theorie</i> . Entre la metafísica y el positivismo anticonceptual.....	45
2.2. La teoría crítica como crítica de la sociedad.....	53
2.3. Apéndice (<i>Nachtrag</i>) al ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica”. Explicitación de criterios críticos.....	61
Capítulo 3. Racionalidad liberadora o racionalidad instrumental	72
3.1. Dialéctica de la ilustración como crítica a la razón moderna	72
3.2. Utopía instrumental o utopía liberadora. El predominio distópico en la modernidad.....	85
3.3. Entre el pragmatismo norteamericano y el anhelo de justicia en la teoría crítica.....	92
Conclusiones	103
Bibliografía	109

Nuestra misión actual es, antes bien, asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de esta, ni siquiera en una futura época de paz, en la que la diaria rutina pudiera favorecer la tendencia a olvidar de nuevo todo el problema.

Horkheimer

INTRODUCCIÓN

Sin duda, Max Horkheimer, fundador de la corriente filosófica denominada teoría crítica (*kritische Theorie*), de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se ha configurado dentro de la historia de la filosofía y del pensamiento social como uno de los grandes teóricos del siglo XX. El aporte de sus investigaciones es hoy referencia obligada para cualquier estudio que pretenda seriedad y rigurosidad en torno a la explicación y comprensión de la dinámica de las sociedades contemporáneas. Desde sus primeras reflexiones anuncia —adelantándose por décadas— las actuales tendencias de la realidad económica, política, social y cultural exigidas e impulsadas por la lógica del mundo de la globalización. Obras como *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* (*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930), *Teoría tradicional y teoría crítica* (*Traditionelle und Kritische Theorie*, 1937), *Dialéctica de la ilustración* (*Dialektik der Aufklärung*, 1944), escrita junto con Theodor W. Adorno, y *Crítica de la razón instrumental* (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1946), dan cuenta de este complejo proceso.

Como director del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigaciones Sociales), por casi treinta años, de 1930 a 1959, Max Horkheimer logró mantener reunido a un selecto grupo de investigadores hasta el periodo de exilio en los Estados Unidos, de 1934 a 1950, siendo responsable, en gran medida, al combinar labores administrativas y académicas, de que para la década de los cincuenta se hablara ya de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la riqueza de sus investigaciones sociales. No obstante, paradójicamente, Horkheimer ha sido un autor poco estudiado, casi relegado de los grandes centros de estudio, sobre todo en lo referente a sus trabajos de la primera época y previos a la publicación de la conocida *Dialektik der Aufklärung*¹.

¹ Trabajo escrito junto con su amigo Theodor Wiesengrund Adorno caracterizado por ser la publicación más

Adorno, Marcuse, Fromm e incluso Benjamin –quien nunca fue miembro formal del *Institut*– son autores mucho más estudiados, tanto en términos biográficos como respecto a su producción de ideas. Esto quizá porque la obra de Horkheimer es fragmentaria, en su mayoría se expresa a manera de ensayos e incluso en aforismos, por lo que no cuenta con obras particularmente extensas, así mismo, su estilo tiende al de las ciencias sociales, se aleja reiteradamente de la especulación filosófica, lo que hace que sus textos sean en su mayoría áridos, rigurosos, y hasta poco llamativos comparados con la pluma de Adorno, Marcuse o Benjamin.

Pese a su forma, la obra del más conocido director del *Institut* está atravesada por valiosos contenidos que sugieren la estructura fundamental de todo aquello que se denomine pensamiento crítico. Lo material y lo negativo, como categorías provenientes de la tradición marxista, marcarán el criterio radical de la crítica filosófica. Lo que en la actualidad, pleno siglo XXI, continua siendo vigente para la realización de análisis sociales desde, por ejemplo, América Latina, o cualquier *locus enuntiationis*. Desde nuestra hipótesis Horkheimer hace de la teoría crítica un marco teórico para realizar investigación social. De tal modo que a partir de sus categorías es posible dar cuenta de lo que acontece en una sociedad, generar diagnósticos y juzgar si las cosas funcionan o no en orden a criterios materiales desde el bienestar de la vida concreta de cada ser humano en comunidad². La *kritische Theorie* marcó la posición ética que aglutina a cada uno de los miembros de la Escuela.

Para Horkheimer la filosofía surge de la más profunda realidad; el sufrimiento de la humanidad es el aguijón que pro-voca el pensamiento crítico como la negatividad que pone en cuestión al orden social vigente³. Ante el progreso de un sistema económico, político y tecnológico que excluye y aniquila material y anímicamente a las grandes mayorías, y el avance incontenible de la razón moderna que camina contradiciendo la posibilidad de desarrollar la vida de los seres humanos; frente a ciertas formas culturales que han transmutado lo inhumano en humano y por ello lo irracional en racional, el discurso crítico de la filosofía se hace perentorio. Contra la lógica formal del sistema vigente, la *kritische Theorie* opone un tipo de racionalidad material, ética, plural

² Esta idea la tomo, de forma análoga, a lo mencionado por Enrique Dussel respecto a Marx. Dussel señala que el filósofo de Tréveris construye *El Capital* como un marco teórico-categorial para realizar investigaciones económicas, cuyo criterio fundamental es el ser humano como sujeto de necesidades desde su corporalidad viviente. Véase Dussel, 1988, pp. 13-24. Tal criterio antropológico, como veremos, será esencial en toda la obra de Horkheimer.

³ “Orden social”, “totalidad”, “sistema” o “estructura” (vigente) son para Horkheimer términos equivalentes, relativos a la plataforma del acontecer social dentro de la temporalidad de la historia humana y su conjunto de relaciones.

y objetiva, cuyo *telos* apunta hacia la construcción de sociedades posibles en las que se cumpla con la finalidad esencial del fomento, preservación, cuidado, producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. Se trata —a la manera de Benjamin— de redimir a las víctimas de la historia, en un tiempo *kairológico* que rompa la continuidad cronológica negativa y abra horizontes futuros que posibiliten zanjar las contradicciones sociales. La filosofía de Horkheimer se inscribe pues en un realismo extremo que, como veremos, se sitúa entre la especulación metafísica y el objetivismo positivista, en la búsqueda de mediaciones epistemológicas, empíricamente factibles, hacia la transformación de la injusticia de las estructuras sociales.

No es posible, sin embargo, aproximarse a la génesis y desarrollo de la *kritische Theorie* en tanto se desconozca su relación dialéctica con los acontecimientos sociales, es decir, las condiciones históricas precisas que hicieron posible su realización. El febril contexto político, económico y cultural de la Europa de la primera mitad del siglo XX será de nuestro particular interés en relación con el proceso que siguió el pensamiento y la vida de Horkheimer hasta el periodo de la Segunda Guerra Mundial y el exilio en los Estados Unidos. La periodización de la vida intelectual del director del *Institut* propuesta por Alfred Schmidt⁴ será la principal guía biográfica que utilizaremos. Acercarnos a la dimensión íntima de nuestro autor permitirá una mayor proximidad hacia la comprensión de su crítica.

Consideraremos, sin embargo, que no toda teoría que critica algo es por ello pensamiento crítico a la manera de los contenidos de la *Frankfurter Schule*. La crítica de Kant, por ejemplo, es una crítica a nivel gnoseológico —sobre los fundamentos, alcances y límites del conocimiento humano en general— desde la experiencia del sujeto cognoscente, lo que no implica una crítica a la estructura social, ni a la lógica que reproduce y autoconserva el sistema de dominación. En cambio, la crítica efectuada por la *kritische Theorie* está constituida por un determinado criterio bajo el cual esa crítica se lleva a cabo. El criterio tiene un fundamento (*Grund*) material (*Material*), de contenido (*Inhalt*) ético, que apunta a una praxis de liberación de la irracionalidad negativa del orden vigente, y a la humanización de las relaciones sociales en conjunto con la naturaleza entera.

⁴ Véase Schmidt, 1993, pp. 25 a 47. Valga señalar que a la fecha no se cuenta con ninguna biografía detallada de Horkheimer traducida al castellano. También el trabajo de McCole, Benhabib y Bonß, 1993, pp. 01 a 22 aporta novedosos datos de la vida de Horkheimer. Véase, así mismo, Wiggershaus, 2010.

Nuestro objetivo se centrará en efectuar una cierta demarcación epistemológica hacia la comprensión de lo que significa la *kritische Theorie*, de lo que se desprenderán los ejes fundamentales de esta investigación, cuestiones insoslayables como: ¿Qué es la teoría crítica? ¿Cuándo y por qué surge? ¿Cuáles son sus fundamentos? ¿Cuál es su objeto de investigación? ¿Qué finalidad persigue? ¿Cuál es su método? ¿Qué problemas aborda? ¿Contra qué reacciona? ¿Cuáles son sus límites y alcances? ¿Cuál es su función social? ¿Es hoy aún vigente? etc. Lo que supone un apretado recorrido por la obra del filósofo frankfurtiano.

Intentaremos pues una estrecha aproximación al pensamiento del autor de la *Crítica de la razón instrumental* con el objetivo de clarificar aquello que denominó *teoría crítica*, y así evitar equívocos respecto al uso común del término por las ciencias sociales y la tradición filosófica. Nuestra hipótesis señala que la *teoría crítica* se construye, fundamentalmente, como un pensamiento de corte antropológico que toma como punto de partida y criterio la negatividad del sufrimiento experimentado en la unidad corporal y psíquica del sujeto viviente en el contexto histórico del capitalismo industrial de la primera mitad del siglo XX. Lo material y lo negativo serán las categorías esenciales de toda crítica filosófica, mismas que aparecerán, de principio a fin, explícita o implícitamente, atravesando la obra de nuestro autor.

Para Horkheimer el primer referente detonador de la consciencia crítica fue la clase trabajadora: el obrero brutalmente explotado, acontecimiento del cual él mismo fue partícipe directo como aprendiz y heredero único de las plantas industriales de su padre⁵, fenómeno que le despertó, desde temprana edad, una profunda indignación ante el dolor real del ser humano abusado, humillado y fetichizado como productor de plusvalor. Biográficamente, nos encontramos ante el inédito caso de un sensible joven judío de la alta burguesía alemana que rompe con su tradición familiar y que construye una especie de marco categorial para realizar análisis sociales, asumiendo, críticamente, la herencia filosófica de Schopenhauer y Marx⁶. Hegel, Nietzsche, Freud y Weber serán también autores de considerable influencia que contribuirán al descubrimiento y denuncia de la lógica enferma, irracional e inhumana de un sistema civilizatorio que, desde la modernidad, con su paradigma del progreso infinito, ha marcado la tendencia a un manifiesto retroceso, por ello:

⁵ "Horkheimer constataba las excelentes cualidades de los privilegiados, y las miserables, sin esperanza, de los pobres y los obreros". Wiggershaus, 2010, p. 66.

⁶ Véase Schmidt, 1993, p. 27 a 29.

“[...] hay que admitir que ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifican con el verdadero progreso de la humanidad. Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente. Ciencia y técnica son sólo elementos de una totalidad social, y es muy posible que, a pesar de los avances de aquellas, otros factores, hasta la totalidad misma involucionen; que los hombres decaigan cada vez más y se vuelvan desdichados; que el individuo como tal sea anulado y que las naciones marchen hacia su propio infortunio”.⁷

Horkheimer advierte que la filosofía contemporánea, incluyendo la ortodoxia marxista, ha perdido su halo crítico al olvidarse del ser humano y orientarse al servicio de la totalidad social y su maquinaria de aniquilación. La filosofía académica, como teoría tradicional, camina en función de autoconservar el sistema, señalando su evolución y estructura como procesos naturales, así como la imposibilidad práctica para su transformación. La teoría crítica, por contraparte, afirma que las cosas no son naturalmente así, sino que pueden ser de otro modo⁸. Se genera pues una clara “tensión entre filosofía y realidad”⁹ en el sentido de la no reconciliación entre el concepto y lo existente. En términos sociales se propone no aceptar acríticamente, como formas mecánicas, naturales, metafísicas o ahistóricas, lo que el omnipresente mercado impone como verdades científicas, hábitos culturales o modos de vida tendientes a la ontología de la no diferencia. Lejos de cualquier irracionalismo –aun cuando la crítica se radicaliza en las llamadas obras de madurez– la *kritische Theorie* busca “introducir la razón en el mundo”¹⁰. Es por ello que la actividad filosófica ha de comprenderse como teoría social, cuyo objeto de investigación es la sociedad en su conjunto. Según la concepción ilustrada de la razón, que el propio Horkheimer conserva, la racionalidad es un elemento esencial en el proceso dinámico de lo social. En consecuencia, la crítica va dirigida a la función que la razón ejerce y a la lógica de su expansión en determinadas épocas.

Dividimos este trabajo en tres capítulos. El primero propone hurgar en el contexto histórico, los antecedentes y fundamentos de la teoría crítica, por lo que se recogen aspectos selectos, poco conocidos, de la etapa de juventud de Horkheimer, permitiendo observar la estrecha relación entre sus experiencias de vida y su formación intelectual. Lo material aparece aquí como el fundamento de todo el proyecto filosófico crítico. No obstante la categoría de materialidad tomará dos particulares acepciones que habrán de precisarse: a) lo material en el sentido de la

⁷ Horkheimer, 1974, p. 278.

⁸ *Ibid.*, p. 257, Nota 20.

⁹ *Ibid.*, p. 279.

¹⁰ *Ibid.*, p. 285.

unidad somática y psíquica del ser humano, es decir, lo corporal viviente que sufre, cual víctima sacrificial, el dolor de los efectos negativos del orden social vigente y b) lo material como la dimensión histórica del desarrollo dialéctico de lo real.

Luego de los antecedentes, el segundo capítulo está dedicado a una indagación epistemológica de lo Max Horkheimer denominó *kritische Theorie*: su justificación, su método, sus objetivos, sus criterios, su función social, etc. son estudiados a partir del célebre ensayo *Traditionelle und kritische Theorie* publicado en 1937. Se muestra aquí el disenso entre el conservadurismo de la *teoría tradicional* y el proyecto liberador de la *teoría crítica*. Esta última, como *sui generis* propuesta del Instituto de Investigaciones Sociales, se ubica entre los extremos de la especulación metafísica y el objetivismo positivista, destacando el esfuerzo del teórico crítico por encontrar mediaciones que sirvan a la investigación científica y a la praxis social, pero sólo bajo la estricta dirección filosófica del materialismo dialéctico.

El capítulo finaliza dedicado, *ex profeso*, al *Apéndice (Nachtrach)* poco conocido que Horkheimer escribiera a su ensayo *Traditionelle und kritische Theorie*. Consideramos éste un material muy valioso, pues sintetiza y hace explícitos los elementos éticos que sustentan la estructura de todo su proyecto filosófico. La crítica al mito de la modernidad comienza en la confrontación de dos tradiciones: 1) la cartesiana fundada en el *Discours de la méthode*, cuyo racionalismo moderno, ahistórico e idealista, tiende a fugarse de la realidad empírica hacia la abstracción y las perfecciones metafísicas, y 2) la marxista orientada a la crítica de la economía política que expresa, ya para la primera mitad del siglo XX, la contradicción del sistema liberal que apócrifamente se representa a sí mismo como una facticidad positiva y socialmente estabilizada. Los conceptos negativos surgen directamente de la dinámica social: miseria, dolor, marginalidad, exclusión, ignorancia, enfermedad, etc. El ideal ético de la *kritische Theorie* se expresa, pues, en la construcción de un orden social justo que recupere el bienestar cotidiano y la felicidad de la vida de los seres humanos en correspondencia con la totalidad social y con la naturaleza.

El tercer capítulo y último avanza cronológicamente ubicándose en el tiempo de la barbarie del nacional socialismo y la publicación de la *Dialektik der Aufklärung* en 1944. Para esta época el devenir de la historia se expresa en una explícita lógica de exclusión, egoísmo, miseria y aniquilación. El discurso crítico de la filosofía exteriorizó su análisis, pero también su radical protesta, lo que para algunos llevó a Horkheimer –y al mismo Adorno– a desembocar en un irracionismo insalvable. Ante tal sospecha se inquiere: ¿La crítica realizada por los frankfurtianos

tuvo como objetivo socavar los principios de la razón de occidente? ¿Se critica a la razón en términos de universalidad o sólo respecto al sesgo que ésta tomó especialmente en la época moderna? ¿Es posible que la crítica apunte hacia el proceso de racionalización medio-fin que, bajo el criterio de mercado, tiende al control e instrumentalización de la totalidad social? Estos serán los problemas que intentaremos dilucidar. Weber, Nietzsche y Freud serán autores clave.

En el horizonte crítico del realismo social es claro que para Horkheimer la historia humana deviene en una dinámica en la que el ser humano se observa enfrentado a sus propias objetivaciones. Instituciones que, una vez establecidas –la economía, la política y la ciencia–, desde su propio origen o en su devenir temporal, son subvertidas y se transforman en poderes que someten. La década de los cuarenta demostró, vía conflagración bélica, la tendencia desquiciada de control e instrumentalización en cada orden de la esfera social. Escenario que conduce a una dialéctica que tensiona la historia en el devenir de dos proyectos opuestos y en permanente conflicto: la utopía instrumental y la utópica liberadora. Sobre la primera se indica el peligro de aproximación empírica a una sociedad distópica. Respecto a la segunda sobresale la advertencia de no caer en utopismos, es decir, en relatos metafísicos carentes de fundamento lógico y, por ello, empíricamente inoperantes. Tal fenómeno se relaciona también con los discursos míticos que operan igualmente en sentido dual.

Por otro lado, la experiencia del exilio en los Estados Unidos, primero en Nueva York y después en California, será determinante en el sentido de contrastar el *american way of life* y su seductor *welfare state* con la caótica sociedad europea. Contra lo que se esperaba la democracia americana no ofrecía alternativas socialmente dignas respecto a los sistemas totalitarios europeos y el estalinismo soviético. De acuerdo a lo observado por el *Institut*, América ocultaba con mayor sutileza los mecanismos de dominación hacia el ser humano y la naturaleza. El paradigma del progreso ilimitado y de acumulación sin fin sería justificado, y hasta empíricamente verificado, –según nuestra propuesta– desde los principios filosóficos del *Pragmatismo*. Filosofía única gestada en los Estados Unidos en los albores del siglo XX. Peirce, James, Mead y Dewey serán sus promotores y máximos representantes.

Según observaremos Horkheimer es un filósofo de ruptura que reacciona contra a la ortodoxia académica de su tiempo y hace salir a la filosofía de la estrechez del horizonte contemplativo para acercarla a su *momentum* práctico. El sujeto en el que la teoría crítica piensa no es el individuo aislado y solipsista del idealismo romántico o de la doctrina liberal, pero

tampoco el de una colectividad cerrada, sino que se dirige a la comunidad de seres humanos reales que interactúan con los otros en correspondencia con la totalidad social y la naturaleza, con el fin de modificar la irracionalidad de las estructuras sociales dadas, manteniendo el ideal ético de superar la contradicción entre el concepto y la realidad. Para la *kritische Theorie* el problema no será la razón instrumental en sí misma, cuyo despliegue alcanza y determina el funcionamiento del mercado, del estado y de la ciencia, sino el infausto precio que la humanidad ha tenido y tendrá que pagar por el ilusorio progreso del modelo civilizatorio hegemónico occidental. De acuerdo con el frankfurtiano, no es posible pensar “que la razón puede lograr un desarrollo superior estable en hombres que llevan una vida de perros, ni que la sabiduría pueda marchar de la mano de la miseria”¹¹. Por tanto, se trata de un proyecto filosófico profundamente racional que busca superar la lógica que, hasta el día de hoy, pleno siglo XXI, conduce el movimiento dialéctico de la historia, de nuestras sociedades, en lo que pareciera un auténtico y desafortunado camino hacia el suicidio colectivo.

¹¹ *Ibidem.*

La opinión de que cada uno se gana su destino, que se presenta bajo distintas formas filosóficas y afilosóficas, implica no sólo la afirmación de la clarividencia de la naturaleza ciega, sino también la de la justicia del actual sistema económico.

Horkheimer

Quien no se sienta impulsado a prestar ayuda a los demás ni por razón ni por compasión, es llamado con justicia inhumano.

Spinoza

Capítulo I.

FUNDAMENTOS DE LA RAZÓN CRÍTICA EN LA FILOSOFÍA DE MAX HORKHEIMER

1.1 Contexto biográfico: esbozo bio-intelectual¹²

Uno de los rasgos característicos de la Teoría crítica es el ser profundamente biográfica, quizá más de lo que habitualmente son las teorías. El caso de Max Horkheimer es paradigmático. Nace en Stuttgart (Alemania) el 14 de febrero de 1895, como hijo único, en el seno de una próspera familia de comerciantes textiles judíos no confesionales. Aun cuando su madre se esforzó por mantener un hogar *kosher*¹³, la familia vivió “de modo poco estricto, no ortodoxo, pero en una atmosfera judía conservadora”¹⁴, suficiente, sin embargo, para proporcionar al joven Horkheimer bases firmes respecto a su identidad judía. Desde temprana edad se vio involucrado por su padre, Moritz Horkheimer, como era común en la época, en los negocios de la familia. La dirección de la fábrica se presentaba, muy a su pesar, como una exigencia ineludible, por lo que debía pasar un periodo de aprendizaje en ella. Hecho que le proporcionó, no obstante, un conocimiento directo y

¹² Tomo los datos biográficos principalmente de la Obra de Benhabib, 1993. La introducción escrita por McCole, Benhabib y Bonß es excelente, así como el artículo de Alfred Schmidt titulado: “Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy”. La obra clásica de Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule* también nos ha sido de gran utilidad.

¹³ El término *kosher* es una palabra hebrea tardía que tiene un profundo sentido ceremonial. Su traducción más aproximada al castellano es “adecuado” o “apto” siempre respecto al cuidado de la ley religiosa judía.

¹⁴ Horkheimer, “Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen” (conversación con Gerhard Rein, 1972), en *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, 1985), 7:443. *Apud*, McCole, Benhabib y Bonß, 1993, p. 2. “in a somewhat strict, not orthodox, but conservative Jewish atmosphere.” En adelante toda referencia textual de la obra citada será traducción nuestra del original inglés.

preciso de la situación de la clase obrera en Alemania, lo que produjo, a su vez, una impresión imborrable en su espíritu¹⁵.

Un claro ejemplo de la temprana sensibilidad social de Horkheimer se puede observar en una excepcional carta que escribe, en su época de adolescente, a su primo Hans, en ésta asevera:

“¿Quién se queja por el sufrimiento? ¿Tú y yo? Nosotros somos caníbales quejándonos porque la carne de aquellos que masacramos nos provoca dolor de estómago¹⁶. Tú duermes en cama y vistes con ropa producida por personas que se mueren de hambre, gente a la que forzamos y dirigimos con el tiránico flagelo de nuestro dinero, y ni siquiera sabes cuántas mujeres han quedado al pie de la máquina que produce el material para tu abrigo. Es definitivamente ridículo, como si un carnicero en el matadero se pusiera triste porque su mandil blanco se ensucia de sangre”¹⁷.

Categorico, el joven burgués expresa un sentimiento de culpa e indignación con particular vehemencia¹⁸, pues intuye que el costo de su bienestar surge como *conditio sine qua non* a partir la violencia, el sufrimiento y la pérdida de la corporalidad viviente del otro ¿Atisbos de una crítica material y negativa hacia el futuro? Esta será la impronta –de acuerdo con nuestra hipótesis– que perdurará como fundamento hasta el periodo de madurez filosófica en el pensamiento del fundador de la Teoría crítica. Rolf Wiggershaus, en su monumental *Die Frankfurter Schule*, con razón señala:

“Solamente para Horkheimer (y sólo más tarde para Benjamin y aun más tarde para Marcuse [y Adorno]), la indignación por la injusticia que se cometía con los explotados y

¹⁵ Véase Horkheimer, 1986. (Prólogo) pp. 8 y 9.

¹⁶ Nótese la preocupación, desde temprana juventud, por el tema de lo material entendido como el dolor en la corporalidad viviente del explotado. Dramáticamente dice: "somos caníbales", es decir antropófagos, como el Moloch alimentado de la carne de las víctimas inocentes.

¹⁷ Unpublished letter, Horkheimer Archive, Stadts und Universitätsbibliothek Frankfurt. *Apud*, McCole, Benhabib y Bonß, *op.cit.*, p.20, nota 11. Véase también Mazzola, 2009, p. 4. La carta inédita aparece sin fecha. "Who is complaining about suffering? You and I? We are cannibals complaining that the flesh of those we slaughter gives us stomachaches you sleep in beds and wear clothes produced by people who are starving, people we drive with the tyrannical whip of our money, and you don't know how many women have fallen at the machine that produces the material for your 'cutaway.' ... It's downright ridiculous, as if a butcher in the slaughterhouse were to brood about his white apron getting bloody". Debo comentar que recientemente me encontré con el excelente artículo de Mazzola, 2009, descubriendo grandes coincidencias con mi trabajo, principalmente respecto a los materiales citados: Benhabib, 1993; Schmidt, 1993; Bonß, 1993 y Brunkhorst, 1993. Mazzola, como pocos, logra una profunda síntesis de las ideas del Horkheimer previo a la *Dialéctica de la Ilustración*, su trabajo nos aporta brillante luz ante las oscuras y cotidianas descalificaciones de irracionalista y fragmentario dirigidas al autor de la *kritische Theorie*. Véase por entero el citado artículo, convertido para nosotros necesaria referencia.

¹⁸ Véase el comentario de McCole, *et al.*, 1993. Por nuestra parte nos hemos preguntado siempre por el origen de la indignación ante la violencia ¿Qué es lo que detona ese justo sentimiento no compartido por gran parte de los seres humanos?

los humillados constituyó un aguijón esencial del pensamiento. Pero a fin de cuentas también fue decisiva para él la indignación por el hecho de que en la sociedad burguesa capitalista no fuera posible una acción racional, responsabilizada frente a la generalidad, calculable en sus consecuencias para dicha generalidad, y que incluso un individuo privilegiado y la sociedad estuvieran enajenados el uno respecto de la otra. Durante mucho tiempo él constituyó algo así como la conciencia teórico-social del círculo, la instancia que siempre advertía que la tarea común era proporcionar una teoría de la sociedad en su conjunto, una teoría de la época presente, que tuviera como objeto a los seres humanos como productores de sus formas de vida históricas, pero precisamente de formas de vida que estaban enajenadas de ellos.”¹⁹

Ha sido Alfred Schmidt, sin embargo, quien mejor ha indagado sobre una biografía intelectual de Horkheimer.²⁰ Schmidt –quien fuera asistente de Horkheimer, ya retornado del exilio, durante la década de los sesenta en la Universidad de Frankfurt²¹– señala que es posible distinguir al

¹⁹ Wiggershaus, 2010, p. 15

²⁰ Véase Schmidt, A. “Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy” en Benhabib, 1993. Valga señalar que Alfred Schmidt, junto con Gunzelin Schmidt Noerr, ha sido responsable de publicar los escritos póstumos de Horkheimer en edición de sus *Obras completas*, mismas que comenzaron a salir a la luz pública a partir de 1985 en lengua alemana. Desafortunadamente no existe a la fecha traducción castellana integra de la obra completa del fundador de la *Kritische Theorie*.

²¹ Véase Gandler, 2009, pp. 114 y 115. Sobre Alfred Schmidt nos conmueve la reciente noticia de su muerte (28 de agosto de 2012), al respecto Gandler escribe: “Alfred Schmidt, hijo de un mecánico, estudió inicialmente filología y literatura clásica e inglesa en la universidad Goethe de Frankfurt/Main. La figura de Max Horkheimer, a cuyas clases de filosofía asistió, tuvo un gran impacto sobre él, lo que impulsó su dedicación a la filosofía, a lo largo de su vida de 81 años. Estudió filosofía, con especial interés en Schopenhauer, Marx, el marxismo occidental, Goethe, la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, cuyos autores Horkheimer y Adorno eran sus maestros y él se convirtió en su asistente. Schmidt llegó a ser el mejor conocedor –por lo menos en la academia alemana– de la historia del materialismo filosófico, y uno de los mayores maestros de la historia de la filosofía en general. Se tesis de doctorado *El concepto de naturaleza en Marx* (publicado en español por Siglo XXI Editores de España en 1976, de reciente reimpresión) fue uno de los primeros estudios extensos realizados con una perspectiva no dogmática en el siglo XX sobre la obra de Karl Marx. El libro fue traducido a 18 idiomas y sigue siendo uno de las obras más importantes del marxismo crítico y no dogmático. Fue editor de las obras completas de Max Horkheimer, cuya cátedra de *Filosofía social* obtuvo en la Universidad Goethe de Frankfurt en el año 1972, donde fue promovido a profesor emérito en 1999 y en la cual impartía clases de filosofía hasta su muerte. Al final de su última clase, el 12 de julio del presente, Schmidt expresó antes de despedirse de los estudiantes por las vacaciones: “Hasta que la muerte no acontece, no es asunto de nuestra incumbencia; una vez que la muerte aconteció, de nuevo ya no es asunto nuestro. Esta era, sea como fuera, la determinación de Epicúreo, referente a un tema muy serio.” (Alfred Schmidt, seminario Introducción a la historia de la filosofía, última sesión, Frankfurt/M., 12 de julio 2012, video: <http://electure-ms.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/vod/clips/oEEiRGkyY/flash.html>) En español se publicaron, además, sus siguientes obras: *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (Madrid, Taurus, 1975) y *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista* (Madrid, A. Corazón, 1973). A pesar de haberse dedicado a muchas otras temáticas y autores, como Schopenhauer, Goethe, Feuerbach, Teoría crítica, filosofía de la religión, etc., A. Schmidt nunca renunció a la crítica radical de la falsedad del actual sistema socioeconómico e impulsó varias reediciones de su tesis de doctorado sobre Marx, para cuya traducción al francés en 1994, en la prestigiosa editorial Presses Universitaires de France, escribió un extenso nuevo prólogo con el título “Para un marxismo ecológico”. Su muerte deja el mundo más pobre en pensadores que no se detienen –en su crítica a esta destructiva forma socioeconómica– ante cómodos tabúes políticos y modas intelectuales”. Véase la revista electrónica *Marxismo Crítico. Praxis, conciencia y*

menos seis estadios en el pensamiento del filósofo frankfurtiano. En este apartado nos interesa destacar primordialmente los cuatro primeros por tratarse de los cimientos filosóficos que darán forma a toda la obra posterior. La primera etapa, de temprana juventud, se caracteriza por una conciencia atormentada y dolorida ante el sufrimiento del mundo. Entre 1914 y 1918 Horkheimer escribe varios diarios y novelas –hoy publicados en el Tomo I de los *Gesammelte Schriften*, titulado *Aus der Pubertät* (Desde la pubertad)– en los que manifiesta una enérgica “protesta moral contra la injusticia social, el deseo utópico de un mundo mejor, y una metafísica pesimista”²². Durante este periodo, desprovisto de conocimientos científicos sobre la realidad social, Horkheimer es impulsado por imperativos éticos y religiosos que se decantan en recetas inmediatas. Determinante “aboga por la incondicional lealtad a la creencia de uno mismo”²³ en lucha firme contra lo injusto del mundo temporal. La voluntad es aquí un factor clave. La metafísica voluntarista y el pesimismo de Schopenhauer son trasladados a la dimensión social. Así lo muestra en sus novelas, cuyos contextos espacio-temporales se nutren de la deplorable realidad, asimétrica y profundamente contradictoria del capitalismo industrial, dentro del cual, con vergüenza, él mismo se desenvolvía. Dos notables ejemplos son *Arbeit* (Trabajo) y *Leonhard Steirer*; sus personajes son obreros, víctimas materiales y espirituales del patronazgo usurero en la esfera inhumana de los medios de producción.²⁴

Este periodo de juventud está marcado, así mismo, por la amistad con Friedrich Pollock a quien conoce en 1911 a los dieciséis años. Juntos se inician en lecturas de filósofos como Schopenhauer, Spinoza y Kant, así como en algunos autores del naturalismo literario y la protesta social: Zola, Ibsen, Strindberg, Tolstoi, Kropotkin y Karl Kraus entre los más relevantes²⁵. La amistad con Pollock –que durará toda la vida– permitió a Horkheimer descollar de convencionalismos sociales, así como emanciparse de la casa paterna, lo que provocó diversos conflictos con su tradición familiar.

Hacia 1916, inicia una relación con quien será su pareja definitiva, Rose Riekher, joven no judía, secretaria privada de su padre, ocho años mayor que él, hija de un hotelero arruinado y

libertad, en <http://marxismocritico.com/2012/09/11/alfred-schmidt/>. Véase además, mismo comentario en Periódico *La Jornada*, domingo 23 de septiembre de 2012, Stefan Gandler. “Alfred Schmidt”, *La Jornada* semanal.

²²“Moral protest against social injustice, utopian desire for a better world, and pessimistic metaphysics”. Schmidt, 1993, p. 25.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Véanse los acertados comentarios de Rolf Wiggershaus, *op. cit.*, p. 60

²⁵ Véase McCole, Benhabib y Bonß, 1993, p. 3 y 4, también Wiggershaus, 2010, p. 60

cristiana. Esto fue –como finamente apunta Wiggershaus– “una decisión a favor de la ternura de una mujer simple, y al mismo tiempo una especie de casamiento simbólico con el mundo de la clase baja y de los obreros, de los cuales él suponía que tenían que estar terriblemente indignados en contra de los negociantes dominantes del tipo de su padre”²⁶. A ella dedicó la novela *Arbeit*, escrita en 1916, donde afirma la esperanza de un levantamiento popular para conseguir condiciones de vida que les permitiera el acceso a la verdadera cultura. “Su novia [Maidon como él la llamaba] perdió su puesto de trabajo, y entre el padre y el hijo comenzó un periodo de enemistad que duró casi 10 años”²⁷

En 1917 Horkheimer se adhiere al ejército –aun cuando desde inicio había manifestado su oposición al conflicto bélico– no obstante es dado de baja en corto tiempo por razones de salud, nunca llegó al frente. Consiguientemente experimentó la caída del imperio alemán y los severos trastornos de posguerra. A partir de tales vivencias el joven frankfurtiano “comenzó a traducir su agudo sentido de la injusticia en términos políticos”.²⁸

En aquél contexto la sociedad revelaba sus aspectos más sórdidos, mismos que exigían comenzar la elaboración de un análisis filosófico material con categorías políticas y económicas. La Revolución de Octubre parecía abrir nuevas posibilidades en el anquilosado espectro político continental. La ascensión de los *soviets* había generado profundas expectativas sociales que inspiraron diversos movimientos obreros en toda Europa. La revolución alemana de 1918 y la húngara de 1919 son claros ejemplos, aunque socialmente con precarios resultados. Los hechos demandaban una seria revisión de las estrategias teórico-prácticas para alcanzar el socialismo. El marxismo-leninismo había develado la existencia de una fuerza social que admitía vislumbrar un horizonte político capaz de influir en la transformación social con objeto de superar la explotación y el sufrimiento humano como *factum* histórico.²⁹

²⁶ Wiggershaus, *op. cit.*, p. 61

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ McCole, Benhabib y Bonß, 1993, p. 4. “Horkheimer now began to translate his acute sense of injustice into political terms”. Véase Mazzola, 2009, p. 4.

²⁹ Años después, en 1930, sobre la revolución de octubre y posteriores hechos, Horkheimer escribe: “Quien tiene ojos para ver la injusticia sin sentido del mundo imperialista, en modo alguno explicable por incapacidad técnica, considerará los acontecimientos de Rusia como el constante, doloroso esfuerzo por superar esta horrible injusticia social, o por lo menos se preguntará con el corazón palpitante si continúa ese esfuerzo”. Horkheimer, 1986, p. 103. Posteriormente criticará el régimen estalinista por sus alcances totalitarios.

En tal escenario, y contra el orden social vigente, la pura exigencia moral del joven Horkheimer quedaba fuera de un sustento epistemológico suficiente. Aquel primer periodo, respecto a su desarrollo intelectual (1914-1918), inspirado por la metafísica de la voluntad de Schopenhauer llegaba a su fin. Justamente, “fue el descubrimiento de la sociedad, junto con su hallazgo del marxismo, lo que le pareció, desde el principio, la mejor guía para explicar los cambios sociales y políticos que estaba presenciando”³⁰. A lo largo de su vida, no obstante, Horkheimer se mantuvo siempre “prudente” en cuanto a asumir cualquier compromiso político público, lo que le provocó, hasta nuestros días, severas críticas. Así, McCole, Benhabib y Bonß destacan, casi como *contradictio terminorum*, que “la política de Horkheimer ha sido más o menos un asunto privado”³¹. Sin embargo, reconociendo su propia condición señala: “Nuestra moral burguesa es [...] estricta: si uno alberga pensamientos revolucionarios debe, por lo menos manifestarlos –incluso, o precisamente entonces, cuando son inútiles–, para que por ello se le pueda perseguir”.³²

Terminada la guerra (segunda etapa de su desarrollo intelectual 1919-1925)³³, y siendo aún presionado por su padre para sucederlo en la administración de sus plantas industriales, Horkheimer comienza sus estudios profesionales en la universidad de Munich –a la edad de veinticuatro años– donde alcanza las últimas lecciones de Max Weber, las cuales encienden su interés sobre sociología y política³⁴. Posteriormente se traslada a la universidad de Frankfurt, para estudiar psicología y filosofía, ahí conoce a Hans Cornelius, profesor neo-kantiano y especialista en positivismo epistemológico, que lo influirá de forma determinante y bajo el cual se doctoró en 1922 con la tesis: “Sobre la antinomia del juicio teleológico” (*Zur teleologischen der Antinomie Urteilskraft*). Por recomendación de Cornelius viaja a Friburgo (1920-1921) para estudiar con

³⁰ McCole, Benhabib y Bonß, *op. cit.*, p. 4 “This discovery of society went together with his discovery of Marxism, which from the first seemed to him the best guide to explain the social and political upheavals he was witnessing”. Véase Mazzola, 2009, p. 5.

³¹ McCole, Benhabib y Bonß, 1993, p. 4. En realidad ni Horkheimer ni ninguno de los demás miembros de la Escuela lograron nunca articularse fácticamente a algún sujeto de lucha social concreta, ni en Europa, ni en la época del exilio en los Estados Unidos. Quizá muy tardíamente Marcuse marca la excepción, pues al permanecer en los Estados Unidos, en California, se convierte durante los movimientos del 68 en uno de los principales teóricos de la *New left*.

³² Horkheimer, 1986, p. 96.

³³ Véase Schmidt, 1993, p. 26-27.

³⁴ Weber muere el 14 de junio de 1920 en Munich. Los trabajos de Horkheimer están llenos de referencias implícitas a la obra de este pensador, sin embargo, no lo sigue a pie juntillas, rara vez lo cita de forma explícita, más bien lo crítica y supera, sobre todo respecto a la visión natural de los acontecimientos sociales a partir del método comprensivo como veremos más adelante.

Edmund Husserl, quien, en ese momento, tiene por asistente a un joven filósofo llamado Martin Heidegger. Sin embargo, aunque nuestro pensador no se mostró de acuerdo con las posiciones básicas del asistente del fenomenólogo, en relación a su naciente hermenéutica filosófica-existencial, no dejó de reconocer y admirar el impulso genuino, no académico de su pensamiento³⁵. Por aquellos mismos años (1920) conoce a Theodor Wiesengrund Adorno –también alumno de Cornelius–, juntos estudian la filosofía de Husserl, lo que motiva a compartir inquietudes personales e intelectuales, mismas que crecerán y los mantendrán unidos a lo largo de sus vidas.³⁶

De vuelta a Frankfurt, habiendo entregado su tesis doctoral, es distinguido académicamente por Hans Cornelius al nombrarlo su asistente³⁷. Su carrera avanza de forma rápida. Poco tiempo después presenta su trabajo de Habilitación (1925) también dedicado al filósofo de Königsberg: “La *Crítica del juicio* de Kant como vínculo entre la filosofía teórica y práctica” (*Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*). Un año después es nombrado *Privatdozent*³⁸. Ésta es la etapa de formación ilustrada de Horkheimer, aunque apropiada de forma poco ortodoxa.

Respecto a la metafísica, el pensamiento antidogmático, como necesidad de claridad epistemológica, será una posición teórica que Horkheimer asumirá durante ese periodo y que estará presente a lo largo de toda su obra³⁹. Quizá sea éste uno de los motivos por los que –comenta Alfred Schmidt– pronto pierde la fe en la ortodoxia de la filosofía universitaria en Frankfurt. Más allá del mero pensamiento formal le preocupaban cuestiones de contenido. Así

³⁵ Véase McCole, Benhabib y Bonß, 1993, p. 4. Además agregan: “The encounter with Heidegger provided an early impetus to the process by which Horkheimer gradually began distancing himself from the sort of neo-Kantianism represented by Cornelius”.

³⁶ En el verano de 1920 Theodor Wiesengrund Adorno visita a Horkheimer y a Pollock con el fin de que lo prepararan para el examen oral de la asignatura de psicología. Respecto a este acontecimiento comenta: “Para apropiarme de la materia –escribe a su amigo Löwenthal– vine por 10 días aquí a Kronberg, donde Max Horkheimer y su amigo Pollock, ambos personas muy poco habituales, me recibieron de manera muy amable y me proporcionaron un entrenamiento de lo más riguroso en la psicología de Schumann. Por lo demás los dos son comunistas, y tuvimos largas y apasionadas conversaciones sobre la concepción materialista de la historia, en las cuales nos hicimos mutuamente muchas concesiones” Wiggershaus, 2010, p. 64.

³⁷ Sin embargo, nunca se cumplió el deseo de Cornelius de que Horkheimer, “su estudiante favorito” fuera sucesor de su cátedra, en su lugar fue llamado Max Scheler y después de su muerte Paul Tillich. Véase Wiggershaus, *op. cit.*, pp. 63 a 65.

³⁸ *Privatdozent* (docente privado) es un título que se confiere, en algunos sistemas universitarios europeos, a quien persigue una carrera académica y tiene todas las calificaciones, doctorado y habilitación, para convertirse en un profesor titular universitario.

³⁹ Véase Schmidt, 1993, p. 27

escribe a Rose Riekher, su futura esposa, en Noviembre de 1921: “Lo que hay que buscar no son las leyes formales del conocimiento, que en el fondo son las menos importantes, sino, más bien, lo material, declaraciones acerca de nuestra vida y su sentido”⁴⁰.

Durante los años en que se desempeñó como *Privatdozent* (1926-1930), Horkheimer logró superar los límites académicos del purismo filosófico para desarrollar una concepción propia de la filosofía. Esta tercera fase –señala Schmidt– se caracterizó por su decidida transición hacia el marxismo, cuya fuerza explosiva tenía ya un claro antecedente en los movimientos revolucionarios durante los años de posguerra.⁴¹

La radicalidad alcanzada por nuestro filósofo quedó plasmada en una colección de aforismos redactados entre 1925 y 1930, mismos que serían publicados en Suiza, hasta 1934, bajo el título *Dämmerung* (Ocaso), y que firmaría con el seudónimo Heinrich Regius. Estos “apuntes ocasionales” como Horkheimer modestamente los describió –nos dice Schmidt– marcarán las categorías fundamentales de lo que años después llamará teoría crítica, y serán más tarde, en la Alemania de la década de los sesenta, de gran influencia para la formación de conciencia política y ética en los movimientos estudiantiles.⁴²

A partir de la segunda mitad de la década de los veinte, Horkheimer logra integrarse a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt como docente no titular; su primer curso, en el invierno de 1925-1926, *Deutsche idealistische Philosophie, von Kant bis Hegel* (Filosofía idealista alemana, de Kant a Hegel), le permitió comenzar a superar el pensamiento trascendental de Cornelius y la psicología de la *Gestalt*. Durante los siguientes años, hasta 1931, dedica sus cursos a historia reciente de la filosofía –algunos temas: Introducción a la filosofía de la historia, Materialismo e idealismo, Hegel y Marx, Ilustración inglesa y francesa, entre otros⁴³– ampliando continuamente el alcance de sus trabajos, y buscando ir más allá de los paradigmas formales e idealistas a la manera de un Dilthey o Hegel. En su lugar adopta una “lectura de la historia de la

⁴⁰ Carta inédita. Horkheimer Archive, Stadts und Universitätsbibliothek, Frankfurt. *Apud* Schmidt, 1993, p. 27. "What must be sought are not formal laws of knowledge, which at bottom are most unimportant, but rather material statements about our life and its sense". Véase Mazzola, 2009, p. 6. Nótese la importancia que Horkheimer otorga al pensamiento material en vínculo ético con la vida humana. Más adelante tocaremos el tema a detalle, por lo pronto, tengamos presente ese hilo conductor que viene, como se ha intentado mostrar, desde el Horkheimer adolescente. Véase también Wiggershaus, *op. cit.*, p. 63

⁴¹ Véase Schmidt, *op. cit.*, p. 27 y 28.

⁴² Véase Schmidt, *op. cit.*, p. 27

⁴³ Véase Wiggershaus, 2010, p. 65

filosofía en términos de un modelo marxista del materialismo histórico tomado de *La ideología alemana*".⁴⁴

En adelante, la filosofía y su historia son interpretadas en estrecho vínculo con sus condiciones económicas y socio-políticas. La crítica a la "insuficiencia del orden terrenal"⁴⁵, que se revela en el dolor corporal como sufrimiento negativo del ser humano en el contexto histórico de su realización, implicará un original lazo entre el pensamiento de Schopenhauer y Marx. Una clara muestra es un ensayo escrito en 1930, titulado *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia)*. Lo dialéctico-material coexistirá como horizonte constante a lo largo del pensamiento de nuestro autor.

En complemento, ya desde aquella temprana época, Horkheimer se debate teóricamente entre dos ortodoxas posturas: primero, contra la metafísica dogmática, que ingenua e ilusoriamente concedía valores absolutos, ahistóricos y apolíticos a conceptos como la verdad, el espíritu, el ser, el hombre, la historia, la vida, la utopía, etc. Si se pretende afirmar la historicidad y contingencia de cualquier representación intelectual entonces "la metafísica es imposible"⁴⁶ porque los absolutos carecen de existencia. Segundo, contra el positivismo anticonceptual, que abstractamente negaba cualquier posible sentido más allá de lo fáctico concreto. En ambos casos se trataba de denunciar las deficiencias epistemológicas así como las disfunciones sociales. Los clásicos dualismos de la filosofía tradicional serían rechazados en nombre de una aproximación dialéctica, por ello, "así como el pensamiento no puede ser reducido a la utilidad inmediata, del mismo modo no puede haber un deseo puro de conocimiento extraño a la realidad material"⁴⁷. De estas oposiciones y clarificaciones de orden gnoseológico surgirá, poco tiempo después, la distinción entre lo que Horkheimer denominó teoría tradicional y teoría crítica, idea que madurará hasta 1937 con la publicación de la colección de ensayos *Kritische Theorie (Teoría crítica)*, como más adelante veremos.

Hacia 1930, Horkheimer es nombrado titular de la cátedra de "Filosofía Social" de la Universidad de Frankfurt —cátedra *ex profeso* creada para él⁴⁸—, consiguientemente recibe el

⁴⁴ McCole, Benhabib y Bonß, 1993, p. 5. Véase también Mazzola, 2009, p. 6.

⁴⁵ Expresión usada por Horkheimer como crítica a la religión en su colección de aforismos *Ocaso*. *Apud* Wiggershaus, *op. cit.*, p. 69

⁴⁶ McCole, Benhabib y Bonß, 1993, p. 5. Véase Mazzola, 2009, p. 7.

⁴⁷ Schmidt, *op. cit.*, p. 27

⁴⁸ Véase McCole, Benhabib y Bonß, 1993, p. 5.

nombramiento de director del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) después de que Carl Grünberg se obligara a renunciar por problemas de salud⁴⁹. El Instituto había sido fundado en 1922 a iniciativa de Félix Weil, hijo de un negociante en granos que hizo fortuna en nuestra América, específicamente en Argentina⁵⁰. Félix Weil, doctor en ciencias políticas, organizó, en mayo de 1923, en un hotel de Thüringen, la “Primera Semana de Sesiones Marxistas”⁵¹ (*Erste Marxistische Arbeitswoche*) que contó con la prominente participación de Lukács, Korsch, Pollock y Wittfogel, todos menores de treinta años de edad, quienes habrían de discutir y precisar las nociones de un marxismo científico. La pretensión implicaba “financiar un instituto de ciencias sociales de tendencia izquierdista según el modelo del Instituto Marx-Engels de Moscú”⁵². Así nació la idea de crear un organismo permanente bajo la forma de un Instituto de investigación autónomo, el cual fue posible gracias al aporte económico del padre de Félix (Hermann Weil) mediado por un contrato con el Ministerio de Educación⁵³. El Instituto, con su reducido número de investigadores, logró mantenerse en autonomía económica, y por ello teórica, por más de dos décadas. Al respecto es importante indicar que:

⁴⁹ Carl Grünberg fue el segundo director del Instituto –le precedió el economista Kurt Albert Gerlach– procedía de la Universidad de Viena y era doctor en ciencia política. Esta época, tan poco conocida, suele considerarse la pre-historia del Instituto.

⁵⁰ “Su padre, Hermann Weil, que provenía de una familia de comerciantes judíos de la provincia de Baden, se había ido a Argentina en 1890, a los 22 años, como empleado de una empresa vendedora de cereales de Ámsterdam. En 1898 ya se había independizado y en poco tiempo había logrado hacer de su empresa una de las más grandes comercializadoras de cereales de Argentina, convertida en una empresa mundial, con facturaciones de varios millones [...] En 1908, el multimillonario había regresado a Alemania debido a una parálisis progresiva, y se había establecido en Fráncfort [...] con su esposa, su hija y su hijo (precisamente Félix, nacido en 1898 en Buenos Aires). Ampliando todavía más sus actividades capitalistas con especulaciones en terrenos y comercio de carne [...] vivió en Fráncfort hasta su muerte en el año de 1927. [...] Hermann Weil experimentó un nuevo punto culminante, pudo ejercer ahora como un generoso mecenas de la Universidad de Fráncfort [...] y finalmente recibir el doctorado *honoris causa* de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales por la fundación del Institut für Sozialforschung”. Wiggershaus, *op. cit.*, p. 23

⁵¹ “Félix Weil no se convirtió en empresario, ni en científico propiamente dicho; tampoco en artista; sino en un mecenas de izquierda [...] Weil formaba parte de ese grupo de jóvenes que, politizados por el resultado de la guerra y la Revolución de noviembre, estaban convencidos de la superioridad del socialismo como forma económica y de la posibilidad de realizarlo [...] Él financió en buena parte la editorial Malik, de Berlín, en la cual fueron publicadas entre otras obras, también *Geschichte und Klassenbewußtsein* de Georg Lukács” *Ibid.*, p. 24.

⁵² *Ibid.*, p. 28

⁵³ El Institut für Sozialforschung, que anteriormente habría sido denominado “Instituto para el marxismo”, después “Instituto Felix Weil de Investigación Social”, abrió sus puertas de manera oficial en el campus universitario de Frankfurt el 22 de junio de 1924 (después de una estancia temporal de dos años en el Museo Senckenberg de Ciencias Naturales). El director electo Kurt Albert Gerlach murió en octubre de 1923 y fue Carl Grünberg quien desempeñó la función hasta finales de 1930. Sobre la historia del Instituto véase los clásicos: Jay, 1981 y Wiggershaus, 1986.

“Esta burguesía de Frankfurt, y sobre todo su parte judía, generó el impulso que desembocó en la fundación de la Universidad de Frankfurt⁵⁴ [...] y fueron judíos aquellos que financiaron el Institut für Sozialforschung, independiente de la Universidad pero con ciertas relaciones institucionales con ella. Por el hecho de ser una institución académica privada, no eran aplicables las leyes antisemitas de la República de Weimar y, en consecuencia, los docentes judíos podían impartir clases e investigar, lo que en ninguna otra institución científica de Alemania *antes* del nacional socialismo era posible”.⁵⁵

Desde su periodo inaugural, el Instituto tuvo como prioridad ocuparse científicamente de la historia del socialismo y los movimientos obreros⁵⁶. Los estudios marxistas, de un talante poco ortodoxo, intentaban superar el dogmatismo estático de la impronta soviética. Las obras de Georg Lukács⁵⁷ y Karl Korsch⁵⁸ introdujeron una positiva reflexión valorativa sobre el tradicional tema de las superestructuras ideológicas en el marxismo, recuperando y reivindicando, más allá de la pura clase social y el proletariado como sujeto emancipador de la historia, los factores inherentes a lo simbólico y cultural del ser humano. Elementos que marcarían a futuro una influencia decisiva en torno a las investigaciones de los posteriores miembros del Instituto.

El 24 de enero de 1931 Max Horkheimer asume la dirección del *Institut für Sozialforschung* –a la edad de treinta y cinco años, y permanece en el cargo hasta 1959– reorientando los trabajos de investigación hacia un marxismo de corte filosófico en la línea del materialismo dialéctico del joven Marx. “[Su] vinculación [...] es tan profunda que todo su trabajo intelectual se reduce al intento de poner en práctica el programa que él mismo establece para el Instituto; no se puede separar el uno del otro”.⁵⁹ El tópico neurálgico era: “¿cómo es posible que la forma de reproducción capitalista, a pesar de ser abiertamente disfuncional para organizar una sociedad que dé comida, techo, educación, salud, derecho, libertad y democracia a todos sus miembros,

⁵⁴ La *Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main* se creó en 1914 como fundación universitaria a expensas de un grupo de ciudadanos de la homónima ciudad.

⁵⁵ Gandler, 2009, p. 10

⁵⁶ En “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social” Horkheimer destaca la extraordinaria labor de Grünberg acerca de sus investigaciones sobre la historia del movimiento obrero, ya que, señala: “ha sido posible reunir, además de archivos ricos en materiales, una biblioteca especializada y única de cerca de 50.000 volúmenes”. Horkheimer, 1993, p. 10. Por otro lado, es bien conocido que durante la segunda década del siglo pasado se inicia el Movimiento de la Fotografía Obrera en Alemania y Rusia con la finalidad de captar en imagen el horror de la miseria, la injusticia social y la explotación humana en las plantas industriales. Quizá, algunos de estos importantes documentos sean fruto del trabajo de la primera época del Institut. Sin duda, este particular abriría una interesante línea de investigación en el campo de la estética.

⁵⁷ De Lukács véase su clásica obra *Historia y conciencia de clase*, principalmente el ensayo titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado”.

⁵⁸ De K. Korsch véase *Marxismo y filosofía*.

⁵⁹ Horkheimer 1986, p. 13 (Prólogo).

sigue siendo vigente y tiene incluso cada vez más apoyo de la mayoría de las poblaciones?”⁶⁰. El reto implicaba un esfuerzo colectivo por responderla. Más allá de la visión unívoca de una sola disciplina se buscaba construir una epistemología crítica, multidisciplinaria, que superara la “caótica especialización” de las disciplinas científico sociales, y cuya investigación se organizara sobre la base de problemas filosóficos actuales, investigaciones en las que filósofos, sociólogos, economistas, políticos, historiadores y psicólogos se unieran en grupos de trabajo permanente y realizaran en común la búsqueda de nuevos aportes teóricos a través de los métodos científicos más sofisticados sin perder de vista el más amplio contexto⁶¹. La inédita propuesta germinaba con una clara vocación transformadora de la realidad.

Con la disertación “La situación actual de la filosofía social y los deberes de un Instituto de Investigación Social” (1931) (*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*) pronunciado ante los miembros del instituto, como discurso inaugural, Horkheimer ponía de manifiesto los presupuestos teóricos de lo que en aquél momento denominó “filosofía social”, y que a futuro tomaría el nombre de “Teoría crítica”. En este periodo comienza también una redefinición de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de investigación social) órgano de difusión del Instituto, en el que, a lo largo de dos decenios, fueron publicados algunos de los más significativos ensayos del grupo de lúcidos investigadores⁶². Bajo su nueva dirección el Instituto trabajó buscando puentes epistémicos entre teorías filosófico-materiales e investigación social empírica. A juicio de Horkheimer, si la tarea de la “filosofía social” [Teoría crítica] consiste en interpretar el devenir colectivo del ser humano, entonces, requiere “ocuparse de fenómenos que puedan ser comprendidos sólo en el ámbito de la vida social del hombre: el Estado, el derecho, la economía, la religión. En síntesis, de la cultura material y espiritual de la humanidad en general”⁶³. El proceso de interacción dialéctica entre lo abstracto-teórico y la investigación empírica tiene su punto de partida y retorno en la sociedad en su conjunto.⁶⁴

⁶⁰ Gandler, *op. cit.*, p. 108.

⁶¹ Véase Horkheimer, 1993, pp. 9 y 10.

⁶² Sin contar los lapsus de interrupción temporal la *Zeitschrift* se edita durante veinte años en los siguientes periodos: 1) 1922-1931: *Grünbergs Archiv*, Frankfurt, 2) 1932: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Frankfurt, 3) 1933: interrupción, 4) 1938: un número en París, 5) 1939-1941: *Studies in Philosophy and Social Science*, New York. La *Zeitschrift* no sólo se limitó a editar la producción del círculo, así como tampoco todos los integrantes del Instituto publicaron en este órgano. Véase Barbosa, 2003.

⁶³ Horkheimer, 1993, p. 11

⁶⁴ Horkheimer junto con Marcuse serán los encargados de generar una demarcación del programa del Instituto respecto a las corrientes hegemónicas del pensamiento en aquella época. Una auténtica crítica en

A finales 1933, bajo la amenaza del nacional socialismo, el Instituto es expatriado⁶⁵. Se inicia la época del exilio. El desenvolvimiento de la “filosofía social” se efectuará fuera de su *locus originalis*. Frankfurt quedará lejos por más de tres lustros –es ésta quizá la principal razón por la que el término “Escuela de Frankfurt” se incorporó de manera bastante tardía. Existe pues una diferencia entre la fundación geográfica del Instituto como acontecimiento histórico, y el calificativo “escuela” como un fenómeno de ideas⁶⁶–. Horkheimer abandona Alemania, y junto con Friederich Pollock funda una sede del Instituto en Ginebra. Posteriormente, frente al avance del nazismo, se ve obligado a emigrar a París donde reside algunos meses. En 1934, Horkheimer viaja por primera vez a los Estados Unidos con la finalidad de solicitar al presidente del Consejo Administrativo de la *Columbia University*, en Nueva York, anuencia de instalación para el Instituto y sus colaboradores. Su petición es aceptada. Durante algunos años éste será su centro de investigación “en una especie de *splendid isolation* respecto a su entorno estadounidense”⁶⁷. El proceso de desarrollo de la Teoría crítica, complejo y lleno de vicisitudes, se llevará a cabo primordialmente en la nación americana hasta su regreso a Alemania en 1949.

Durante los años que van de 1931 a 1937, la producción filosófica de Horkheimer es considerable, sus investigaciones –principalmente en el exilio– producen densos ensayos y artículos que muestran la coherencia y continuidad en su pensamiento. Algunos de los más relevantes: “Hegel y el problema de la metafísica⁶⁸” (1932), “Observaciones sobre ciencia y crisis⁶⁹” (1932), “Historia y psicología⁷⁰” (1932), “Materialismo y metafísica⁷¹” (1933), “Materialismo y

la esfera epistemológica de la filosofía y las ciencias sociales en los inicios de la década de los treinta. Véase por entero el discurso de inauguración del Instituto en Horkheimer, 1993, pp. 1-14

⁶⁵ Desde 1930 cuando los nacionalsocialistas se convierten en el segundo partido más fuerte en la elección del Reichstag comienzan los preparativos para una eventual huída. En 1931 retiran los fondos de la fundación de Alemania y los invierten en los Países Bajos. Mantienen sólo una carta de crédito con el Deutsche Bank con el fin de satisfacer las necesidades del Instituto. Véase Wiggesshaus, *op. cit.*, pp. 144-145.

⁶⁶ A nivel histórico, Martin Jay, el gran cronista de este fenómeno, en su clásica obra *La imaginación dialéctica*, señala: “Debe tenerse presente [...] que la noción de una escuela específica no se desarrolló hasta después de que el Institut se viera forzado a abandonar Francfort (el término mismo no fue empleado hasta que el Institut regresó a Alemania, en 1950)”, Jay, 1989, p. 14. Con mayor precisión Wiggershaus (2010) indica: “La denominación Escuela de Fráncfort es una etiqueta asignada desde afuera en la década de 1960, que al final fue utilizada por Adorno mismo con evidente orgullo”, p. 9. Afirma también que, desde temprana época, el propio Horkheimer tomó una posición “cada vez menos decidida y menos adecuada para la formación de una escuela”, p. 11.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 10. Ese mismo año deciden trasladar la totalidad de los fondos del Instituto a los Estados Unidos.

⁶⁸ Véase Horkheimer, 1982.

⁶⁹ Véase Horkheimer, 1974

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ Véase Horkheimer, 1999 y 2001.

moral⁷²” (1933), “Sobre el problema de la verdad⁷³” (1935), “Observaciones sobre antropología filosófica⁷⁴” (1935), “Autoridad y familia⁷⁵” (1936), “Egoísmo y movimiento liberador⁷⁶” (1936), Hasta el importantísimo trabajo de 1937 “Teoría tradicional y teoría crítica⁷⁷”. Durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial y en lo posterior destacan: “La función social de la filosofía” (1939), *El Estado autoritario* (1942), *Dialéctica de la ilustración* (1944) y *Crítica de la razón instrumental* (1946).

El método de los profetas consiste en situarse en los pobres de una sociedad y desde ahí hacer el diagnóstico de las patologías del Estado.

Hermann Cohen

El hambre es el primero de los conocimientos: tener hambre es la cosa primera que se aprende. Y la ferocidad de nuestros sentimientos allá donde el estómago se origina, se enciende.

Miguel Hernández

⁷² *Ibidem.*

⁷³ Véase Horkheimer, 1974.

⁷⁴ Véase Horkheimer, 1974.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ Véase Horkheimer, 1974 y 2001.

⁷⁷ Véase Horkheimer, 1973 y 1974.

1.2 Materialidad como fundamento de lo crítico.

Existe un tópico fundamental dentro de la filosofía de Max Horkheimer que en general ha sido poco destacado por sus estudiosos: lo «material» (*Material*) como fundamento hacia la conformación del pensamiento crítico⁷⁸. A lo largo del desarrollo de la *Kritische Theorie*, y desde sus más primigenios inicios, lo material germina como una categoría filosófica que requiere precisarse, pues constituye un componente estructural *sui generis* en el método de toda la obra de nuestro autor.

Lo material, no obstante, por su carácter polisémico, puede cualificarse de diversas formas, *v. gr.*, desde un reduccionismo ordinario a la manera de un materialismo histórico economicista estándar, o hasta en el sentido de lo físico concreto opuesto a lo metafísico, e incluso, en la forma de un biologicismo vitalista, entre otros.

Los elementos que deseamos destacar son, sin embargo, de otro orden. Desde nuestra lectura surge la propuesta de distinguir un matiz de doble significado respecto a lo «material» en la filosofía de Horkheimer. Se propone pues hacer explícitos dos niveles semánticos:

Nivel A. Lo «material» como elemento vital del ser humano: lo corporal viviente (*sôma*).

Nivel B. Lo «material» como el despliegue humano de la historia: la forma de lo social en un contexto determinado.

1.2.1 Lo material como *sôma*: lo corporal viviente.

La violencia cometida con los trabajadores en la dinámica habitual del capitalismo industrial nunca fue para Horkheimer, a pesar de su condición de joven burgués y aprendiz en las plantas

⁷⁸ El tema de lo «material» como «contenido» en la filosofía de Horkheimer ha sido poco examinado. Autores como, Habermas, 1991, McCole, Benhabib y Bonß, 1993, Wellmer, 1993, le otorgan poca o nula importancia. Para Schmidt, 1993, y Wiggershaus, 2010, lo material cobrará mayor atención.

industriales de su padre, considerada como algo natural⁷⁹. El fenómeno le despertó, por el contrario, un sentimiento de profunda indignación ante lo inicuo e inmoral de la realidad social imperante⁸⁰. El dolor, el sufrimiento, la infelicidad y la miseria, como factores resultantes de la explotación, detonaron en él “un auténtico aguijón”⁸¹ hacia la formulación de un pensamiento crítico, de contenido material, sumamente realista.

Horkheimer observó en la clase obrera alemana de su tiempo la absoluta antítesis respecto a su propia condición. La contradicción social no sería entendida por él, en primera instancia, desde un nivel meramente teórico o abstracto, sino desde su experiencia vital más cotidiana. La realidad inmediata le revelaba la profunda irracionalidad e injusticia del sistema económico y social hacia la vida concreta del otro ser humano. La dialéctica hegeliana del amo y del esclavo se personificaba negativa dentro de su propio contexto. Para el filósofo frankfurtiano la pérdida de la corporalidad viviente del ser humano marginado marcará el punto de partida y criterio de la reflexión filosófica y la crítica social.

Ya desde principios de la década de los treinta, previo al célebre ensayo *Traditionelle und kritische Theorie* (Teoría tradicional y teoría crítica) 1937, podemos observar en una temprana colección de aforismos publicados en 1934, bajo el título *Dämmerung* (Ocaso), la importancia que Horkheimer otorga al tema material⁸². Bajo la influencia de la filosofía del dolor y la ontología de la voluntad de vida de Schopenhauer⁸³, así como del materialismo dialéctico del joven Marx⁸⁴ se

⁷⁹ En el *curriculum vitae* que anexó en 1924 a su trabajo de habilitación docente Max Horkheimer escribe: “Nacido el 14 de febrero de 1895 en Stuttgart, como hijo único del fabricante Moritz Horkheimer, quedé decidido desde mis primeros años de vida que me convertiría en el sucesor de mi padre en sus plantas industriales”. Wiggershaus, *op. cit.*, pp. 58 y 59.

⁸⁰ Véase *supra* todo el 1.1 Esbozo bio-intelectual en el que ya tocamos el tema.

⁸¹ Wiggershaus, *op. cit.*, p. 15. Es provocador el uso de la metáfora “aguijón”, como lo que pica, lo que molesta, lo negativo del sistema. “Según lo que en el mundo nos duele y queremos cambiar, se forma la imagen que nos hacemos de él”. Horkheimer, 1986, p. 153. La metáfora nos recuerda también al célebre “Tábano de Atenas” quién desde su muy particular estilo picó fuerte a la sociedad de su tiempo.

⁸² En los medios académicos actuales *Ocaso* es un texto poco estudiado, casi desconocido, sin embargo, su contenido es de una riqueza conceptual extraordinaria. Como veremos, muestra, tempranamente, todo el *corpus* temático de la futura Teoría crítica.

⁸³ Hacia el final de su vida Horkheimer reconoció que el primer contacto que tuvo con la filosofía –por influencia de su amigo Pollock– fue a través del autor de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, la ontología schopenhaueriana, desde la inconmensurable voluntad de vida y el pesimismo de la filosofía del dolor, es volcada hacia la realidad social más sórdida, lo que se traduce en insumos materiales para la filosofía de nuestro autor. Valga también señalar que existe una curiosa coincidencia entre la vida de ambos filósofos, de acuerdo con Safransky, en su obra *Los años salvajes de la filosofía*, Schopenhauer –al igual que Horkheimer– será presionado por su padre, un poderoso comerciante, para dedicarse a estudios económicos con miras a encargarse de la dirección del negocio familiar. El joven Arthur naturalmente

coloca en el centro de la discusión filosófica la necesidad de superar la degradación del ser humano como reflejo de la irracionalidad social. La condición de posibilidad de una sociedad mejor depende de que “desaparezcan o no la mayor parte de las injusticias, la mutilación de las capacidades humanas, la mentira, la humillación sin sentido; en una palabra, el *sufrimiento* innecesario, *material* y *espiritual*”⁸⁵ del ser humano concreto.

Horkheimer insiste, una y otra vez, sobre el tema del sufrimiento (*Leiden*) derivado de elementos sociales no naturales: hambre, miseria, ignorancia, humillación, maltrato, exclusión, etc., –es éste el *leitmotiv* en sus aforismos– revelando su desprecio por el encubrimiento del trabajador explotado. Si en tiempos pasados se justificaba la desigualdad bajo el supuesto de que ciertos logros de la cultura material universal eran impulsados sólo con base en acentuados privilegios de una minoría, al presente, –coincidiendo con Marx y Freud– tal creencia era insostenible. Por ello escribe:

“El sistema capitalista, en la fase actual, es la explotación organizada a escala mundial. Su mantenimiento es condición de *sufrimientos* infinitos. En realidad esta sociedad posee medios humanos y técnicos para *suprimir la miseria en su forma material más grosera*. No conocemos otra época en la que existiese esta posibilidad en la medida en que hoy existe. Sólo el orden de la propiedad impide su realización, es decir, la circunstancia de que el inmenso aparato de producción de la humanidad tiene que funcionar al servicio de una pequeña capa explotadora. La totalidad de la teoría económica oficial, de las ciencias del espíritu y de la filosofía, de la escuela, la iglesia, el arte y la prensa, consideran como su tarea principal *encubrir, empequeñecer, esconder o negar este hecho monstruoso*”.⁸⁶

Resulta claro que para nuestro filósofo existe un orden económico-político-social-cultural que aniquila a buena parte de los seres humanos en su realidad individual más concreta y cotidiana; el *sufrimiento* se recoge dolorosamente en la *materialidad* del *sôma* y la *psique*, en la unidad de lo corporal viviente y su estructura psíquica⁸⁷. La reflexión filosófica toma como fundamento

inclinado a cuestiones de reflexión filosófica tendrá severos enfrentamientos con sus progenitores. Véase Safransky, 1991, pp. 49 y ss.

⁸⁴ Sobre el filósofo de Tréveris Horkheimer señala: “Marx ha descubierto la ley del orden inhumano dominante, y ha señalado la palanca de que ha de servirse para crear uno más humano”. Horkheimer, 1986, p. 51

⁸⁵ *Ibid.*, p. 50. El subrayado es mío.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 41. El subrayado es mío. A setenta y siete años de la publicación de *Dämmerung* el texto se muestra vigente.

⁸⁷ En otro de sus aforismos podemos leer: “El impedimento o la violencia se hacen notar principalmente mediante el hecho de que alguien, o bien no puede en absoluto, o sólo puede resolver las tareas que tiene necesariamente que superar para existir con el desarrollo, superior al normal, de su propio sufrimiento. Esto se manifiesta en los obreros en el hecho que si él trabaja peor que sus colegas, por esta razón es despedido. O bien pone las manos en la máquina y se mutila. En esta esfera, en la que la realidad, en forma

metodológico este hecho material⁸⁸ que des-cubre lo negativo⁸⁹ de la realidad irracional del sistema vigente. En consecuencia, “la teoría materialista –nos dice Horkheimer– no tiene fundamento lógico alguno para el sacrificio de la vida”.⁹⁰

A este tipo de materialismo moral, de corte antiburgués, no le es indiferente aquello que para las teorías conservadoras –filosóficas, científicas o metafísicas– en su afán de armonización social, resulta irrelevante, es decir, la prioridad de satisfacer las necesidades materiales del individuo concreto, sin las cuales se le “condena a una existencia sin esperanza”⁹¹. Horkheimer coloca en el centro de su teoría materialista al ser humano finito, y denuncia que las teorías materialistas más ortodoxas han desplazado este enfoque siendo vaciadas de su contenido esencial. Es cierto que “un orden social anticuado y deteriorado cumple, aun a costa de los sufrimientos innecesarios, las funciones de mantener y renovar *la vida de la humanidad en un determinado nivel*”⁹², sin embargo, nos dice Horkheimer, siempre en condiciones de flagrante injusticia: “En verdad aquí se trata de que cada uno de estos hombres se da una *buena vida*,

de capataces y máquinas peligrosas, establece fronteras estrictas alrededor del hombre, uno se convierte rápidamente en inutilizable, disminuido, enfermo psíquico”. *Ibid.*, pp. 68 y 69. Este texto me hace recordar una experiencia personal. Durante tres años trabajé como instructor de preparatoria abierta en una fábrica de materiales eléctricos en la delegación Iztapalapa con alumnos obreros. En enero de 2002 un alumno comprometido y muy capaz sufrió un accidente. Al señor Juan Esquivel le fue literalmente arrancado y molido el meñique izquierdo por los engranes de una máquina, su tendón quedó fuera, estirado a más de dos metros, sin posibilidad alguna de recuperación.

⁸⁸ “En alemán *Material* (con «a») significa «material» como «contenido (*Inhalt*)» opuesto a «formal»; mientras que «*materiell*» (con «e») significa «material», de materia física, opuesto p.e. a «mental» o «espiritual». El materialismo de Marx, obviamente, es *Material* (con «a»), ya que su problema es la de una ética de *contenido*, y no del «materialismo dialéctico» de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa”. Dussel, 1998, pp. 621-622, véase también Dussel, 1985, pp. 36-37. El materialismo de Horkheimer camina en la senda trazada por Marx.

⁸⁹ Aquí lo negativo deberá entenderse como aquello que emerge más allá de lo dado (positivo) aparente. Lo negativo es lo que se des-cubre ante el ocultamiento o encubrimiento de una realidad normalizada. “Con frecuencia aparecen como meritorios la mera confusión y ocultamiento de la realidad”. Horkheimer, 1986, p. 24

⁹⁰ *Ibid.*, p. 137. «La vida humana» se coloca como el «contenido» del pensamiento «material». Sobre este tema, con extrema lucidez, y en la línea sobre la cual reflexionamos, Dussel escribe: La *vida* de la que hablamos es la vida *humana*. Por *humana* entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. Nada más lejos de un biologismo simplista o materialista cosmológico [...] La vida humana de la que hablamos no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto. No es tampoco un “modo de ser”. La *vida humana* es un “modo de realidad”; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida preontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica”. Dussel, 1988. Véase especialmente el capítulo cuatro de su monumental obra.

⁹¹ *Ibid.*, p. 91.

⁹² *Ibid.*, p. 42. El subrayado es mío.

sostenidos por la penuria y el sufrimiento, por el trabajo agotador y monótono de otros hombres”⁹³. Así mismo, “debemos hacer abstracción de que todos estos prominentes señores, no sólo aprovechan cada instante *la miseria de los otros*, sino que *la reproducen para poder seguir viviendo* de ello, y están dispuestos a defender esta situación no importa a costa de *cuánta sangre de los demás*”⁹⁴. Reflexión que nos remite a un texto clásico de Marx:

“La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto”.⁹⁵

Tales condiciones de negatividad recaen empíricamente en la víctima sacrificial que derrama su sangre ante el fetiche del sistema. Su sufrimiento es la condición sin la cual la estructura de dominación no podría subsistir. En tal sentido, en una especie de fenomenología del dolor, Horkheimer indaga sobre el suplicio corporal de los excluidos y los posibles desasosiegos anímicos de sus victimarios. A manera de disertación escribe:

“El dolor corporal es más doloroso que el espiritual. Esta afirmación es cuestionable. ¿Cómo se deberían medir entre sí los grados correspondientes? ¿Cómo se puede separar el dolor espiritual, que en el hombre casi siempre acompaña al dolor corporal, conceptualmente de éste? A pesar de todo la afirmación es verdadera. *Las privaciones materiales, la tortura corporal, la cárcel, la coacción a trabajos corporales demasiado pesados, la enfermedad mortal*; son enfermedades más reales que la más auténtica aflicción. [...] Se nos quiere hacer saber, más bien, que no sólo los pobres y los hambrientos, sino también los terratenientes y los barones del acero, sufren también duramente, o que, incluso, con la educación y el poder crecen las preocupaciones espirituales, de modo que llegan a superar a los sufrimientos corporales ¡Ningún pobre diablo suele creer ya esta mentira! Si lo que importa son las preocupaciones, entonces los proletarios tienen más que los directores de la firma Krupp⁹⁶; la cantidad de los tormentos espirituales sería soportada con gusto por los parados [desempleados], con tal que se les sacase de *la miseria más desesperada*. ¡Los sufrimientos espirituales de la clase dominante no son nada frente a la indigencia real del proletariado!”⁹⁷

A partir de los elementos anteriores, pudiéramos señalar que –previo a las reflexiones del posestructuralismo francés– Horkheimer descubre el sentido antropológico de la filosofía a partir

⁹³ *Ibid.*, 112. El subrayado es mío.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 142 y 143.

⁹⁵ Marx, 1998, cap. 23, p. 5

⁹⁶ Oriundos de la ciudad de Essen, los Krupp fundaron una poderosa empresa industrial vinculada a la producción de acero, maquinaria pesada y armas, durante los siglos XIX y XX su producción bélica protagonizó, aproximadamente de 1866 a 1945, las guerras europeas. En 1999 Krupp se fusionó con Thyssen AG, formando el grupo ThyssenKrupp AG.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 159 y 160.

del dolor del otro, lo que sugiere ya, cierta sospecha de la exterioridad como método filosófico⁹⁸. La teoría se dota de materialidad en el momento en el que ubica como fundamento el contenido de la vida del ser humano finito, individual, vulnerable, sensible, concreto (no abstracto). Desde aquí se abre la posibilidad hacia una auténtica crítica, material y negativa, de las contradicciones históricas de la sociedad. A la vez se vislumbra el horizonte que conduce hacia la reflexión ética. El ser humano no puede ser nunca un medio, es un fin en sí mismo, su dignidad radica en el bienestar de su corporalidad viviente, es éste el criterio metodológico que ha de transitar todo pensamiento que se declare crítico. Ya Marx con agudeza había señalado que:

“La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.⁹⁹

No obstante, Horkheimer observa que el marxismo académico de su tiempo ha olvidado dicho imperativo categórico. Los motivos morales, “especialmente el de la compasión”¹⁰⁰ con los seres humanos, sentimiento que anima a la praxis, se ha tornado secundario. En su lugar, “los teóricos marxistas”, se han limitado a un materialismo de talante economicista que considera sólo los bienes materiales más básicos y la posibilidad del ejercicio del poder, dejando de lado los aspectos culturales. En una especie de inversión de ideas, lo moral es para ellos un sentimiento de poco valor, es mal visto y hasta vergonzoso, pues suele introducirse subjetivamente en lugar de la objetividad de la praxis.

Referente al tema de la historia, y previendo posibles utopismos, Horkheimer nos advierte sobre el riesgo de considerar la introducción del socialismo como el proceso de un devenir natural espontáneo, *cuasi* metafísico, en la historia universal. “Existen *tendencias* en el capitalismo que apuntan hacia un cambio de sistema. Pero es muy pobre el material de experiencia sobre cuya

⁹⁸ Advértase que nos encontramos en la primera mitad de la década de los treinta, previo a los aportes del estructuralismo francés en el campo de la antropología filosófica. Posteriormente, Emmanuel Lévinas, como ningún otro pensador, observará que el ser humano percibe su finitud sólo en el sentido del encuentro con el otro. Es ésta la forma suprema de participación del hombre con lo externo. Sobre el tema del dolor Lévinas señala: “El dolor, este reverso de la piel, es desnudez más desnuda que todo despojamiento; se trata de una existencia que se ofrece sin condición por el sacrificio impuesto, sacrificada más bien que sacrificadora, precisamente porque está marcada por la adversidad o la dolencia del dolor”. Lévinas, 1999, p. 103.

⁹⁹ Marx, 1962, p. 230. *Apud.* Hinkelammert, 2008, p. 17

¹⁰⁰ Horkheimer, 1986, p. 49 Véase todo el aforismo llamado *Inversión de ideas*. Considérese la importancia de una «razón compasiva» en lugar de una «razón instrumental».

base aceptamos que las tendencias se impondrán realmente”¹⁰¹. Así, fuera de todo ingenuo optimismo, la historia humana no camina *per se* hacia el anhelado *topos* ideal. “El orden socialista [...] se hace efectivo, no por una lógica inmanente, sino por hombres decididos por lo mejor, formados en la teoría, o no se hace en absoluto”¹⁰². Resulta claro entonces que la historia avanza sin sentido, sujeta al juego de la ciega naturaleza. La historia no se limita en modo alguno a los acontecimientos humanos, sino que se encuentra inmersa en un horizonte de mayor amplitud, el de la indeterminabilidad contingente de la historia natural. Más allá de la definición de la historia propuesta por el materialismo dialéctico y el materialismo histórico Horkheimer aporta una perspectiva de matiz cosmológico. Aquí la influencia de Schopenhauer es determinante. Desde una especie de pesimismo metafísico, fuera de vínculos y afectos divinos, señala, dolorosamente, que el ser humano se encuentra solo, abandonado en la bastedad del universo. De forma realista nos dice:

“Pero más allá de la humanidad, de este conjunto de seres finitos, no hay comprensión alguna de lo que nos es sagrado”¹⁰³. En la medida en que los hombres no ponen ellos mismos un orden al mundo, éste queda a merced de la naturaleza ciega. Fuera en el universo no habita ni la bondad ni la justicia. El universo es mudo y despiadado. [...] También la humanidad está completamente sola”¹⁰⁴.

El ser humano es entonces elevado al rango de lo sagrado. A manera de hipótesis pudiéramos considerar que bajo tales supuestos Horkheimer apunta hacia una antropología filosófica que toca, tangencialmente, las raíces materiales del pensamiento semita, tradición a la que él mismo pertenece. La crítica a la religión y a la metafísica, al igual que para Marx, converge en la doctrina de que el ser humano es la esencia suprema para el ser humano con todo y su correspondiente imperativo. Desde la perspectiva del humanismo semita, el ser humano viviente se constituye a

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 50

¹⁰² *Ibid.*, p. 52

¹⁰³ Sorpresivamente nos encontramos con el hecho de que el joven Horkheimer concuerda con el joven Marx de los manuscritos de 1844, cuando este último señala –como citamos más arriba–: “[...] que el hombre es la esencia suprema para el hombre [...]”. Esta reflexión nos lleva, siguiendo a Franz Hinkelammert, a señalar que “Si el ser humano es la divinidad suprema, ¿para qué entonces un Dios? Marx concluye que ahora la referencia a Dios sobra. Dios es ahora el ser humano en cuanto echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por eso, posteriormente, va a concluir: no hace falta abolir la religión; la religión morirá en cuanto el ser humano se tome a sí mismo como esencia suprema”, Hinkelammert, 2008, p. 18. Véase por entero esta extraordinaria obra que, desde nuestra lectura, recupera, en varios puntos, la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt pero, aplicada al contexto latinoamericano y mundial del siglo XXI.

¹⁰⁴ Horkheimer, 1986, p. 151. Nótese la tendencia a un materialismo atea con todo y sus orígenes religiosos dentro del judaísmo.

partir de una ontología unitaria¹⁰⁵. La existencia individual se comprende como siendo un cuerpo, en el sentido de una estructura indisoluble y sensible, distinta por completo a la concepción del dualismo griego¹⁰⁶, cuya manifestación implica la escisión radical entre *psique* y *sôma*. Con Descartes¹⁰⁷ y Kant¹⁰⁸, la filosofía moderna sufrirá una paulatina y casi natural pérdida del sentido de la corporalidad. La concepción dualista elevará a un *cogito* descorporalizado a la esfera suprema de una epistemología metafísica, mientras que, el *sôma-res extensa* será degradado al vulgar espacio de lo terreno. Luego, desde el idealismo moderno, el ser humano se hallará reducido, a una mera subjetividad descarnada. El descubrimiento del mundo, sin embargo, desde lo que aparece como existencia social intersubjetiva, involucra la necesaria revaloración de la unidad corporal viviente¹⁰⁹.

En última instancia, Horkheimer construye su teoría materialista desde el estado empírico de no-felicidad (negatividad, sufrimiento multifactorial) de las víctimas del sistema. Observa las patologías sociales al ubicarse, *de facto*, dentro del mal social mismo¹¹⁰. A manera de método es

¹⁰⁵ En el mundo semita “la antropología hebrea elaborará una dialéctica original entre la “carne” (*basár*) y el “espíritu” (*rúaj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra: *néfesh*. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del *nombre* de cada uno, que significa la individualidad irreductible”. Dussel, 1969, pp. 26 y 27.

¹⁰⁶ Véase, por ejemplo, de Platón el célebre diálogo *Fedón*, en el que Sócrates, momentos antes de beber la cicuta, ofrece un elocuente discurso sobre las cuatro pruebas de la inmortalidad del alma –1) La prueba de los contrarios (71c-73a), 2) La prueba de la reminiscencia (73a-78b), 3) La prueba de la simplicidad (78d-81e) y 4) La prueba del principio vital (104e-105d)– quedando de manifiesto la antropología dualista de la doctrina de la transmigración de las almas o metempsicosis. Tradición opuesta también a la visión unitaria del ser humano proveniente del antiguo mundo egipcio. Véase Dussel, 1998, 631-637

¹⁰⁷ En 1636 Descartes escribe *Le Discours de la Méthode*. En una apología a la tradición dualista escribe: “De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aunque es más fácil de conocer que él, aun en el caso de que él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que ella es”. Descartes, 1974, p. 67.

¹⁰⁸ El dualismo de Kant, en una especie de moral resignada que niega la felicidad humana en el mundo terrestre, queda claramente expresado en los capítulos IV y V del libro II de la *Crítica de la razón práctica* (1788); se titulan: “La inmortalidad del alma como postulado de la razón pura” y “La existencia de Dios como postulado de la razón práctica pura”, vale la pena leerlos cuidadosamente. Por otro lado, la ética normativa de Kant se había colocado ahistóricamente al margen de cualquier compromiso con la acción humana en el contexto de lo social.

¹⁰⁹ Desde la primera mitad del siglo veinte fueron varios los pensadores que reflexionaron sobre el tema de la existencia humana en el sentido del respeto y recuperación de la estructura unitaria corporal y psíquica: Desde la obra clínica de Freud (iniciada en la segunda mitad del siglo XIX), Heidegger, *Ser y tiempo*, 1927; Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1945; Sartre, *El ser y la nada*, 1954; Marcel, *Diario metafísico*, 1957, entre otros.

¹¹⁰ Lo que nos recuerda a Hermann Cohen, fundador de la Escuela de Marburgo, quien señalaba que el diagnóstico de las patologías del Estado sería realizable sólo al colocarse desde el lugar de los pobres de la sociedad. Véase el epígrafe colocado al principio de este apartado.

éste el lugar epistemológico de enunciación, condición sin la cual la razón crítica se torna imposible. Por ello, si algo resulta injustificable, al interior del conservadurismo académico, es que, por lo general, “los filósofos actuales olvidan que alrededor de ellos se mata”¹¹¹. Y en el mismo sentido, “los maestros de la metodología refinada, del aparato lingüístico y lógico más diferenciado, los reyes del arte de la poesía, de la filosofía y de la ciencia, no han estado atentos precisamente allí donde sus principios hubieran beneficiado a los más miserables”¹¹². Lo que es seguro es que en condiciones de explotación y marginalidad, el ser humano vive una existencia de profunda in-felicidad. Por contraparte, la teoría crítica busca “servir al deseo de lograr la felicidad del ser humano de fugaz existencia y condenado al más acá, a través del análisis interdisciplinario del todo de la sociedad, conducido por la filosofía”¹¹³ y su interpretación material. Así pues, en su aspiración eudaimonista, Horkheimer llega al concepto de felicidad sólo por vía negativa, es decir, sobre la certeza real de lo que mengua la corporalidad viviente del ser humano concreto y el anhelo de su superación en una sociedad futura. Negar la negatividad implica la afirmación material, y la apertura hacia un horizonte con tendencia a la felicidad del ser humano.

La primera premisa de toda la historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes.

Marx

Estamos interesados en el futuro no por la perduración de la existencia individual en un más allá, sino por la solidaridad con los hombres que en el más acá vienen después que nosotros.

Horkheimer

¹¹¹ Horkheimer, *op. cit.*, p. 48

¹¹² *Ibid.*, 129

¹¹³ Wiggershaus, *op. cit.*, p. 209.

La Historia, considerada en sí, no tiene ninguna razón, no es ningún tipo de esencia, ni un espíritu ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un poder, sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de la vida de los hombres [...] Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado.

Horkheimer

1.2.2. Lo material como factum: lo histórico-social.

Desde el periodo más temprano de su obra, Horkheimer se manifiesta heredero de las raíces más finas del pensamiento de Marx. El conocimiento efectivo de lo real, motivado por el interés práctico de transformar la “insuficiencia del orden terrenal”¹¹⁴, queda demarcado, siempre y necesariamente, dentro de un horizonte material que tome como referencia el momento histórico de su desarrollo.

El proyecto académico inicial del Instituto de Investigaciones Sociales en Frankfurt testificó, quizá, el momento histórico más importante del siglo XX respecto a los intentos de llevar a cabo la aplicación práctica de los principios marxistas. No obstante, el propio Horkheimer emprendió una crítica hacia el Materialismo histórico, e intentó complementarlo y ampliar sus horizontes epistemológicos, los cuales, en aquel momento, se mostraban poco desarrollados. Su tendencia apuntaba a enfatizar sólo en torno a los factores económicos como codeterminantes en el desarrollo de la sociedad y, por ende, de las teorías. Pero, ¿dónde se ubican los orígenes del materialismo histórico que a la postre Horkheimer retomará?

Recordemos que Marx, a partir de sus primeros esbozos teóricos, cercanos a la década que inicia en 1840, manifiesta su preocupación ante la carencia de un discurso filosófico que pudiera constituirse como el eje teórico de una concepción del mundo con contenido empírico, histórico y

¹¹⁴ Horkheimer, 1986, p. 82

social. Ante tal menester inicia una labor de crítica hacia sus antecesores inmediatos. Primero hacia el idealismo de Hegel, en lo posterior, hacia el materialismo sensorial, mecanicista y contemplativo de Ludwig Feuerbach. Frente a la filosofía hegeliana Marx objetará primordialmente que, para el filósofo de Stuttgart, la historia es la del espíritu, el cual atraviesa una serie de etapas evolutivas que se dirigen únicamente hacia un fin: el entendimiento pleno del espíritu consigo mismo. La realidad se convierte en una especie de receptáculo pasivo dentro del cual el espíritu activo se desarrolla. El proceso dialéctico pareciera evolucionar extrínseco a las cosas y no en lo profundo de estas. El ser humano es pues desplazado como el sujeto real de la historia. Hacia 1867, haciendo explícita la relación entre el método dialéctico hegeliano y el materialismo histórico el filósofo de Tréveris escribe:

“Mi método dialéctico no es sólo fundamentalmente distinto al método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto (lo real) la simple forma en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre. [...] Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional”¹¹⁵.

Después de Hegel, Feuerbach constituye la segunda raíz originaria del materialismo histórico. Marx y Engels señalan que “Feuerbach se atasca”¹¹⁶ al intentar definir genealógicamente los elementos constitutivos de la realidad. En su aspiración de superar lo universal abstracto-hegeliano coloca en su lugar lo sensorial-perceptible, lo particular de la materia. No obstante, en el intento de establecer positivamente su principio, Feuerbach retorna al primer momento de su sistema: la abstracción, que aunque contemplativa y sensorial, permanece en el mero acto contemplativo de la filosofía. Feuerbach vulgariza el materialismo al desplazar sus principios únicamente al ámbito de lo natural concreto. Su filosofía materialista adquiere un matiz predominantemente mecanicista y naturalista alejado por entero de lo social. Su actividad práctica, en tanto disolución del pensamiento abstracto, se reduce a la mera contemplación del objeto, por lo que tampoco concibe al ser humano sujeto a procesos históricos o movimientos sociales.

¹¹⁵ Marx, 1990, Tomo I, p. XXIV.

¹¹⁶ Marx-Engels, 1985, Tomo III, p. 367. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

La crítica a los modelos de Hegel y Feuerbach constituyen la conformación de un nuevo horizonte epistemológico denominado por la tradición materialismo histórico. Marx subsume el modelo feuerbachiano añadiéndole un contenido práctico-subjetivo, al tiempo que la dialéctica hegeliana es superada al dotarla de un contenido material que descansa en la esfera de lo económico-social. Ahora, las relaciones de producción determinan sustancialmente la forma en que los hombres interpretan y organizan práctica y socialmente al mundo. El trabajo humano, desplegado dentro de la naturaleza sensible, adquirirá un nuevo carácter no advertido por Hegel, un aspecto negativo, su alienación. Por ello, “el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre”¹¹⁷. La condición fundamental de la existencia humana, histórica y concreta, depende de la negación o satisfacción de las necesidades primarias –alimento, vestido, vivienda, etc.– Más allá de cualquier idealismo: “El primer acto histórico de estos individuos [...] no consiste en que piensan, sino en que comienzan a *producir sus indispensables medios de subsistencia*”¹¹⁸.

Es aquí donde Horkheimer recibe el principal aporte de la economía política de Marx. El punto de partida se ubica no desde el concepto abstracto del hombre, del yo puro individual, o la mera subjetividad trascendente, sino desde la reflexión sobre el ser humano sensible, concreto, finito, y su situación en la esfera social. La naturaleza del universo antropológico es necesariamente un producto derivado de sus necesidades materiales en el marco de su contexto histórico. Alejarse de tal criterio falsea los datos empíricos manifiestos en la realidad social. Contra la ingenuidad del pensamiento idealista Horkheimer señala:

“El modo de pensar burgués acepta la realidad como sobrehumana. Fetichiza el proceso social¹¹⁹. Habla del destino y lo llama ciego, o intenta explicarlo místicamente; se lamenta de la falta de sentido del todo, o se rinde a lo inescrutable de los caminos de Dios. Pero en verdad, todas esas apariencias vividas como causales o místicamente explicadas, dependen de los hombres o de la orientación de su vida social [...] Lo que hoy aparece como hecho natural en las relaciones privadas y comerciales de los hombres, no es sino los

¹¹⁷ Fromm, 1966, p. 147.

¹¹⁸ Marx-Engels, 1985, Tomo I, p. 16. *La ideología alemana*. El subrayado pertenece al texto original.

¹¹⁹ De acuerdo con el *Diccionario soviético de filosofía* el término «fetichismo» proviene del portugués «fetiçio». “Veneración de objetos y fenómenos de la naturaleza; es una de las formas tempranas de la sociedad primitiva. El termino «fetichismo» fue propuesto por el historiador y lingüista francés Charles de Brosses (1760). Al no conocer la esencia de los objetos materiales, el hombre les atribuía propiedades sobrenaturales, creía que dichos objetos (fetiches) daban satisfacción a sus necesidades. El fetichismo se halla relacionado con el totemismo y con la magia [...]” p. 172. En lo posterior Marx hará un uso preciso del vocablo vinculándolo a sus reflexiones sobre el proceso y las relaciones de producción.

efectos invisibles de la vida social en su conjunto; por tanto, se trata de productos humanos, no divinos”.¹²⁰

Las relaciones de producción, los contratos político-sociales, los marcos legales, etc. devienen conformándose como dispositivos abstractos e independientes de sus creadores, y alcanzan un punto en el cual el ser humano pierde control sobre ellos. Es éste el problema al cual Marx llamó fetichismo. El conocimiento de lo real exige responder a lo histórico social en un momento determinado del devenir de la humanidad. Y es que, “sin los principios materialistas los hechos se convierten en signos ciegos”¹²¹. Surge, por tanto, una tensión dialéctica entre la interpretación metafísica y la materialista. Contra la metafísica, derivada del idealismo alemán, Horkheimer *dixit*:

“La contingencia del mundo y de nuestro conocimiento de él, o la imposibilidad de la metafísica, se expresa en que toda afirmación que trasciende lo temporal está igualmente justificada como no justificada [...] El sin sentido del mundo castiga a la metafísica, es decir, su total explicación de mentiras; pero sólo puede engañar a quien llevan una vida humana por miedo a cualquier señor, y no por compasión de los hombres”.¹²²

Desde el horizonte del materialismo histórico, en estrecho vínculo con la ética, Horkheimer coloca, como eje de su crítica epistemológica, la situación de vida del ser humano marginado y sufriente. La “compasión por la víctima”¹²³ es el motor que, como *telos* práctico, busca la superación histórica de una sociedad que, a partir de la lógica de sus medios de producción, en la linealidad de su orden cronológico, tiñe a las grandes mayorías del dolor de una existencia sombría, provocando un modo de vida de profunda in-felicidad. “Iluminar tal oscuridad es la gloria de la investigación histórica”¹²⁴. Lo moral se descubre como fenómeno histórico en referencia al plano social. No obstante, “los puntos de vista materialistas son incompatibles con la idea de una exigencia absoluta”¹²⁵. La idea de una sociedad futura no se sustenta, en modo alguno, bajo el supuesto de la verdad, la justicia o la felicidad elevadas al rango de lo ideal. Suponerlo, implicaría el horizonte epistemológico del sin sentido social operante en el idealismo,

¹²⁰ Horkheimer, 1986, p. 71. Con razón Marx escribe en *La ideología alemana*: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para su disposición material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente”. Marx, 1985, Tomo I, p. 45

¹²¹ Horkheimer, 1986, p. 90.

¹²² *Ibid.*, p. 151.

¹²³ *Ibid.*, p. 172.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 173.

¹²⁵ Horkheimer, 2001, p. 37.

“que ejerce siempre la función de revestir fines humanos, históricos, particulares, con la apariencia de eternidad, relacionándolos con un incondicionado no sometimiento a los cambios históricos”.¹²⁶

Y es que, hasta el presente, –señala Horkheimer en su célebre *Materialismo y metafísica* (1933)– la fundamentación de cualquier tipo de reivindicaciones o principios ha estado condicionada, dentro de la historia, por la lucha entre grupos sociales. La situación empírica de las clases dominadas ha traído consigo, al menos desde la época moderna, la tendencia a la no absolutización de sus exigencias, sino la denuncia de la contradicción entre la realidad fáctica y los principios afirmados como válidos universalmente por las clases dominantes. Al reclamar la realización de los principios morales, en los que se fundamenta el orden existente, los dominados transformaron, negativamente, el significado de tales principios, dejando de lado cualquier fundamentación metafísica. Así, por ejemplo, desde la categorización abstracta de los intelectuales conservadores del sistema, “se define la justicia positivamente mediante el esbozo de una sociedad racional”¹²⁷ que, en una especie de metahistoria, alejada de condicionamientos de orden material, conduce a los hombres al espacio armónico de lo infinito sintético ideal. Contrariamente, conforme al devenir de las sociedades, “al darle la vuelta [...] al concepto de justicia, ese principio, que originalmente había sido afirmado como eterno, llega a ser conocido en su surgimiento histórico y comprendido como condicionado por las relaciones propias de la sociedad de clases, como un pensamiento producido por hombres determinados. En la actualidad, el combate por un orden mejor se ha liberado, por ello, de su fundamentación sobrenatural”¹²⁸. La teoría materialista intenta explicar la realidad de hecho y su categorización formal, por medio de la comprensión histórica de sus agentes, en el entendido de que la construcción crítica de una teoría social nos impele a su vez, dialécticamente, hacia la edificación de una determinada razón práctica.

Con Kant, la racionalización de la justicia, como ley universal, llevó a la suposición de que “un orden trascendente sólo puede ser fundamentado sobre la esperanza de los hombres. La conclusión de «que algo es (que determina el último fin posible) porque algo debe suceder» (KrV B834), es según él una consecuencia inevitable. Pero como no se limita a constatar esa esperanza de felicidad («pues todo esperar lleva a la felicidad» [KrV B833]) sino que la fundamenta

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 39.

filosóficamente, su análisis de la razón, originariamente ilustrado, se acerca considerablemente al sistema, combatido por él, de una metafísica dogmática”.¹²⁹ El materialismo crítico reacciona pues contra toda postura academicista que se coloque al margen de lo social. En términos gnoseológicos no es posible comprender el fenómeno moral como un ente autónomo, formal y descarnado; el universo social en un tiempo histórico concreto es su referente necesario. Por contraparte, es bien conocido que para el filósofo de Königsberg la temporalidad es exclusivamente una condición subjetiva de nuestras intuiciones humanas y, fuera del sujeto, no significa nada. Incluso “si yo mismo me pudiera intuir u otro ente me pudiera intuir a mí sin esa condición de la sensibilidad, entonces las mismas determinaciones que nos representamos ahora como cambios darían un conocimiento en el que no comparecería la idea de tiempo, y con ella tampoco la de cambio”¹³⁰. Dichas tesis kantianas son por completo opuestas al concepto dialéctico del conocimiento, entendido como un proceso que depende de las condiciones que se articulan en la dinámica histórica-social. Los conceptos abstractos se encuentran siempre en conexión con la situación presente y no como elementos fijos e invariables que escapan a lo temporal. Para Horkheimer, todo conocimiento, por su naturaleza humana, se configura como fenómeno histórico-dialéctico:

“Al contrario que algunas conclusiones ideológicas del criticismo, la aplicación consecuente de la crítica kantiana conduce por tanto a la formación del método dialéctico. Hegel lo ha desarrollado¹³¹, pero al mismo tiempo lo ha considerado como llegado a su conclusión en su propio sistema. Por eso en él no es aplicada nunca de verdad al saber del presente, sino sólo a las teorías pasadas. Hegel es idealista en el sentido de que pone su sistema como absoluto; sin embargo ha creado la herramienta de pensamiento para superar esa absurdidad [...] Con la liberación de la dialéctica, por parte de Feuerbach, Marx y Engels, de su forma idealista ganó el materialismo la conciencia de la tensión existente entre su propio pensamiento y la realidad, tensión en continua transformación y, sin embargo, nunca eliminable, y con ello su propio concepto de conocimiento”.¹³²

¹²⁹ *Ibid.*, p. 40. Con Kant, la filosofía de la Ilustración tenía como guía un interés primordialmente práctico. Los imperativos manifestaban el impulso hacia la transformación moral de los seres humanos que, a la postre y progresivamente, prepararían, también, la transformación política de la sociedad en el camino anhelado hacia la paz perpetua. En lo posterior, el último Kant señalará que la inclinación natural hacia el mal por parte del ser humano podría sólo ser superada a partir del sentimiento religioso. La dimensión moral se hace depender, entonces, de la esfera interior de la conciencia individual, alejándola, totalmente, del plano real del desarrollo histórico material de la humanidad.

¹³⁰ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 54. *Apud*. Horkheimer, 2001, p. 47.

¹³¹ A partir de la herencia kantiana, respecto a la fisura entre moralidad y legalidad, es que Hegel escribe su *Filosofía del derecho* criticando a Kant el haber marcado la separación entre moral y política, dando como resultado la desarticulación entre el deber moral (*Sollen*) y la realidad (*Wirklichkeit*). Para Hegel, sin embargo, la realidad se abstrae hasta la universalidad del espíritu absoluto.

¹³² Horkheimer, 2001, pp. 48 y 49.

La filosofía materialista integra, consecuentemente, un interés práctico, que se entiende como la función perentoria de la teoría por modificar la situación de irracionalidad social del sistema vigente en “la esperanza de que ese orden terreno pudiera no ser el único real”¹³³. Allende al suceso contemplativo, la teoría permea el campo social con intencionalidad actuante en el acontecer adviniente de la historia que, sin embargo, no ha dejado de ser nunca una sucesión de luchas hacia la conquista de diversos logros. Por ello, “incluso admitiendo que fuera posible la realización de los ideales, el materialismo renuncia a remitir «lo que ha sucedido y sucede, lo singular, accidental y momentáneo a una totalidad de valor y de sentido», como lo hace la historia del espíritu”¹³⁴. El materialismo crítico tampoco cree que los problemas vitales puedan ser resueltos de manera puramente teórica. El análisis de lo real, sustentado en la teoría, posibilita la obtención de diagnósticos válidos, y exige, al mismo tiempo, proyectarse al interior de la esfera social en la praxis cotidiana. La teoría funciona como mediación hacia el vínculo con lo concreto, “esencialmente determinado por las tareas que hay que llevar a cabo en cada momento”.¹³⁵ De tal forma que:

*“El mayor significado de la filosofía reside en que utilicemos para nuestro provecho los efectos previstos y podamos contribuir deliberadamente, sobre la base de nuestro conocimiento y en la medida de nuestras fuerzas y capacidades, al fomento de la vida humana”.*¹³⁶

Pareciera natural que para Horkheimer el contenido de la filosofía material se expresa, en última instancia, en la promoción de la vida humana, individual y comunitaria, y su voluntad tendiente a la felicidad, entendida ésta como bienestar de vida¹³⁷. A manera de axioma señala: “los materialistas han comprendido siempre que la aspiración de los hombres a su felicidad es un hecho natural que debe ser reconocido sin necesidad de justificación”¹³⁸. El hecho inobjetable es que la infelicidad se muestra, negativamente, como un agudo testimonio social que el individuo recoge en el dolor de su corporalidad viviente. “En conexión con ello, se forma también la idea de una realidad mejor que surja de la hoy dominante y ese tránsito se convierta en tema de la teoría y de la praxis actuales”¹³⁹. El auténtico pensamiento materialista genera un esfuerzo por

¹³³ *Ibid.*, p. 39.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 41

¹³⁶ *Ibidem*. El subrayado es mío.

¹³⁷ Valga reflexionar sobre la siguiente distinción: “dice el materialismo hoy en día más correctamente que todos los hombres ansían la felicidad y no el placer”. Horkheimer, 2001, p. 62.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 63

reivindicar la dignidad del ser humano marginado, en la unidad de su estructura corporal y psíquica, dentro del contexto de lo real histórico social. La filosofía material parte de lo antropológico y tiene allí mismo su punto de llegada. El criterio ético y cognoscitivo del pensamiento crítico conduce a la teoría a apartarse de las ilusiones propias de una metafísica idealista en la que se sustrae todo tipo de esperanza terrena para prometer una recompensa individual en la eternidad. Este tipo de horizontes categoriales son epistemológicamente insuficientes, pues carecen de mediaciones y de sustentabilidad científica, al operar fuera de la historia en una dimensión abstracta y mítica que deja de someterse a la contingencia del devenir de lo humano. En conclusión y de manera categórica, en el afán de hacer homenaje y de recuperar el humanismo histórico de una tradición olvidada, Horkheimer *dixit*:

*“Los defensores, conocidos y desconocidos, de la concepción materialista que, desde hace milenios, han perdido la libertad y la vida persiguiendo los más distintos objetivos, pero la mayoría de las veces a causa de la solidaridad con los hombres que sufrían, son la prueba de que la preocupación por el propio bienestar corporal no se encuentra más íntimamente conectada con esa corriente de pensamiento que cualquier otra”.*¹⁴⁰

Hasta aquí, el sugerente posicionamiento ético y epistemológico que el pensamiento crítico, material y dialéctico, habrá de considerar. Desde la indignación que pretende en la praxis “liberar a las víctimas”¹⁴¹ de un sistema objetivamente disfuncional, hasta la conformación de una teoría cimentada en la factibilidad de un realismo histórico social que supere los postulados utopistas que conducen a ingenuos desvaríos metafísicos. No se trata, pues, sólo de transformar la conciencia del individuo sino de modificar la *estructura social* (irracional) que lo determina. La influencia de la Ilustración se hace patente al comprender que la filosofía es, ante todo, crítica social.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 61. El subrayado es mío.

¹⁴¹ Horkheimer, 1986, p. 173.

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern ein praktische Frage [...] Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage.

Marx

Un movimiento filosófico ¿lo es sólo cuando se dedica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales o, en cambio, lo es únicamente cuando el trabajo de elaboración de un pensamiento, científicamente coherente y superior al sentido común, no olvida jamás permanecer en contacto con los «simples», encontrando, así, en este contacto, la fuente de los problemas a estudiar y resolver? Solamente por esta conexión deviene «histórica» una filosofía, se depura de elementos intelectualísticos y se hace vida.

Gramsci

Capítulo 2.

LA TEORÍA CRÍTICA DE MAX HORKHEIMER

2.1. Justificación epistemológica de la *kritische Theorie*. Entre la metafísica y el positivismo anticonceptual.

Hacia 1937, lejos de Frankfurt, en época de exilio e instalados en la *Columbia University* (Nueva York), el equipo y la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales publican en la *Zeitschrift für Sozialforschung* el célebre ensayo *Traditionelle und kritische Theorie*¹⁴². Es importante hacer explícito que, *stricto sensu*, fue Horkheimer el creador fidedigno del término *Teoría Crítica*, hoy tan popular dentro de las ciencias sociales y la filosofía. La expresión, no obstante, encierra un contenido particularmente especial que requiere demarcarse en términos epistemológicos.

El proyecto de investigación inicial del *Institut* que Horkheimer había manifestado desde 1931, en su discurso inaugural –ya como director– denominado “La situación actual de la filosofía social y los deberes de un Instituto de Investigación Social” (*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*), ponía los cimientos teóricos de lo que en aquél momento se llamó “filosofía social”, cuya pretensión práctica apuntaba a ocuparse de fenómenos que pudieran ser comprendidos dentro de la esfera de la vida social del ser humano. Por contraparte, la filosofía académica, *per se*, había sido entendida por nuestro pensador escindida en dos extremos: 1) en el halo relativista de la metafísica y 2) bajo el acartonamiento impersonal del positivismo. Entre las ideas absolutas de lo ultraterreno y la aparente objetividad de la evidencia empírica que alejaba a la filosofía de todo referente social e histórico se requerían mediaciones. De acuerdo con el proyecto de Horkheimer –situado en la década de los treinta– la filosofía, en un afán de concreción y rigurosidad, debía encargarse de investigaciones específicas, análogas al trabajo realizado por las ciencias, aun cuando, en todo momento, bajo la estricta guía del materialismo crítico. Por otro lado, se distingue un claro contraste entre el positivismo y la ciencia; en el primer caso existe una exacerbación que lleva a la

¹⁴² Horkheimer, 1937, “Traditionelle und kritische Theorie” en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 1988, Band 4, pp. 162-216. Versión castellana Horkheimer, 1974, pp. 223-271.

abstracción pura y a la matematización del objeto de estudio a través de métodos analíticos y su verificación empírica; en el segundo caso, la labor de la ciencia, no positivista, vincula su objeto de estudio al referente de lo real humano en función de encontrar mediaciones sociales¹⁴³. El materialismo de Horkheimer plantea, en este periodo, el necesario vínculo entre filosofía y ciencia.

Uno de los elementos de inicio sobresaliente en el ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica* se refiere a la necesidad de distinguir el sentido epistemológico del término *teoría*. En primera instancia, bajo la ortodoxia de la tradición académica, *teoría* se define como “la acumulación del saber en forma tal que este se vuelve utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible”¹⁴⁴. Es bien conocido que, desde el influjo del pensamiento de la Hélade, el término *teoría* (*θεωρία*) hace referencia a la contemplación desinteresada del intelecto que el sujeto proyecta sobre los objetos con la intención de abstraerlos de la apariencia equívoca del mundo sensible. En términos modernos el desarrollo de un aparato conceptual creado *ex profeso* para la determinación de la naturaleza sirve a su vez para su sistematización. Una vez aprendido el manejo de dicho aparato –sus reglas de deducción, su sistema de signos, sus proposiciones base y procedimientos de comprobación– es posible hacer uso de él con el fin de derivar los elementos que la investigación en curso requiera. Nuestro pensador reconoce, sin embargo, que el ser humano está todavía lejos de tal situación ideal¹⁴⁵.

Nótese que el proceso de formalización que progresivamente experimenta la teoría proviene en esencia del interior de la filosofía moderna, del método científico de Descartes. Con éste la deducción lógica-matemática sería universalmente aplicable a la totalidad de las ciencias. En lo posterior, durante finales del siglo XIX y principios del XX, el filósofo de la ciencia Henri Poincaré

¹⁴³ Parece inverosímil que Jürgen Habermas haya señalado enfáticamente a Horkheimer como un antifilósofo. Véase Habermas, 1996, p. 116. En la misma línea véase Brunkhorst, 1993, p. 70, quien señala: “Compared with them [Adorno and Marcuse], however, Horkheimer was an antiphilosopher in the most productive phase of his life”. En realidad Horkheimer se comportó como fuerte crítico de las filosofías académicas ajenas a vínculos sociales, sin embargo, su pensamiento es, más que sociológico, predominantemente filosófico. El fundador de la teoría crítica tomará como punto de partida la irracionalidad social, generando un pensamiento dialéctico, material y negativo, que se aparta de tradiciones filosóficas conservadoras, lo que pudiese otorgarle el prestigiado título de “filósofo antiacadémico”. Hegel, Schopenhauer y Marx son retomados por él desde sus raíces más finas. Por otro lado, como miembro de la segunda Escuela de Frankfurt Habermas perdió toda la herencia material legada por la primera generación. Aunque rescatable y novedoso respecto a «la razón discursiva» desechó el criterio ético del sufrimiento en la corporalidad viviente del ser humano concreto como efecto negativo del sistema vigente. Respecto a este último tema véase Dussel, 1998, pp. 333-341.

¹⁴⁴ Horkheimer, 1974, p. 223.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 224.

será ejemplo claro de tal sistematización. Husserl, en una línea aún más avanzada, expone en sus *Investigaciones lógicas* que teoría es el “sistema cerrado de proposiciones de una ciencia”¹⁴⁶. De acuerdo con el gran fenomenólogo, en un sentido más preciso, teoría es “un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma de una deducción sistemáticamente unitaria”¹⁴⁷. Esta forma tradicional de entender la teoría exhibe una clara tendencia “que apunta a un sistema de signos puramente matemáticos. Como elementos de la teoría, como parte de las conclusiones y las proposiciones, fungen cada vez menos nombres en el lugar de los objetos experimentables; aparecen en cambio símbolos matemáticos. Hasta las operaciones lógicas están ya tan *racionalizadas*¹⁴⁸, que, por lo menos en una gran parte de la ciencia natural, la formación de teorías se ha convertido en una construcción matemática”.¹⁴⁹

Es importante observar que para Horkheimer, ya desde esta época (1937), el proceso de formalización de la teoría es análogo al término «racionalización» (proceso de formalización de la razón), lo que años más tarde, en la *Dialektik der Aufklärung* (1944), será denominado «razón instrumental». La «razón»/«teoría» sufre una especie de subrepticio adelgazamiento epistemológico, cuya propensión se dirige a la simple matematización, positivista, que empobrece una categoría filosófica que, originalmente posee, *per se*, un significado de mayor contenido o sustancialidad humana. La directriz de reclusión de la «teoría» bajo la falaz objetividad de los inhumanos muros del positivismo es manifiesta. La ciencia estaría, por ello, desde la lógica de la teoría crítica, obligada a escapar de tales reduccionismos. En tal sentido:

“el concepto de teoría que prevalece en las distintas escuelas sociológicas, así como en las ciencias naturales, es el mismo. Los empíricos no tienen una idea diferente de los teóricos acerca de qué es una teoría bien formada [...] Los métodos de formulación exacta, en particular los procedimientos matemáticos, cuyo sentido se relaciona estrechamente con el concepto de teoría esbozado, son muy apreciados por estos especialistas. Ellos no cuestionan tanto la teoría en sí, cuanto la elaborada por otros, desde arriba y sin auténtico contacto con los problemas de una disciplina empírica. Las diferencias entre sociedad y comunidad (Tönnies), entre solidaridad mecánica y orgánica (Durkheim) o entre cultura y

¹⁴⁶ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, 1929, p. 89. *Apud.* Horkheimer, 1974, p. 224.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 79. *Apud. Ibid.*, p. 225.

¹⁴⁸ La expresión «racionalizadas» aparece aquí como equivalente a la «teoría tradicional» o proceso de formalización de la teoría.

¹⁴⁹ Horkheimer, 1974, p. 225. El subrayado es mío. Nótese que este proceso, hasta nuestros días lleva a una clara pérdida de la oralidad y del lenguaje escrito. Hoy, por ejemplo, sorprende la popularidad de juegos de racionalización matemática como el “sudoku”; entre niños y jóvenes se prefiere invertir a diario un buen número de horas en estos pasatiempos abstractos que en la lectura de diarios, obras literarias, filosóficas o de divulgación.

civilización (A. Weber), como formas básicas de socialización humana, mostrarían su carácter problemático apenas se intentara aplicarlas a problemas concretos”.¹⁵⁰

La dinámica socio-histórica manifiesta en el universo de lo humano sobrepasa contundente tan limitado concepto de teoría. La tendencia que se dirige hacia la formalización de un sistema de signos, en cuyas proposiciones y principios aparecen con mayor recurrencia símbolos matemáticos, nos conduce directamente a la suplantación de los nombres de los objetos experimentables. Luego, las ciencias del hombre y de la sociedad quedan subsumidas en el paradigma de la “explicación” de las ciencias naturales. La validez de la teoría, así entendida, depende del enlace sistemático de proposiciones deducidas de manera unitaria. La “comprensión” como paradigma de las ciencias sociales marcaría la propensión a manifestarse como un saber conceptual de carácter general, alejándose, paulatinamente, del contacto real con el mundo empírico.

De acuerdo con nuestro filósofo, el problema se vuelve evidente cuando la teoría se analiza eximiéndola de sus referentes histórico-sociales, para abordarla sólo a partir de su lógica interna. Horkheimer toma el clásico ejemplo astronómico del giro heliocéntrico en el siglo XVII. El proceso en el cambio del paradigma ptolemaico al copernicano no puede ser interpretado a partir de su mera conceptualización como parte de la epistemología pura de las ciencias naturales. Tal desplazamiento se desarrolla como parte de un proceso histórico determinado por las prácticas sociales de aquella época. La teoría/ciencia es, entonces, materialmente, un momento del “proceso histórico”¹⁵¹. Por ello, “en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica”.¹⁵²

Más allá de la tradición inaugurada por Descartes, Horkheimer pretende recuperar la tradición del materialismo crítico de Marx al hacer explícito que todo proceso científico es, de forma inmanente, un “proceso social”. Es claro que existe un entrelazamiento o intersección insoslayable entre la creación teórica y el proceso social –como incluso ha destacado el pragmatismo– no obstante, lo relevante para el pensamiento crítico frankfurtiano implica interpretar a la teoría no bajo la apariencia o ilusión de una entidad pura, cuasi metafísica, autónoma, independiente y emancipada del universo humano, sino, por el contrario, exponer que

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 226

¹⁵¹ Véase *infra* lo apuntado en el apartado 1.2.2. de este trabajo concerniente a lo «material».

¹⁵² *Ibid.*, pp. 228 y 229.

la teoría depende, metodológicamente, en todo momento, del proceso vivo y dinámico de la sociedad en su conjunto; “la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción [...] aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada”¹⁵³. Contra la tendencia objetivista del positivismo anticonceptual, la teoría no puede ser comprendida como algo que viene del exterior. La teoría se genera desde dentro, a través una interacción dialéctica entre el pensar y el acontecer histórico de los hechos sociales. La totalidad se construye a través de la interdependencia de cada uno de sus momentos. Asimismo, la construcción del conocimiento presente y sus determinaciones “no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, sólo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales. [...] No niegan esto los epistemólogos modernos, si bien ellos, ante los factores extracientíficos decisivos, apelan más al genio o a la casualidad que a las condiciones sociales”¹⁵⁴. A pesar de todo: “La relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria”¹⁵⁵. En el mundo práctico, el objetivo de las investigaciones teóricas particulares involucra, *ex profeso*, la predicción de hechos y el logro de la utilidad y la eficiencia, cuyo criterio es siempre aquél que dicta el mercado¹⁵⁶, sin considerar los costos negativos para el sujeto empírico.

Horkheimer apela al método deductivo ya señalado por Marx, es decir, –el de la estructura lógica de la crítica de la economía política– de realizar la lectura o el análisis social partiendo de lo general y más abstracto para llevarlo, después, a la esfera de lo más concreto y particular de los procesos sociales reales. De aquí que la teoría crítica tomará, en última instancia, como criterio

¹⁵³ *Ibid.*, p. 231.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 229.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 230. Añade, también, que para el científico, en la práctica, es asunto privado “creer en una ciencia independiente, «suprasocial», desligada, o bien en la significación social de su especialidad”, de aquí que, para el frankfurtiano, la filosofía, pensada como teoría crítica, tiene, de manera necesaria para el teórico crítico, intelectual orgánico, una legítima función social como más adelante veremos. En paralelo para Antonio Gramsci el “intelectual orgánico” es el que emerge sobre el terreno a exigencia de una función necesaria en el campo de la producción económica. Cfr. Gramsci, A. “La formación de los intelectuales”, *Ibid.*, p. 22, nota 1 del editor. Más claramente comenta: “La relación entre los intelectuales y la esfera de la producción no es inmediata, como sucede con los grupos sociales fundamentales, pero es “mediata”, y en diferente escala, en toda la trama social, en el conjunto de la supraestructura de la que, precisamente, los intelectuales son funcionarios. Se podría estimar lo “orgánico” de las distintas capas de intelectuales, su mayor o menor conexión con un grupo social básico, fijando una graduación de las funciones y de la supraestructura desde abajo hacia arriba, desde la base estructural hasta lo alto”. Gramsci, 1967, pp. 29-30.

¹⁵⁶ Análogamente, el director del *Institut für Sozialforschung* señala que, incluso “las denominadas ciencias del espíritu tienen, por lo demás, un fluctuante valor de mercado”. Horkheimer 1974, pp. 225 y 226. “El criterio de la tasa de ganancia” –expresión usual para Franz Hinkelammert– subsume cual *black hole* al mundo humano. Véase por entero Hinkelammert, F. 1981 y 2008.

material primero –como ya señalamos en apartados anteriores– el sufrimiento experimentado en la corporalidad viviente, estructura somática y psíquica unitaria, del ser humano empírico como efecto negativo de un sistema económico en el que, “de un lado se concentra un poder fabuloso, y del otro una completa impotencia material e intelectual”¹⁵⁷.

Valga señalar que para nuestro autor el proceso de construcción epistemológica de la teoría crítica en modo alguno desconoce el edificio gnoseológico aportado por la teoría tradicional. Más aun, su punto de partida se edifica sobre las bases de la totalidad del conocimiento ya disponible¹⁵⁸. La teoría crítica manifiesta su disenso a partir de la interpretación tradicional respecto a la forma en que se produce el conocimiento y los fines que se persiguen.¹⁵⁹

El teórico es un agente en la historia subordinado a procesos sociales que determinan cierta función a su labor investigadora y, por ende, al conocimiento que produce. La comprensión de la teoría crítica tiene como pilar un referente material entendido en dos momentos: la historia y la humanidad en su conjunto¹⁶⁰. Elementos no considerados por la teoría tradicional, pero, tomados a partir de sus propios presupuestos. De algún modo, la teoría crítica sería una especie de extensión epistemológica que lleva a sus límites la autocomprensión restringida e ideológica de la teoría tradicional cuyos fines se piensan en sí mismos. Hegelianamente implicaría la subsunción (*Aufhebung*) de una tradición que a su vez recupera, incrementada con el añadido de un marco categorial que le da un nuevo sentido, y que genera, entonces, una nueva forma de comprensión teórica. La función social de toda actividad intelectual será de radical importancia, pues encuentra su sentido en la dinámica de la sociedad que es, al mismo tiempo, su propia condición de posibilidad. La teoría tradicional no reflexiona siquiera en la importancia de tales procesos, pierde el rumbo, avanza de forma entrópica y se aleja de horizontes humanamente dignos al conservar y hacer apología de las formas dadas. La teoría crítica, por el contrario, persigue una razón práctica, ética-moral, con pretensión de transformación social. Lo que detona, en ciertos sectores, una auténtica aversión –que nos recuerda a Lenin en su clásico *El Estado y la revolución* (1917)– en tanto la teoría es entendida como crítica al orden social vigente:

¹⁵⁷ Horkheimer, 1974, p. 245

¹⁵⁸ Véase *Ibid.*, p. 249

¹⁵⁹ Racionalidad medio-fin –en lenguaje de Max Weber– en donde el conocimiento es el medio, instrumento, cuyo *telos* está en función de la lógica del mercado.

¹⁶⁰ Véase *supra* lo desarrollado en los dos últimos apartados del capítulo uno de esta investigación.

“La hostilidad contra lo teórico en general, reinante hoy en la vida pública, apunta en verdad a la actividad transformadora ligada con el pensar crítico. Éste despierta resistencias en el mismo momento en que ya no se limita a comprobar y a ordenar según categorías, en lo posible neutrales, es decir indispensables para la praxis de la vida dentro de las formas dadas”.¹⁶¹

A nivel especulativo la teoría tradicional percibe sus conceptos como estáticos y eternos: el humano, la verdad, el ser, la justicia, la vida, la historia, el conocimiento, la utopía, la razón, etc., ilusoriamente son dotados de valor absoluto, por lo que devienen conformándose en dispositivos abstractos e independientes de sus creadores, alcanzando un punto en el cual el ser humano pierde dominio sobre ellos. “De la diversa función del pensar tradicional y del pensar crítico surgen las diferencias de su estructura lógica. Las proposiciones primeras de la teoría tradicional definen conceptos universales bajo los cuales deben ser comprendidos todos los hechos de un campo determinado”¹⁶². Los conceptos se enmarcan así como atemporales, ahistóricos, suprasociales y apolíticos; sufren un proceso de fetichización¹⁶³, son cosificados e ideologizados, extraños al ser humano y al contacto con su realidad social.

Acerca de la búsqueda desinteresada de la «verdad», juzgada por Horkheimer como autentica “ilusión filosófica”¹⁶⁴, obsérvese –para concluir este apartado– el siguiente fino contraejemplo:

“Para analizar la afirmación de que hay una aspiración desinteresada, pura, por la verdad, que poseemos un impulso hacia el conocimiento completamente independiente de los demás impulsos, es conveniente hacer el siguiente experimento mental: bórrese el *amor por los hombres*¹⁶⁵, así como el propio deseo de notoriedad hasta en sus formas más sutiles, destrúyase en el pensamiento incluso la posibilidad de todo tipo de deseo [voluntad], y con ello la posibilidad de cualquier dolor o alegría; imagínese el completo desinterés por el destino de la sociedad y de todos sus miembros, de tal modo que no

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 262.

¹⁶² *Ibid.*, p. 254.

¹⁶³ Desde nuestra lectura, este es justo el problema que Marx descubre al analizar las relaciones de producción, lo cual denomina con la categoría «fetichismo», cuya tendencia es convertirse en un sistema abstracto y auto-regulado, independiente al ser humano.

¹⁶⁴ Horkheimer, 1986, p. 75. De forma análoga Franz Hinkelammert llama a este tipo de lógica de absolutización de conceptos “ilusiones trascendentales”. Véase su clásica obra *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert, 2002.

¹⁶⁵ En forma de *philia* y, más aún, de *ágape* el amor hacia la humanidad parece ser condición necesaria para el pensamiento crítico. Considérese que en nuestra América la Teología de la liberación toma como punto de partida la premisa explícita del amor por la humanidad, esencialmente el amor al pobre, autores como Leonardo Boff o Gustavo Gutiérrez son enfáticos en ello. Por otro lado recordemos que el propio Ernesto Guevara de la Serna escribió en sus célebres cartas que el revolucionario verdadero está guiado por el sentimiento del amor. Es imposible pensar a un revolucionario auténtico sin esta cualidad. Véase el conocido *Diario del Che en Bolivia*.

quede amor u odio alguno, miedo o vanidad, ni siquiera la más mínima chispa de *compasión* o *solidaridad*¹⁶⁶; asúmase, por tanto, el papel de muerto que se manifiesta como espectro (con la sola diferencia de que no sólo se es impotente como fantasma, sino también absolutamente carente de relación con el pasado y con el futuro, por lo que tampoco se tiene motivo para hacer apariciones¹⁶⁷); entonces se encontrará que, bajo las condiciones del experimento mental, se instalará una inquietante indiferencia en relación con todo tipo de saber. [...] La afirmación de la búsqueda desinteresada de la verdad –hermanada con la patraña de las personalidades suprasociales– es una *ilusión filosófica*, que se ha convertido en ideológicamente eficaz.”¹⁶⁸

2.2 La teoría crítica como crítica de la sociedad.

Si la razón crítica procediera escindiendo los conceptos de la realidad histórico-material, entonces, perdería su sentido (*Sinn*); su *telos* se finca en el esfuerzo por transformar la irracionalidad e injusticia del orden vigente. La ilusión de conceptos puros, universales y abstractos sirve como aparato epistemológico hacia la justificación y conservación del ser. La teoría tradicional, por tanto, comprende a la estructura social como algo natural. La totalidad es así y no puede ser de otro modo, se asegura. No es posible modificar las formas dadas, “el hombre no puede cambiar nada [...] [Por contraparte] La teoría crítica afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora presentes”¹⁶⁹. Lo positivo, interpretado como el estado natural de la totalidad, encuentra ahora su disenso:

¹⁶⁶ La compasión y la solidaridad son valores que aparecen a la largo de toda la obra de nuestro autor, desde el primer Horkheimer en *Aus der Pubertät*, hasta el último, véase v. gr. Horkheimer, 2000.

¹⁶⁷ Sólo un muerto o espectro –continuando la metáfora– carece de voluntad, no tiene vida ni necesidad física alguna. Para Horkheimer el pensamiento material surge a partir de la representación del fenómeno de la vida concreta del individuo que es, al mismo tiempo, la vida concreta del ser social. La influencia de Schopenhauer es clara, el autor de *El mundo como voluntad y representación* señala: “el fenómeno no es más que el espejo de la voluntad, la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como la sombra a los cuerpos. Allí donde hay voluntad hay vida. Por consiguiente, a la voluntad de vivir le está siempre asegurada la vida”. Schopenhauer, 1960, IV, §54, p. 12.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 74-75. El subrayado es nuestro. Para la teoría crítica la «verdad» es análoga a la «justicia», aunque se relaciona también, en términos lógicos, con la *adequatio* aristotélico-tomista. Recordemos que Th. W. Adorno califica a la totalidad ontológica como no verdadera en tanto su estructura social este dominada por la injusticia.

¹⁶⁹ Horkheimer, 1974, p. 257. Desde luego, siendo el caso de que se generaran condiciones sociopolíticas suficientes para que la acción de diversos sujetos sociales, desde varios frentes, decantara en la transformación del orden establecido. Debiendo tener en cuenta, bajo el realismo del pensamiento crítico, que ningún sistema social nos conducirá al no-lugar (u-topos) perfecto. Pensar en un nivel de contradicción

“Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como existente, su papel positivo en una sociedad de funcionamiento [...] es cuestionado por el pensamiento crítico. La meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa, es cierto, en la miseria presente (*gegenwärtigen Elend*)¹⁷⁰; pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su superación. La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: sólo expresa su secreto”.¹⁷¹

Tras la inversión epistemológica se descubre, vía formulación negativa (*negative Formulierung*), la cara más profundamente oscura y, sin embargo, de plena normalización dentro de la totalidad vigente. La razón crítica ilumina aquella región oculta. El sótano más sórdido es destapado y expuesto como la patología no-natural de la vida social¹⁷²: «la miseria presente». Entiéndase que «miseria» (*Elend*) no es aquí un mero concepto, abstracto, ahistórico o apolítico, sino que es tratado en su sentido más concreto y encarnado “lo infernal de la sociedad humana”¹⁷³. El horror manifiesto en la corporalidad del ser humano marginado se denuncia como

cero nos llevaría a una “ilusión filosófica” o “utopismo” y, con ello, a instalarnos atemporal y metafísicamente fuera de este mundo.

¹⁷⁰ Desde el primer Horkheimer es éste el punto de partida del pensamiento material.

¹⁷¹ Horkheimer, M. *Teoría crítica*, p. 248.

¹⁷² Sobre la metáfora del «sótano» léase el siguiente fragmento –tomado del texto titulado “El rascacielos” de la colección de aforismos *Dämmerung*–: “Actualmente se habla mucho de la «visión de la esencia». Para quien una sola vez ha «visto» la «esencia» del rascacielos, en cuyos últimos pisos filosofan nuestros filósofos, no se comprende que sepan tan poco de la altura real, sino que siempre hablen de la altura imaginaria; él sabe, y ellos podrían imaginarlo, que actuando de otro modo podrían marearse. No se sorprenda ya de que prefieran establecer un sistema de valores, en lugar de uno de disvalores, de que prefieran tratar del hombre en general, en lugar del hombre en concreto, del ser en general, en lugar de su propio ser: de lo contrario, en castigo podrían ser degradados al *sótano*. Ya no se sorprende de que parloreen sobre «lo eterno», que, como parte de su argamasa, mantiene firme esta casa de la humanidad actual. Esta casa cuyo sótano es un lugar de tortura y cuyo techo es una catedral, cuyas ventanas más elevadas permiten una bella visión de un cielo estrellado”. Horkheimer, 1986, pp. 92-93.

¹⁷³ Horkheimer, 1986, p. 93. Los niveles de miseria en México son actualmente comparables a los del África subsahariana. La Sierra Zongolica entre los estados de Veracruz y Puebla como vergonzoso ejemplo. El pasado 22 de enero de 2012 se publicó en el diario *El Universal* una nota titulada: “Padecen niños desnutrición y alcoholismo en la Sierra de Zongolica. Miseria y marginación son las causas principales del hambre que se padece en esta zona, en especial en Tehuipango”. Aquí un lastimoso fragmento que muestra la gravedad del asunto: “Lo peor de todo es que los niños son los más afectados. Además de los daños irreversibles al cerebro, la paupérrima alimentación los ha reducido en su talla, independientemente de que los hace más endebles y, en consecuencia, más propensos a las enfermedades. De acuerdo con el Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán (INNSZ), la relación entre desnutrición y su impacto en el crecimiento está por demás comprobada. Según el antropólogo Julio César Eloss Moctezuma, jefe de la Unidad de Desarrollo Social de la Secretaría de Desarrollo Regional (Sedere), quien ha seguido muy de cerca el problema, habría 20 mil menores de cinco años de edad con muy alto grado de desnutrición en 60 municipios de alta marginalidad de Veracruz. En 10 de ellos, ubicados en la región de Zongolica, la Huasteca y Papantla, se han detectado 3 mil 500 casos. “Anteriormente había mucha pobreza pero los problemas de desnutrición no eran tan graves como los actuales... Una de las causas fundamentales es la falta de producción de alimentos”. Considerado el municipio más pobre de la entidad veracruzana, Tehuipango es fiel reflejo de todo ello: la pobreza salta a la vista y sus habitantes deambulan con rostros de hambre en medio de calles polvorientas. “Como podrá usted ver, aquí los niños están más flacos que los perros”,

el síntoma imperioso de la irracionalidad vigente. Es aquí que el trasfondo de validez práctica, ético-moral, y no sólo de validez formal, de la teoría crítica se muestra con toda su fuerza. El pensamiento crítico es un “comportamiento humano que tiene por sujeto a la sociedad misma”¹⁷⁴ y que cuestiona las orientaciones regularizadas y positivas que acontecen en la vida social. Categorías como “mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas”¹⁷⁵. Para la teoría crítica, la razón se enturbia en tanto la vida del ser humano, como criterio primero, es parte de un organismo que ha devenido irracional, y que la somete a una “sofocante forma de ser”¹⁷⁶ de la cual debe emanciparse en la constante búsqueda de mediaciones hacia una “praxis liberadora”¹⁷⁷ (*Praxis der Befreiung*). Y es que la forma básica de la economía, sobre la cual se asienta la historia moderna, encierra en sí misma la contradicción social de su época¹⁷⁸, misma que deviene agudizándose tras los periodos de ascenso de ciertos grupos y el ficticio progreso instrumental de las capacidades humanas, así pues, “tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza”¹⁷⁹, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia

comenta uno de los lugareños”. En verdad indignante. Otro terrible caso recientemente sacado a la luz por los medios masivos, el de los rarámuris, tepehuanos, pimas y demás grupos originarios en la Tarahumara, véase “Sierra Tarahumara: emergencia de la emergencia” de Víctor M. Quintana S. en periódico *La Jornada*, 17 de enero de 2012. La víctima es el tema de la reflexión filosófica crítica. El teórico crítico se coloca en el centro mismo de la negatividad social y desde ahí de enjuicia el orden vigente.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 239

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 240

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 241

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 263. «*Praxis der Befreiung*», “praxis de liberación” que se identifica plenamente con la tradición del pensamiento crítico latinoamericano. La Teología de la liberación y más científicamente la Filosofía de la liberación han recibido la herencia, como en ningún otro lugar del mundo, de la *kritische Theorie* de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

¹⁷⁸ Considérese la siguiente estadística: “El 20% más rico de la Tierra consume el 82% de los bienes (*incomes*) producidos por la humanidad; el 80% más pobre sólo consume el 18% restante, y el 20% más pobre en absoluto consume sólo el 1.4% de dichos bienes”. *Human Development Report*, 1992, p. 35. *Apud.* Dussel, 1998, p. 18.

¹⁷⁹ Frente a la finitud humana, la omnipotencia de la naturaleza representa la exterioridad: “La actividad intelectual y material del hombre siempre seguirá teniendo algo exterior: esto es la naturaleza como suma de los factores no determinados aún en cada época, y con los cuales la sociedad está aun en relación. Pero si a ello no se suman, como una parte más de la naturaleza, las circunstancias que dependen únicamente del hombre mismo, su relación en lo que respecta al trabajo, la marcha de su propia historia, entonces esta exterioridad no sólo no es una categoría suprahistórica, eterna –tampoco es pura naturaleza en el sentido señalado–, sino el signo de una lamentable impotencia cuya aceptación es antihumana y antirracional”. Horkheimer, 1974, pp. 242-243. En lo posterior, «la venganza de la naturaleza», será para Horkheimer y Adorno tema fundamental. La explotación de la naturaleza conduce a su rebelión.

una nueva barbarie”¹⁸⁰. La ideología del liberalismo y su sistema de valores, como constructo de ilusiones armónicas dentro de la totalidad, es también objeto de crítica. La separación entre el individuo y la sociedad, propia del “espíritu liberal”¹⁸¹, atenta contra la naturaleza comunitaria y solidaria del ser humano.

A partir del discurso de la modernidad europea los derechos del ser humano fueron concebidos como individuales. El presupuesto de la filosofía liberal –desde Hobbes, pasando por Locke, Rousseau y hasta Kant– ha partido de un modelo tradicional que denomina estado de naturaleza, en el que se pretende explicar, universalmente, la génesis de la sociedad a partir de un individuo aislado que compite en una guerra de todos contra todos. El paradigma del pensamiento liberal toma como punto de partida al individuo integrado en una sociedad mercantil, es decir, en la dinámica del naciente capitalismo inglés del siglo XVII¹⁸². Se pretende explicar que en esencia y por naturaleza, de acuerdo con la imagen de funcionamiento de la sociedad de mercado, el ser humano se origina como individuo sin comunidad, aislado y solipsista, siempre en provocadora competencia¹⁸³ –nada más alejado de las teorías antropológicas de origen–. Posteriormente, siguiendo la tradición contractual, el ulterior pacto civil servirá, en realidad, para regular las relaciones de competencia. El liberalismo, como forma de racionalidad occidental, ha penetrado cada esfera de lo social: la economía, la política y el derecho, vía ilustración, lo han consolidado. Para Locke y Rousseau, por ejemplo, de acuerdo al *ethos* de su tradición, los derechos del ser humano fueron concebidos como individuales: el derecho a la libertad, a la vida o a la propiedad se piensan enmarcados en los valores de la sociedad ideal burguesa¹⁸⁴. En realidad, “esto ha sido una derivación forzosa del principio progresista de que es suficiente con que los individuos, bajo el sistema de propiedad establecido, se preocupen sólo de sí mismos”¹⁸⁵, encontrándose muy lejos de pensar si quiera en el reconocimiento de derechos

¹⁸⁰ Véase, ya anunciado, desde aquí, uno de los temas centrales de la histórica obra escrita por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, salida a la luz siete años después (1944) del célebre ensayo “*Traditionelle und kritische Theorie*” (1937).

¹⁸¹ Horkheimer, 1974, p. 254.

¹⁸² Thomas Hobbes (1588-1679) será quien por vez primera propone el modelo *iusnaturalista* en su obra clásica el *Leviatán*, véase por entero capítulo uno.

¹⁸³ Sobre este tema véase Hinkelammert, 2002, principalmente los capítulos dos y tres.

¹⁸⁴ El caso de Locke es paradigmático, mientras se le admira como el gran filósofo de la libertad, en vida fue un activo accionista de la *Royal Africa Company*, la más poderosa empresa británica encargada de la compra-venta de esclavos africanos.

¹⁸⁵ Horkheimer, 1974, p. 245.

colectivos. El problema que se observa es que este tipo de valores pretende elevarse a rango de universalidad cuando su punto de partida es particular e histórico, perfectamente localizable:

“El pensamiento burgués está constituido de tal manera que, en la reflexión sobre su propio sujeto, admite con necesidad lógica el ego, el cual se cree autónomo. Por su esencia, es abstracto, y su principio es la individualidad ajena al acontecer, la individualidad que, en su pretensión, se eleva a causa última del mundo o aun a mundo. Su opuesto inmediato es la convicción que se tiene a sí misma por la expresión no problemática de una comunidad ya existente, por ejemplo la ideología de la raza [...] El pensamiento crítico y su teoría se oponen a ambas actitudes. No son ni la función de un individuo aislado ni la de una generalidad de individuos [...] No es un punto, como el yo de la filosofía burguesa; su exposición consiste en la construcción del presente histórico”.¹⁸⁶

El sujeto en el que la teoría crítica piensa no es el individuo aislado y solipsista, el “yo” puro del idealismo romántico, paradigma de la doctrina liberal, pero tampoco el de una comunidad cerrada, tendiente a los totalitarismos estilo nazi o fascista. Evitando extremos, el sujeto hacia el cual lleva su reflexión el pensamiento crítico es, más bien, el ser humano determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos en correspondencia con la totalidad social y con la propia naturaleza. Considérese, sin embargo, que el sujeto de transformación social no es, *per se*, la clase obrera, pues ésta pudiera servir, incluso, como parte incondicional del sistema, y no abonar a la causa que, dentro de la tradición marxista clásica, ella misma representa¹⁸⁷.

Más allá de la idea ingenua respecto al final de la etapa histórica del capitalismo para transitar, diacrónicamente, a la dictadura del proletariado Horkheimer *dixit*:

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 243.

¹⁸⁷ Es relevante observar que hoy, las luchas por la transformación del orden vigente tienen como protagonista a un sujeto social múltiple que no se circunscribe sólo a las demandas de la clase social, sino, conjuntamente a lo cultural, además del obrero aparecen otros agentes sociales colectivos: indígenas, campesinos, mujeres, homosexuales, ancianos, jóvenes, estudiantes, minorías religiosas, migrantes, ocupas, etc. Los indignados que ponen en cuestión un sistema civilizatorio que muestra claramente su agotamiento. Recordemos, por ejemplo, el 1 de Enero de 1994: levantamiento armado en el sudeste mexicano del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Un verdadero *acto de denuncia* de comunidades indígenas paupérrimas ante un sistema falaz. Mientras se anunciaba con alta voz el ingreso de México al llamado primer mundo por la firma del TLC, se ocultaba y mantenía «en secreto» la «miseria presente». Por ello, una voz exclamó: “Llevamos caminando cientos de años pidiendo y creyendo en promesas que nunca se cumplieron [...] Nuestros pueblos siguen muriendo de hambre y de enfermedades curables, sumidos en la ignorancia, en el analfabetismo, en la incultura. Y hemos comprendido que, si nosotros no peleamos, nuestros hijos volverán a pasar por lo mismo. Y no es justo. La necesidad nos fue juntando y dijimos vasta”. Editorial, en *El despertador mexicano* (Chiapas), órgano del EZLN, 1 de Diciembre de 1993. *Apud.* Dussel, 1998, p. 10. De acuerdo con Pablo González Casanova el hoy tan famoso movimiento planetario de “los indignados” no comenzó en Europa, en la Plaza del Sol en Madrid, sino en México, justamente con el movimiento indígena chiapaneco en 1994. Véase “El movimiento de los indignados empezó en la Lacandona”, periódico *La Jornada*, 04 de enero de 2012.

"Pero en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como continuidad y aumento de la miseria y la injusticia [...] también para el proletariado el mundo tiene en la superficie, una apariencia distinta¹⁸⁸. El intelectual que se limita a proclamar en actitud de extasiada veneración la fuerza creadora del proletariado, contentándose con adaptarse a él y glorificarlo, pasa por alto que la renuncia al esfuerzo teórico [...] vuelve a esas masas más ciegas y más débiles de lo que deberían ser. El propio pensamiento del intelectual, en tanto elemento crítico y propulsor, forma parte del desarrollo de las masas"¹⁸⁹.

La teoría crítica interpela al intelectual respecto a su necesaria articulación con el marginado social, en función de efectuar, en un primer momento, una crítica analítica y explicativa suficiente respecto al sistema de dominación, para, en un segundo momento, buscar vincularse en la praxis social hacia la transformación del orden vigente. La tesis once de Marx sobre Feuerbach se hace patente: "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* [*interpretiert*] de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo* [*verändern*]"¹⁹⁰. Dialécticamente se legitima la praxis política, pero además, la teoría filosófica. El puro pensamiento no es capaz de actuar partiendo de sí mismo, por lo que trae consigo a la praxis de manera necesaria¹⁹¹. El modo de ser del teórico crítico no puede restringirse sólo a la mera elocuencia como motor externo y momentáneo de afectos y pasiones, sino en vincularse activamente en la vida práctica, como constructor y organizador, trascendiendo la idea que agota al pensamiento en el método después de eliminar al sujeto:

¹⁸⁸ En los *Manuscritos de 1844* Marx escribe: "Es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí, y tanto más pobre es él mismo", Fromm, 1966, p. 106. El texto de Fromm incluye como apéndice los citados manuscritos.

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 245-246. Así mismo comenta: "la miseria de los trabajadores sigue siendo todavía la condición y fundamento de esta forma de sociedad; pero el tipo de obrero estable ya no es de los que necesitan el cambio del modo más urgente". Pienso, en pleno siglo XXI, en lo actual que resulta el comentario anterior respecto a nuestra realidad nacional, por ejemplo, los «obreros estables» de las grandes transnacionales industriales perfectamente integrados a la empresa, v. gr., por mencionar sólo algunos casos, los trabajadores de Volkswagen, Ford, Nissan, etc., o de las "paraestatales nacionales": Pemex o CFE, quienes mantienen un cierto estado de confort que propicia un atomismo e inconsciencia respecto a las dinámicas de injusticia social, por lo que, la vieja lucha por los derechos laborales o la búsqueda por la transformación del orden social, son temas desconocidos y ajenos para muchos de ellos –sin considerar la reciente lucha del SME, sindicato de la extinta Compañía de Luz y Fuerza del Centro–. Horkheimer continúa su comentario: "Más bien es una capa inferior de la clase obrera, una parte del proletariado, quien reúne exclusivamente cada vez más en sí la miseria y las inquietudes de lo existente. Pero éstos [sin embargo] interesados de modo inmediato y urgente en la revolución, no poseen, como el proletariado de la época anterior [...] la capacidad de formación y organización, la conciencia de clase y la confianza que tienen los integrados en la empresa capitalista [...] A los jóvenes que nunca estuvieron integrados en el proceso de trabajo les falta la comprensión de la teoría, a pesar de la fe que puedan tener". Horkheimer, 1986, pp. 86-87.

¹⁹⁰ "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*". Marx-Engels, 1968, p. 372. Traducción castellana, p. 403.

¹⁹¹ "La interpretación filosófica sólo puede prosperar dialécticamente", Adorno, 1994, p. 95.

“El teórico, cuya actividad consiste en apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia, puede encontrarse –como hemos expuesto– en oposición a opiniones que predominan, precisamente, entre el proletariado. Sin la posibilidad de ese conflicto, no se requeriría ninguna teoría [...] La misión del teórico crítico es reducir la discrepancia entre su comprensión y la de la humanidad oprimida para la cual él piensa”.¹⁹²

La importancia de la formación teórica será esencial respecto a la posibilidad de construcción de movimientos sociales¹⁹³. La teoría crítica, entendida como filosofía social, vendría a ser para nuestro filósofo la más importante de las mediaciones hacia la razón práctica. De aquí que el proyecto original de investigación del *Institut für Sozialforschung* planteara la articulación teórico-práctica interdisciplinaria de filósofos, economistas, historiadores, políticos, psicólogos, teóricos del derecho, etc., que facilitara un diagnóstico científico de la lógica de la sociedad del capitalismo industrial avanzado, además de mediaciones factibles que apuntaran hacia la transformación del “sin sentido del mundo sensible”¹⁹⁴. Para Horkheimer la crítica es una forma de praxis social, lo que nos remite no tanto a la crítica idealista de la razón a la manera de Kant, sino a la crítica de la economía política efectuada por Marx. La teoría crítica de la sociedad queda desvinculada de la crítica kantiana, pues el generador activo en la construcción del conocimiento no es un sujeto trascendental como pensaba el filósofo de Königsberg, para quien la actividad social del individuo queda desplazada a segundo plano, por lo que no determina sustancialmente la configuración de las categorías desde las cuales queda organizado el conocimiento humano¹⁹⁵. Para la *kritische Theorie*, en cambio, “el reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida de la sociedad contiene también la condena de aquellas”¹⁹⁶. El pensamiento crítico se funda pues en la

¹⁹² Horkheimer, 1973, p. 252.

¹⁹³ Por lo que nuestro teórico advierte: “Un comportamiento que, orientado hacia esa emancipación, tiene como meta la transformación de la totalidad, puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida”. Horkheimer, 1973, p. 241.

¹⁹⁴ Horkheimer, 1986, p. 149.

¹⁹⁵ Sobre el proceso epistemológico de construcción conceptual en Kant, Horkheimer comenta: “Este filósofo se representaba la actividad supraindividual, inconsciente para el sujeto empírico sólo en la forma idealista de una conciencia en sí, de una instancia puramente espiritual. Kant, conforme a la perspectiva teórica accesible en su época, *no consideraba a la realidad como el producto del trabajo social*, caótico en su conjunto, pero orientado a fines en lo particular. Donde Hegel ya vislumbra la astucia de la razón objetiva que pese a todo dirige la historia del mundo, Kant ve «un arte oculto en las profundidades del alma, cuyas verdaderas operaciones difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza de la manera que se presentan descubiertas ante nuestros ojos». Horkheimer, 2000, p. 38. Véase, también, Horkheimer, 1974, p. 236. El subrayado es mío.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 241.

construcción del presente histórico a través de la experiencia social, en cuyo proceso fomenta, “conserva, eleva y desarrolla la vida humana”¹⁹⁷ como finalidad principal.

No se piense, sin embargo, que dicho ideal corresponda al aseguramiento absoluto de su práctica, o a su plena verificación empírica. La teoría crítica busca también superar el horizonte falaz de las utopías ingenuas, carentes de mediaciones o sustento epistemológico suficiente:

“Esto se hace evidente en la persona del teórico: su crítica es agresiva, no sólo frente a los apologistas conscientes de lo establecido, sino en la misma medida frente a las tendencias discrepantes, conformistas o utopistas dentro de sus propias filas”.¹⁹⁸

El anhelo de un estado de cosas sin explotación ni opresión, en el cual concurra la humanidad autoconsciente, y la formación y aplicación unitaria de teorías, no implica todavía su realización. La utopía crítica no puede pensarse como la fuga en el tiempo y en el espacio para conducirnos de vuelta a planos metafísicos; las mediaciones hacia la superación de la injusticia habrán de buscarse dentro del tiempo y del espacio real de las esferas de la economía, la política y la cultura que dibujan el estado de una sociedad en un momento preciso del devenir de la historia. La utopía busca su posibilidad de realización a través de medios empíricamente factibles y en función de fines claramente determinados. ¿Para qué producir y hacia dónde dirigir el conocimiento? La pregunta clásica de Nietzsche toma ahora significado. La *kritische Theorie* persigue un interés (*Interesse*) y dirige su sentido (*Sinn*) hacia un fundamento de consistencia material. La dialéctica teoría-praxis, planteada por Horkheimer queda expresada en el siguiente condicional:

Si el esfuerzo teórico que, en interés de una sociedad futura racionalmente organizada, ilumina de manera crítica la sociedad presente, y realiza sus construcciones con la ayuda de las teorías tradicionales formadas en las disciplinas científicas, no es continuado, no queda lugar para la esperanza de mejorar fundamentalmente la existencia humana. La exigencia de positividad y subordinación, que aun en los grupos avanzados de la sociedad amenaza con privar de sentido a la teoría no afecta solamente a esta: afecta también a la praxis liberadora [*Praxis der Befreiung*].¹⁹⁹

La teoría crítica parte justamente del estado de dominación, ubica su criterio metodológico en los oprimidos²⁰⁰, en el sufrimiento de la corporalidad viviente de las «víctimas de la historia»

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 244.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 247.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 263. Nótese la diferencia entre los conceptos «libertad» y «liberación». Horkheimer utiliza el término *Befreiung*, lo que es por completo distinto a *Freiheit*. La liberación deviene en un complejo y doloroso proceso.

²⁰⁰ En este periodo de su producción teórica Horkheimer piensa, fundamentalmente, en el horizonte de dominación de la clase obrera europea, no advirtiendo todavía, la negatividad de múltiples sujetos

–como después apuntará el genio de W. Benjamin–. La liberación de la totalidad vigente es un proceso que, desde el presente, habrá de construirse de forma paulatina. El conocimiento sirve, pues, a un interés práctico, ético-moral, y por ello político, de dar sentido a la emancipación del ser humano –redención (*Erlösung*) dirá Benjamin– de las relaciones que lo esclavizan. El *telos* del pensamiento crítico apunta a potenciar y ampliar la dimensión racional humana, así como el horizonte de su acción, en la formulación negativa de superar la injusticia social, y no sólo en la acumulación de conocimientos. Desde lo más avanzado del humanismo filosófico del siglo XX se afirma:

“La teoría crítica [...] no posee otra instancia específica que el interés [...] por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. En un periodo histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica [...][Por ello, se advierte:] Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad”.²⁰¹

2.3. Apéndice (*Nachtrag*) al ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica”. Explicitación de criterios críticos.

Horkheimer escribió, a manera de síntesis, un metódico y denso apéndice (*Nachtrag*²⁰²) a su ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937). Consideramos importante recuperarlo, debido a que en éste –texto casi desconocido y exiguamente abordado en los recintos universitarios– hace explícitos elementos estratégicos que sirven al objeto de “aclaración y legitimación”²⁰³ de los cimientos epistemológicos materiales y éticos de todo su proyecto filosófico crítico, mismos que se extenderán, de acuerdo con nuestra interpretación, hasta el último periodo de su pensamiento.

La confrontación entre teoría tradicional y teoría crítica tiene como punto de partida la diferencia histórica y de contenido entre dos modos de conocimiento: 1) el cartesiano, fundado en

colectivos: las luchas de género, raciales, migrantes, indígenas, campesinas, religiosas, etc. de nuestra época a nivel planetario. Pienso, sin embargo, que la *kritische Theorie* ha puesto valiosos cimientos metodológicos y categoriales hacia la construcción de una filosofía social, crítica y comprometida desde nuestro contexto.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 270-271.

²⁰² Horkheimer, 1937a, “Nachtrag. Traditionelle und kritische Theorie” en *Zeitschrift für Socialforschung*, VI, Heft 3 en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 1988, Bd. 4, pp. 217-225. Versión castellana Horkheimer, 2000, pp. 79-87.

²⁰³ Horkheimer, 2000, p. 80.

el *Discurso del método*, y 2) el marxista, orientado a la crítica de la economía política. Pero, ¿por qué confrontar ambas perspectivas? Y más aún, ¿el problema es reductible sólo al conocimiento o puede ser conducido a la visión de la cultura de occidente y sus manifestaciones?

Como sabemos, el enfoque epistemológico que comprende a la teoría como contemplación no proviene del siglo XVII con Descartes, sino de la tradición griega veinte siglos antes. Platón y Aristóteles imprimirán, en definitiva, el horizonte contemplativo de la teoría como el lugar natural y adecuado para su comprensión. La *theoria* denota la sublimación del tiempo y del espacio en la eternidad del «fue, es, y será²⁰⁴», por lo que apunta al orden natural del cosmos en la inmutabilidad que se fuga en dirección a un *topos* hierático que excede al mundo profano de la condición humana. La cosmovisión griega, prefilosófica y clásica, “reconoce el ciclo eterno del cosmos natural como la totalidad en cuyo interior el mundo humano móvil desaparece”²⁰⁵. La mecánica del universo, en tal sentido, no permite siquiera suponer al ser humano como creador de su propio acontecimiento cultural. El conocimiento, la moral, la religión, el arte, la economía, la política, etc. emergen como el reflejo del orden natural racional cosmológico en cumplimiento a un fin divino predeterminado. Así, para Platón la *theoria* es inmanente al mundo suprasensible, la *episteme*, por ejemplo, es ubicada como el más universal de los saberes, cuya mediación no son los sentidos, sino la inteligibilidad pura²⁰⁶. También para Aristóteles la metafísica tiene como objeto de estudio las leyes inmutables, primeros principios, que fundan y dan sentido al cosmos, por ello, es la ciencia más universal y abstracta o filosofía primera²⁰⁷. Las ciencias prácticas son ubicadas en grados epistemológicos de superlativa inferioridad, pues muestran al ser no como es, en el plano de su esencia inmutable, sino en una vaga representación intermitente, es decir, en la dinámica de las sociedades humanas.

Tal paradigma metafísico ha sido parte de la historia de occidente. El imperio romano y la Europa medieval –en referencia al limitado horizonte histórico hegeliano– caminarán bajo presupuestos análogos. Cristianos, neoplatónicos y nearistotélicos afirmarán, de modo

²⁰⁴ Formula atribuida a Heráclito de Éfeso. En el célebre Fragmento 30, de acuerdo a la numeración de Diels, se lee: “Este mundo, el mismo para todos, ningún dios ni ningún hombre lo hizo. Sino que ha sido siempre y es y será un fuego siempre vivo, que se enciende según medidas y se apaga según medidas”. Verneaux, 1982, p. 9

²⁰⁵ Véase Leyva, 1999, p. 78.

²⁰⁶ Véase el libro VI de la *República* de Platón.

²⁰⁷ Véase por entero los catorce libros de la *Metafísica* de Aristóteles.

categorico, más allá de lo humano e incluso a pesar de él mismo, el ordenamiento y disposición natural del universo en una temporalidad siempre exterior a la finitud del hombre.

Ya instalados en el siglo XVII, en la época moderna, Descartes –de explícita formación teológica en la Compañía de Jesús–, caminará también bajo la sombra metafísica. Las ideas innatas, su concepto de perfección, la comprensión dual antropológica –con su correspondiente negación del cuerpo y afirmación del alma–, la mecánica del cosmos, así como sus principios matemáticos se muestran, necesariamente, subordinados al gobierno de una ley eterna, perfecta e inmutable a nivel cósmico. Para el jesuita de *La Flèche* el conocimiento tiene su fundamento, en última instancia, en ideas preformadas naturalmente. Su racionalismo, ahistórico e idealista, tiende a separarse de la realidad empírica humana para fugarse a la esfera de la abstracción.

Desde nuestra interpretación, si Horkheimer parte de Descartes, en referencia a la *traditionelle Theorie* piensa, en el fondo, en comenzar la crítica a la modernidad por subsistir atrapada en el paradigma metafísico de la antigüedad. El pensamiento occidental toca, desde sus orígenes –como más adelante se explicará en la *Dialektik der Aufklärung*–, al mito, pero, insólitamente, éste adviene y penetra, aunque reconfigurado, el corazón de la época moderna. Metafísica y mito son para Horkheimer conceptos análogos.

Por otro lado, el positivismo, que niega toda metafísica cosmológica, crea como alternativa una nueva, pero ahora de carácter secular que se extiende hasta el siglo XX. Su aparato conceptual es interpretado como natural respecto al orden que configura, se pretende absoluto y de necesaria universalidad en relación al método y configuración del conocimiento. En última instancia es la impostación de una forma de racionalidad (logos) tendiente a la matematización, cuyo reflejo no es ya el conjunto de leyes cósmicas, sino un sujeto puro que ha hecho corresponder la cosa con el intelecto en un afán de progreso infinito. Los conceptos parecen tomar vida propia y descubrirse, *in abstracto*, independientes respecto al acontecer empírico de la actividad humana.

Horkheimer advierte que a nivel económico –y aun político– sucede algo similar²⁰⁸. La crítica que piensa, desde la tradición del materialismo histórico dialéctico de Marx, marca su vector hacia

²⁰⁸ Lo que nos hace recordar la ideológica formulación de Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759), pero popularizada en *La riqueza de las naciones* (1776): La “mano invisible del mercado”, expresión metafísica que expresa la capacidad autorregulable del aparato económico y aun del social. Para Smith la “mano invisible” propicia una tendencia hacia un orden moralmente justo. Ya en pleno siglo XX

la lógica del sistema liberal que apócrifamente representa una facticidad positiva y socialmente estabilizada²⁰⁹. A diferencia de las ciencias especializadas, la teoría crítica –nos dice explícitamente su fundador– ha seguido la senda marcada por la filosofía²¹⁰, incluso como crítica de la economía. Y agrega:

“Su contenido [el de la *kritische Theorie*] constituye la inversión en su contrario de los conceptos que dominan la economía: la inversión del intercambio justo en la profundización de la injusticia social, de la economía libre en la dominación del monopolio, del trabajo productivo en la consolidación de relaciones que entorpecen la producción, de la conservación de la vida de la sociedad en el hundimiento de los pueblos en la miseria. Se trata aquí no tanto de lo que permanece igual, cuanto del movimiento histórico de la época que debe concluir”.²¹¹

Al concepto positivo se le opone su formulación negativa. La teoría crítica descubre el carácter dialéctico de la totalidad social en su representación actual y expone, conceptual y fácticamente, su contradicción progresiva. Los conceptos tradicionales de la economía política, normalizados y asimilados naturalmente, son valorados desde el análisis social y sus efectos negativos, cuyo resultado innegable se expresa no bajo la abstracción de ideas puras, sino que se experimentan, temporal y espacialmente, en el sufrimiento material del ser humano empírico. Los conceptos negativos surgen, directamente, de la dinámica social: miseria, dolor, marginalidad, exclusión, ignorancia, fealdad, enfermedad, etc. Ningún aparato conceptual se origina en el solipsismo de un yo puro. Así pues, la “teoría dialéctica no ejerce su crítica partiendo de la mera idea. Ya en su forma idealista abandonó la representación de algo bueno en sí que simplemente se contrapone a la realidad. No juzga según lo que está por encima del tiempo, sino según aquello cuyo tiempo ha llegado”²¹², en definitiva, no se ubica al margen de la historia como la entelequia de “un destino suprahumano”.²¹³

En Horkheimer existe pues un manifiesto rechazo ante la idea de reductibilidad al concepto. La plataforma del análisis filosófico crítico sigue siendo el conocimiento del curso histórico de la

Friedrich von Hayek buscó desmitificar la idea de Smith por la de una especie de “orden espontáneo” que marcaría, más allá que cualquier diseño humano, el camino hacia una eficiente asignación de recursos en el orden social. Se trata de la teoría del *laissez faire*. La crítica al fetichismo del mercado de Marx, será retomada por Horkheimer como la crítica al mito de la modernidad occidental.

²⁰⁹ Véase Horkheimer 2000, p. 82.

²¹⁰ Insistimos en el equívoco habermasiano de señalar a Horkheimer como antifilósofo. La crítica no se confunde con su objeto, sino que se realiza siempre desde el rectorado de la filosofía. “La teoría crítica nunca ha sido absorbida por la ciencia económica”. Horkheimer, 2000, p. 86.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibid.*, 86

²¹³ Horkheimer, 1974, p. 237.

totalidad. La historia es pues el horizonte último del acontecer humano, de la creación y producción del conocimiento, y demás manifestaciones materiales y espirituales, es decir, institucionales. Son estas últimas la sede de las ideas en términos de realidad social²¹⁴. La teoría entonces no apunta a la contemplación, sino que se liga, insoslayablemente, a la práctica humana en un momento de su realización histórica. No es que la epistemología se configure en la vaciedad del tradicional sujeto-objeto, sino que ambos son parte del proceso material. El primero es un agente dentro de la historia, mientras que el segundo surge de acuerdo a criterios de necesidad en correspondencia con sus medios de producción. En sentido ético, la teoría crítica expresa:

“La lucha contra las *ilusiones armonizantes del liberalismo*, el descubrimiento de las contradicciones que habitan en su seno y del carácter abstracto de su concepto de libertad se toman al pie de la letra [...] y se retuercen hasta convertirlos en frases reaccionarias. Que la economía debería servir a los hombres, en lugar de dominarlos, lo llevan en los labios [...] quienes han querido entender por economía simplemente a sus propios clientes. Se glorifica la totalidad y la comunidad allí donde ni siquiera se pueden pensar estos conceptos sin oponerlos al individuo de forma excluyente [...] se identifican con el *orden podrido* que se defiende. El concepto de «*egoísmo sagrado*»²¹⁵ [...] se confunde con el interés de los hombres reales por un desarrollo sin obstáculos y una existencia feliz [...] El materialismo vulgar de la mala praxis que el materialismo dialéctico critica se ha convertido en la *verdadera religión* de nuestra época”.²¹⁶

A partir del diagnóstico del orden vigente y el esclarecimiento de sus mecanismos epistemológicos más profundos, la *kritische Theorie*, insistimos, hace un esfuerzo por clarificar y legitimar sus propios criterios y fines. Conforme al ideal del hombre moderno se trata de que éste

²¹⁴ También las instituciones están sujetas a la entropía, hay un momento en que como mediaciones hacia un fin funcionan sustentablemente, no obstante, bajo la lógica ineludible de la segunda ley de la termodinámica, en ciertos momentos de la historia llagan a un desorden negativo, se corrompen, por lo que habrá que transformarlas y crear otras nuevas.

²¹⁵ Otra vez la inversión de conceptos. Lo profano y vil del *egoísmo*, como antítesis de la *solidaridad* humana, se transforma y eleva a rango de lo *sagrado*. El liberalismo, económico y político, ha creado su propio sistema de valores, todo un aparato “ético-normativo” en orden a su reproducción y funcionamiento. Horkheimer observó este fenómeno en los Estados Unidos, la sociedad del *Welfare State* mostraba, como en ningún otro lugar, su “egoísmo sagrado”, naturalmente en sistema económico pero también en su sistema político, la célebre democracia liberal no ofrecía alternativa alguna respecto a lo grotesco de los sistemas políticos europeos. Peor aún, la ilusión de generosa armonía social, la proyectaba, desde una mirada crítica, con una eficiencia instrumental de mayor peligrosidad. Años más tarde Herbert Marcuse recogerá todas estas observaciones en su famoso estudio *El hombre unidimensional (One-Dimensional Man)* publicado en Boston, Estados Unidos, en 1964.

²¹⁶ Horkheimer, 2000, pp. 82-83. El subrayado es nuestro. Nótese el halo místico del liberalismo, las metáforas de orden teológico pueden muy bien analogarse al plano del análisis social. Por ejemplo, el fino trabajo de Walter Benjamin en sus famosas *Tesis sobre filosofía de la historia* en las que habla de aquél enano feo y jorobado, maestro en el ajedrez, que simboliza a la teología que se esconde y no quiere dejarse ver. Giorgio Agamben ha mostrado la definitiva influencia de Pablo de Tarso en la filosofía de Benjamin. Véase su ya clásica obra *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, 2006.

sea el hacedor de su propia historia, o bien, que contra el paradigma de la cosmología clásica de los agentes externos sea él el creador y rector de su universo socio-cultural. El objetivo implica “la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones”²¹⁷. “La teoría crítica de la sociedad [...] tiene por objeto a los hombres en tanto que productores de todas sus formas históricas de vida”²¹⁸. Más allá de una razón medio-fin y del criterio económico de utilidad –“que rechaza toda vinculación interna con los llamados juicios de valor y lleva a cabo con irreprochable limpieza la separación entre el conocimiento y la toma de posición práctica”²¹⁹–, el pensamiento crítico busca, vía razón práctica, la construcción de un orden social justo que recupere el fundamento ético-material del bienestar cotidiano de la vida del ser humano.

Como criterios metodológicos fundamentales de la *kritische Theorie*, Horkheimer recupera los siguientes puntos, expuestos de forma literal en el citado Apéndice (*Nachtrag*):

- “[...] a la teoría crítica no sólo le interesan los fines tal como están trazados por las formas de vida existentes, sino que *le interesan los hombres* en todas sus posibilidades”.²²⁰
- “[...] la teoría crítica persigue de forma plenamente consciente, en la formación de sus categorías y en todas las fases de su desarrollo, *el interés en la organización racional de la actividad humana*”²²¹, es decir que “la nueva filosofía dialéctica ha retenido el conocimiento de que *el libre desarrollo de los individuos* depende de la *construcción racional de la sociedad*”.²²²
- “[...] la teoría crítica no apunta en modo alguno simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a *emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan*”.²²³
- “[...] la teoría crítica, cuyo *objetivo es la felicidad de todos los hombres*, no se aviene bien con la *perpetuación de la miseria*”.²²⁴

El pensamiento crítico se sustenta pues en los siguientes elementos: 1) el interés pleno por el ser humano, 2) el propósito de organizar racionalmente la sociedad, 3) la liberación del ser

²¹⁷ Horkheimer, 1974, p. 259.

²¹⁸ Horkheimer, 2000, p. 79.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

²²⁰ *Ibid.*, p. 81 En éste y en los siguientes puntos el subrayado es nuestro.

²²¹ *Ibid.*, p. 80.

²²² *Ibid.*, p. 81.

²²³ *Ibidem.*

²²⁴ *Ibid.*, p. 83.

humano de las relaciones que lo esclavizan, y 4) la superación de la miseria con el objetivo de alcanzar la felicidad.²²⁵

Siguiendo la tradición crítica de Marx, pero con el cuidado de no caer en la vaciedad del economicismo marxista estándar que prescindió de perspectivas culturales, Horkheimer *dixit*:

“La economía es la primera causa de la miseria, y la crítica teórica y práctica se debe dirigir en primer término contra ella. Pero sería un pensamiento mecánico, no dialéctico, el que juzgase también las formas de la sociedad futura únicamente según su economía. La transformación histórica no deja intacta la relación de las esferas culturales”.²²⁶

Y más claramente, respecto a su *locus enuntiationis*²²⁷, ya como crítica a la modernidad occidental señala:

“El viejo mundo se hunde bajo el peso de un principio de organización económica desfasado, la decadencia cultural está en relación con esto”.²²⁸

La búsqueda de la superación de las condiciones sociales negativas, a través de la reflexión teórica y la praxis, es el objetivo histórico de la filosofía crítica. No obstante, tan ambiciosa tarea requiere mediaciones, de aquí la insistencia de alejarse de absolutos metafísicos, incluso de aquellos que señalan la entrada triunfal y cuasi espontánea a un estado económico-político de armonía plena. “Con la superación de esta situación se alude a un principio superior de

²²⁵ Hemos comentado que Horkheimer no define positivamente qué es la felicidad, sino que llega a ésta por vía negativa, es decir, distinguiendo materialmente lo que no se ajusta a tal categoría: miseria, dolor, exclusión, ignorancia, sufrimiento, etc. y la posibilidad de su negación. Negar la negatividad implica la afirmación material del ser humano.

²²⁶ *Ibid.*, p. 84.

²²⁷ Término que nos permite situarnos espacio-temporalmente creado por el filósofo argentino Walter Mignolo.

²²⁸ *Ibidem*. Hoy en día, por ejemplo, el capital financiero a escala mundial, a través de la banca privada transnacional, no duda en declararse en quiebra y solicitar su rescate a los Estados nación. Éstos últimos, tras la amenaza e intimidación de una crisis más profunda, acuden al rescate vía préstamo a los organismos financieros del agio internacional, el BM o el FMI, o bien a países de economías prósperas –cuya riqueza es proporcional a la miseria de los otros–, con el correspondiente endeudamiento sempiterno de la población civil, obligada a pagar al usurero a través de planes de aumento a la recaudación fiscal. El caso de Grecia, y aún de España, son emblemáticos en la actual Comunidad Económica Europea (2012). El poderoso “viejo mundo” muestra su aguda inestabilidad y profunda crisis civilizatoria bajo una “organización económica” que llega a su fase de agotamiento. Lo que ha dado pauta a la expresión de auténticos movimientos de protesta, con la novedad de masivas convocatorias a través de las Tecnologías Informáticas de Comunicación, redes sociales, algo nunca visto en otra época. Se suman cada vez más «Indignados», nuevos actores políticos en diversas partes del mundo: Europa, Asia, América Latina e incluso los Estados Unidos, como multi-sujetos-colectivos potenciales de transformación social. Véase el análisis de Enrique Dussel en su reciente *Carta a los indignados*, 2011.

organización económica, y en modo alguno a una utopía filosófica”²²⁹. La *kritische Theorie* se instala, pues, en un realismo extremo, más allá de las tendencias del anarquismo clásico o de los utopismos²³⁰, el sistema futuro se realizará dentro de la historia, con las instituciones necesarias como mediaciones sociales. Horkheimer vislumbra –en este sintético texto, quizá como en ningún otro, ya que después se alejará del tema– la necesidad insoslayable de la política como mediación organizadora hacia la transición de la sociedad totalitaria, en tal sentido comenta:

“Los datos económicos aislados no constituirán, pues, la norma con la que se habrá de medir la comunidad de esos hombres. Y lo mismo se puede decir para el periodo de transición, en el que la política cobra una nueva autonomía en relación con la economía. Sólo al final se resuelven los problemas políticos en cuestiones de administración de las cosas. Antes de ese momento [...] el carácter de la transición permanece indeterminado”²³¹,²³².

En el Horkheimer de este periodo existe la sospecha de diferenciar el lugar epistemológico de enunciación entre el campo político y el campo económico²³³, y la posible influencia potencial, como praxis de transformación, del primero sobre el segundo. La crítica al economicismo implica pensar en un horizonte de organización colectiva entre los seres humanos hacia la construcción de una nueva normativa social que conduzca a una estructura de mayor racionalidad. Las relaciones

²²⁹ *Ibid.*, p. 85.

²³⁰ Entiéndase que la “transformación de la totalidad” no implica una *revolución absoluta del sistema* en los términos del romántico ingenuo o del anarquista –que cree posible lo imposible–, pues, persigue un modelo de imposibilidad con una idea regulativa como esta: “si todos los miembros de una sociedad fueran éticamente perfectos [autogestión], no sería necesaria institucionalidad alguna. Pero como esto es imposible, se puede deducir: Siempre es necesaria alguna institucionalidad para disciplinar y normar la posible no-perfección correspondiente” Dussel, 1998, p. 290, nota 168.

²³¹ Hoy mismo, incluso en pleno siglo XXI, no sabemos todavía lo que vendrá como transición del sistema capitalista –un sistema que muestra claramente su fase de agotamiento–, se habla como hipótesis de ciertos nombres, v. gr., el “socialismo del siglo XXI”, sin embargo, el socialismo estaba reducido a la economía. Como ha señalado Enrique Dussel, Marx pensó una crítica a la economía política, sus categorías son estrictamente económicas, pero no se adentran, en específico, en el campo de la política real. Marx realizó una económica, pero no una política, por lo que faltan categorías teóricas suficientes que distingan aún al sujeto de transformación social desde esta esfera. La clase obrera, por ejemplo, es una categoría especialmente económica, de ahí la dificultad de insertarla en lo político. Nuevas categorías de sujetos colectivos como ciudadanos, indígenas, adultos mayores, estudiantes, mujeres, homosexuales, sociedad civil, etc. tocan de manera natural el campo de lo político, y constituyen los nuevos frentes de liberación en la lucha hacia la transformación social. Véase, por entero, la sugerente y novedosa obra de Dussel, 2006, *20 Tesis de política*, en donde señala la necesidad de una auténtica revolución cultural actual, que –a juicio del filósofo de la liberación– se inicia ya en algunas regiones de América latina.

²³² Horkheimer, 2000, p. 84.

²³³ «Campo» en el sentido del planteamiento epistemológico de Enrique Dussel, quien en referencia a lo político y económico señala: “Todo lo que denominamos *político* (acciones, instituciones, principios, etc.) tiene como espacio propio lo que llamaremos *campo político*. Cada actividad práctica [por ejemplo] económica [...] tiene su campo respectivo, dentro del cual se cumplen las acciones, sistemas, instituciones de cada una de esas actividades”. Dussel, 2006, p. 15.

de producción no son el elemento de análisis social único. Si se requieren mediaciones es pertinente avanzar un paso más respecto a las imbricaciones del tejido social.

“Si la producción industrial se somete al control de un Estado, es éste un hecho histórico cuyo significado sólo se puede analizar en el sentido de la teoría crítica. La cuestión de si se trata de una verdadera socialización, es decir, hasta qué punto se desarrolla un principio superior, no depende tal sólo de la transformación de ciertas relaciones de propiedad o del incremento de la productividad mediante nuevas formas de cooperación social, sino también, y no en menor medida, de la esencia y desarrollo de la sociedad en la que suceda todo esto. Todo depende de cómo estén exactamente constituidas las nuevas relaciones de producción”.²³⁴

Es aquí donde se abre el horizonte hacia la organización política en términos de relaciones sociales de mayor complejidad. De acuerdo a su tiempo, parece evidente que Horkheimer dirige su reflexión hacia la rígida estructura soviética estalinista²³⁵ y su lamentable reduccionismo economicista. Por ejemplo, el de los estratégicos planes quinquenales que no abonaron nada significativo en derechos políticos y, por el contrario, mermaron la subjetividad desde la lógica cerrada de un totalitarismo colectivo²³⁶:

“En esta situación provisional no podrá quedar fijada la desigualdad, sino que, antes bien, se deberá suprimir cada vez en mayor medida. El problema de qué y cómo se produce, de si existen grupos relativamente estables con intereses especiales, de si las diferencias sociales se mantienen o incluso se hacen más profundas, además de la relación activa del individuo con el gobierno, la relación de todos los actos administrativos decisivos que afectan a los individuos con el saber y la voluntad de éstos, la dependencia de todas las situaciones que los hombres pueden dominar de un verdadero acuerdo entre ellos²³⁷, en una palabra, el grado de desarrollo de los momentos esenciales de una democracia y una asociación verdaderas pertenece también al contenido del concepto de socialización”.²³⁸

Desde nuestra lectura, las observaciones de Horkheimer, desde la década de los treinta, lo colocan como un pensador estratégico y objetivo hasta la actualidad. La búsqueda de mediaciones empíricas sugiere que la filosofía, a la cual denomina teoría crítica –por haber caído

²³⁴ Horkheimer, 2000, p. 85.

²³⁵ En abril de 1922 Stalin fue nombrado Secretario General del Comité Central de todas las Rusias, cargo que pronto se transformó en el más poderoso del país. El Partido Bolchevique fue literalmente secuestrado por éste, mientras que Lenin, enfermo, quedaba imposibilitado en su ejercicio político, muere poco después en enero de 1924.

²³⁶ Recordemos la posterior crítica que realiza Marcuse con su famoso texto *El marxismo soviético (Soviet Marxism. A critical Analysis)*, publicado por la Universidad de Columbia en Nueva York en 1958.

²³⁷ Consenso, lo que abre la puerta a la política real, por ejemplo, desde la ética del discurso de la segunda generación de la Escuela. Lo que rompe el paradigma de la conciencia solipsista del individuo y da paso al giro lingüístico. Aunque, como hemos comentado, mientras la segunda generación avanza sobre la intersubjetividad, pierde, contradictoriamente, la materialidad heredada por la primera generación.

²³⁸ Horkheimer, 2000, p. 85

en idealismos metafísicos y positivistas— es pensada como rectora del criterio primero y último de las ciencias sociales, cuyo sustento, teórico-práctico, dirige su sentido hacia la suplantación del “dominio totalitario de mal”²³⁹. Lejos de concepciones conservadoras judeo-cristianas el «mal» se comprende no como una entidad en sí, ultraterrena y atemporal, sino que su comprensión procede, dialécticamente, del acontecimiento material. El mal funciona socialmente como un concepto análogo a la infelicidad y a la no-verdad. En tanto que la felicidad es análoga, por necesidad, al concepto del bien y verdad del ser humano a nivel existencial. El criterio ético es, en todo momento, antropológico. Es la brújula material que orienta al pensamiento crítico. “La realización de las posibilidades [de la superación del mal social] depende de las luchas históricas”²⁴⁰, son éstas y sólo éstas sus posibles mediaciones. En conclusión Horkheimer afirma:

“La teoría no procura la salvación de sus exponentes. Indisociablemente unida a un determinado impulso²⁴¹ y a una determinada voluntad²⁴², no predica un estado psíquico²⁴³, como la Stoa o el cristianismo. Los mártires de la libertad no han buscado la tranquilidad de su alma. Su filosofía fue la política [...] Por eso la filosofía que cree encontrar descanso en sí misma, en una verdad cualquiera, no tiene nada que ver con la teoría crítica”.²⁴⁴

Aunque se sospechó que la filosofía crítica debía conducirse hacia el campo de la praxis política, e incluso se caviló sobre la importancia de organizar políticamente ciertos sectores, nunca no se explicó el cómo. Temas como la construcción de una democracia participativa, los derechos humanos como expresión de leyes constitucionales individuales y/o colectivas, nuevos actores políticos, formas de lucha, instituciones alternativas, etc., no fueron jamás programados en la agenda de investigación del *Institut*. Desde nuestra lectura, el desarrollo de la *kritische Theorie*, desde su realismo extremo —al menos en el pensamiento de su fundador— debía haberse conducido a plantear la transformación social desde el plano de la política real como mediación ineludible hacia el bienestar del ser humano dentro de la historia. Es éste el punto en el que se muestran los límites teóricos y también prácticos de la teoría crítica. A la postre, bajo el extremo

²³⁹ *Ibid.*, p. 87.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ Impulso (*Drang*), por ejemplo freudiano de conservación de la vida, o el *conatus sese conservandi* de Spinoza.

²⁴² Voluntad (*Wille*), en el sentido de Schopenhauer como «voluntad de vida» (*Wille zu Leben*).

²⁴³ “Soy un alma a la cual le es indiferente un cuerpo” afirmaba Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. En el mismo sentido, pero posmodernamente, hoy en día proliferan grupos que enseñan que el bien se alcanza bajo la individualidad de un estado mental, en el que el “yo” se libera de la negatividad de cargas emocionales a través de la meditación, logrando el desarrollo de grados de consciencia superior. Nada más ideológico y peligroso. Si el bien es un estado psíquico entonces todo mal externo es natural y justificable.

²⁴⁴ *Ibidem*.

del nazismo y fascismo europeo, y aun de la democracia liberal norteamericana, sucederá que la crítica a la modernidad, llevada a cabo en la *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)* por Horkheimer y Adorno hacia 1944, sugerirá la imposibilidad de que el trabajo en el plano político escape a la totalidad de la razón instrumental impostada por la lógica del mercado. El campo político, devenido irracionalidad de poder, quedará subsumido por el campo de lo económico. La expresión de una voluntad política autónoma a la lógica irracional y fetichizada de la economía parece cancelarse. Max Horkheimer nos aporta, pues, la fundamentación teórica de valiosos criterios materiales, condición de posibilidad del pensamiento crítico, cuyo sentido práctico apunta, dentro de una tradición marxista de radical humanismo, hacia a la transformación del orden vigente. El criterio que nos aproxima a la verdad y al bien es el fomento y afirmación material de la vida del ser humano en su condición dialéctica de singularidad y colectividad social. La función social de la filosofía deberá expresarse a través de este criterio material de racionalidad –como veremos en el siguiente capítulo–. Quedará pendiente, sin embargo, más allá de utopismos metafísicos, la metodología de participación política expresada a través de las luchas históricas, presentes y futuras, hacia la construcción de nuevas instituciones tendientes a un orden social más justo.

En algún apartado rincón del universo vertido centelleantemente en innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más falaz de la historia universal: de todos modos sólo fue un minuto. Tras unas pocas aspiraciones de la naturaleza, la estrella se enfrió y los animales inteligentes tuvieron que morir. Alguien podría inventar una fábula similar y, sin embargo, no habría demostrado de un modo satisfactorio hasta qué punto el intelecto humano constituye, en la naturaleza, una excepción lamentable, vaga, fugitiva, inútil y arbitraria. Hubo eternidades en las que él no existía; si vuelve a desaparecer no habrá pasado nada. En efecto, el intelecto en cuestión no tiene otra misión más amplia que trascienda la vida humana.

Nietzsche

Capítulo 3.

RACIONALIDAD LIBERADORA O RACIONALIDAD INSTRUMENTAL.

3.1. Dialéctica de la ilustración como crítica a la razón moderna.

Quizá, sólo a través del contexto histórico de los complejos y dolorosos acontecimientos políticos, económicos y sociales de buena parte del mundo, durante la segunda mitad de la década de los treinta, y toda la década posterior, sea posible aproximarse a la crítica de la razón ilustrada

generada por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en su histórica obra conjunta *Dialéctica de la ilustración (Dialektik der Aufklärung)* publicada, por primera vez, en 1944.

Recordemos que a finales de 1933 el *Institut für Sozialforschung*, creado en Frankfurt desde 1924, es expatriado²⁴⁵. En ese mismo año la República de Weimar era transformada en el Tercer Reich²⁴⁶ por decreto de quien en enero de 1933 fuera nombrado Canciller Imperial: Adolf Hitler, cuyo gobierno, autócrata y despótico, avanzó bajo la dirección de un partido único de Estado, el NSDAP, Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (*National Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei*), caracterizado por su profunda ideología totalitaria y su declarado desprecio al marxismo²⁴⁷. Tales acontecimientos se desarrollan durante un periodo de profunda crisis alemana en todos los órdenes. La derrota en la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión de 1929 constituían motivos de intensa frustración, irritación y tensión social. Por contraparte, la agresiva propaganda estatal prometía restaurar la economía y la industria, fortalecer el militarismo y recuperar el orgullo del nacionalismo alemán. El desconocimiento del Tratado de Versalles, la arenga mítica sobre la raza aria y el pangermanismo, entre otros factores, generaron una despiadada lógica de grupo y, con ello, un profundo racismo hacia quienes no se ajustaran a sus presupuestos. Germinó entonces la persecución de los antagonistas, de todos aquellos considerados adversos al Estado²⁴⁸. La conflagración bélica estaba otra vez cerca. Pronto se edificó un fértil campo social de aguda inhumanidad. Horkheimer y Adorno escriben: “Es por lo tanto una especie de *idealismo dinámico* lo que anima a las bandas organizadas de los asesinos. Incitan al

²⁴⁵ Véase *supra* el apartado 1.1 de esta investigación. A partir de 1930 –siguiendo a Wiggershaus– Horkheimer ya observaba la necesidad de alejarse de su patria con el grupo de investigadores del *Institut*. En ese año, el NSDAP se constituye como segunda fuerza en el Reichstag. Wiggershaus, 2010, pp. 144 y ss.

²⁴⁶ Prusia es tradicionalmente considerada el primer *Reich*, luego, el *Zweites Reich*, desde la unificación alemana en 1871 hasta la *Weimar Republik* (1919-1933), para dar paso al siniestro *Drittes Reich* nazi.

²⁴⁷ El 30 de enero de 1933 Hitler pronuncia su primer discurso como canciller único. De forma explícita señala: “Un mitin de masas se diseña para apagar el proceso de pensamiento, sólo así la gante estaría preparada para aceptar las simplificaciones mágicas ante las que toda resistencia se desmorona. Ahí fue cuando la lucha contra el marxismo comenzó en serio. Juré entonces, solo y desconocido como era, no descansar hasta que Alemania fuese liberada del marxismo”. Véase URL:

<http://www.youtube.com/watch?v=htLBairipQA&feature=related> consultada el 02.01.2012. Así mismo, en plena escena del discurso, es posible percibir una manta colocada en la parte alta del *Reichstag* que a la letra dice: “Macht Deutschland vom Marxismus frei ¡!”.

²⁴⁸ En su famoso ensayo “La educación después de Auschwitz” Adorno escribe: “La presión de lo general dominante sobre todo lo particular, sobre los hombres individuales y las instituciones singulares, tiende a desintegrar lo particular e individual, así como su capacidad de resistencia”. Adorno, 1973, p. 83.

saqueo y construyen para ello una *grandiosa ideología*²⁴⁹, desvariando con discursos sobre la *salvación* de la familia, de la patria y de la humanidad²⁵⁰,²⁵¹.

A nivel filosófico, para nuestros críticos, el pensamiento siguió teniendo como referente la realidad empírica. Más que en cualquier otro momento de la historia la contradicción se expresaba de forma aterradora. El proceso de racionalización occidental parecía haber socavado sus propios principios. El devenir de la historia se expresaba en una lógica antihumana de exclusión, egoísmo, cálculo y aniquilación. Un logos que, conducido a un idealismo necrófilo, pretendía dominar la totalidad del orden. El discurso crítico de la filosofía exteriorizó su fino análisis, pero también su radical protesta, lo que para algunos llevó a Horkheimer y Adorno a desembocar en un irracionalismo insalvable. El propio Habermas ha señalado, no sin cierto desdén, en una especie de advertencia respecto a la *Dialéctica de la ilustración*, que “el lector no se deje seducir por el carácter retórico de la exposición”²⁵². Afirmación que juzgamos errónea, acrítica e injusta²⁵³. El análisis social, con todo y su fatalismo cuasi irracional, no hacía más que revelar, en grado superlativo, la profunda miseria humana de aquél contexto que, incluso hoy, en varios sentidos nos alcanza²⁵⁴. La *Dialéctica de la ilustración* “continúa siendo una de las visiones del mundo más radicales del siglo XX, un giro estricto de autoconsciencia en torno al ocaso de la modernidad que, desde sus fundamentos estratégicos, tiende a la ruina y, por la misma disposición de sus aparatos civilizatorios, conlleva la destrucción de toda perspectiva distinta de desarrollo”.²⁵⁵

²⁴⁹ El tercer *Reich* era llamado por los propios nazis *Grossdeutsches Reich* (el gran imperio alemán).

²⁵⁰ En el mismo discurso del 30 de enero de 1933 el Führer arenga: “Mi amor por mi gente es inquebrantable, y estoy completamente convencido de que un día millones de los que ahora nos maldicen saludarán con nosotros lo que nos habrá costado un gran esfuerzo crear: el nuevo imperio alemán en toda su grandeza, en todo su honor, poder, gloria y justicia. Amén”. *Ibidem*.

²⁵¹ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, pp. 216 y 217. El subrayado es nuestro.

²⁵² Habermas, 1989, p. 140.

²⁵³ Véase la interesante crítica que hace Stefan Gandler, como frankfurtiano, a la postura de Habermas respecto a la primera generación de la Escuela. Gandler, 2009, pp. 9-36

²⁵⁴ Buena parte del cono sur del planeta continúa siendo víctima de los desórdenes del actual sistema económico. La catástrofe financiera llega hoy también a la Europa del euro y aun dólar americano. Los banqueros se declaran en quiebra y piden ser salvados por los Estados. La inyección de capital salvaje –como en el caso de Grecia– ha propiciado que buena parte de la población esté desposeída en deuda. Sospechosamente vemos instituciones financieras declaradas en quiebra, pero, cuyos directivos han salido con millonadas. El caso mexicano del Fobaproa (Fondo bancario de protección al ahorro), hace unos años, fue una muestra más de cómo una crisis ficticia, declarada por banqueros, auténticos criminales de cuello blanco, se convierte en deuda pública y sufrimiento para una población ya de por sí marginada.

²⁵⁵ Solares, 2001, p. 48.

Si previo a este periodo Horkheimer había denunciado el sufrimiento de la clase obrera, traducido en el dolor de su unidad corporal viviente, como efecto de la explotación y de la lógica inhumana del mercado, ahora, el sufrimiento se extendía hacia otros órdenes. La lógica del sistema, en su entropía, mostraba un crecimiento geométrico que se propagaba hacia todos los campos de la cultura. Lo totalitario no sólo era el mercado, sino la política, la ciencia, la cultura y, en específico, toda la forma del proceso hegemónico de racionalización del universo social. El ser humano se veía mermado en lo material y espiritual más insondable. Quizá nunca hubo una crisis de tal magnitud. El horror de los campos de concentración y de exterminio, de la *Shoah*²⁵⁶ en su totalidad, hará exclamar a Adorno la idea de que después de Auschwitz ninguna palabra tiene derecho si no toma en cuenta el horror de ese acontecimiento de la historia²⁵⁷. E incluso agrega: “Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido”²⁵⁸. El dolor como procedimiento hasta la aniquilación del otro se convirtió en la finalidad. Por ello la búsqueda de la eficacia respecto a la racionalización de la técnica, el uso de instrumentos de extremo rendimiento para el cumplimiento efectivo de tan lascivo propósito. La finitud devino en algo fuera de la dimensión humana. El rito por la pérdida de la existencia fue subvertido a la esfera de lo animal. La defunción es masa acumulable, cálculo programado técnicamente. “La muerte ha alcanzado un nuevo horror en los campos: desde Auschwitz, temer a la muerte significa temer algo peor que la muerte”.²⁵⁹ El reino de la necrofilia tomó Europa y la volcó en infierno. Chelmno, Dachau, Buchenwald, Ohrdruf, Nordhausen, Hannover, Arnstadt, Mauthausen-Guse, Bergen-Belsen, Treblinka y Auschwitz, fueron muestra de la brutalidad de un orden sistematizado.

La política de exterminio del tercer Reich demostró el desarrollo de una lógica aplicada hacia lo que denominó *Endlösung* (solución final). La aniquilación de millones de seres humanos se ensayó con diversas mediaciones instrumentales²⁶⁰. La lógica de racionalización inductiva, prueba-error, medio-fin, propició de manera vertiginosa el progreso de la industria de muerte. Primero,

²⁵⁶ *Shoah* vocablo hebreo que significa holocausto. Sobre el tema véase Hilberg, 2005. Además de judíos se buscó la eliminación de militantes de partidos de izquierda, gitanos, homosexuales, algunas minorías religiosas, etc., así como de cualquiera que consideraran adverso.

²⁵⁷ “Después de Auschwitz, ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teológica, tiene ningún derecho sin transformarse”. Adorno, 2005, p. 336.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 334.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 340.

²⁶⁰ Al final de la guerra se calculó la cifra de veinte millones de víctimas.

furgonetas de gas móviles poco efectivas, después, campos más eficientes con cámaras de emanación ya instaladas. El gas Cianuro de hidrógeno (Zyclon-B) suministrado por la compañía Deges, había revelado ser letalmente efectivo, además de seguro, pues se evaporaba rápidamente al contacto con el aire. Mientras, la compañía J. A. Topf und Söhne había fabricado hornos de última generación con capacidad para incinerar varios cientos de cadáveres a diario. En correspondencia, la naciente IBM, de procedencia estadounidense, aplicó –por vez primera en la historia– la inédita tecnología informática. Bases de datos, ingresos, egresos, horarios, trabajos diversos, trenes, movilización de tropas, etc., eran optimizados mediante ordenadores y tarjetas perforadas²⁶¹. La racionalización de la *techné*, como ciencia aplicada a los procesos industriales en el contexto de guerra²⁶² –química, medicina, ingenierías: terrestre, marítima, aérea, balística, óptica, electrónica, etc.– avanzaba hacia la unificación sincronizada de un nuevo orden.

A nivel sociológico, Max Weber había observado –décadas antes, como ningún otro pensador– la continuidad de un tipo de racionalidad medio-fin. La teoría comprensiva, no obstante, juzgaba el fenómeno como una disposición natural dentro del desarrollo de la modernidad occidental. De ahí que su interpretación se mantuviera en el postulado de la separación de hechos y su valoración²⁶³. Para Weber, la modernidad se constituye como un cúmulo de principios políticos, culturales, artísticos, científicos, tecnológicos, militares, etc., que han encontrado en Europa no sólo su origen, sino también la mejor y más apta manera de desarrollarse y consolidarse, ante lo cual no hay vuelta atrás. Por lo que el paradigma de la modernidad no sólo es inevitable, sino que es ante todo, la realización del espíritu humano.

²⁶¹ Véase la extensa investigación del periodista estadounidense Edwin Black, quien, en su obra, *IBM y el holocausto*, 2001, demuestra exhaustivamente los cercanos vínculos entre Thomas J. Watson, fundador de la IBM, y el nacionalsocialismo. Fue el Führer, quien en 1937, lo condecoró, personalmente, con la Cruz al mérito del águila germana –el más alto galardón que el Tercer Reich otorgaba a un extranjero– por su alta contribución al régimen en el uso tecnológico de máquinas tabuladoras, tarjetas perforadas y ordenadores para el eficiente manejo de amplísimas bases de datos, así como en los movimientos de ferrocarriles y la organización de los horarios de trabajo en los campos, etc. Véase, además, de Claude Landzmann el documental *Shoah* (1985). Constantemente el manejo de la escena busca mostrarnos el alto grado de racionalización como despliegue de la lógica instrumental.

²⁶² La ciencia nazi desarrolló varias líneas de investigación, entre las más relevantes: 1) El agua pesada, desarrollo de la bomba atómica (pocos meses después consolidada por los Estados Unidos, e inmisericordemente lanzada al Japón, Hiroshima y Nagasaki, 6 y 9 de agosto de 1945), 2) Los cohetes V-1 y V-2 (que Wernher von Braun, ingeniero nazi, llevado a los Estados Unidos, aplicaría en la carrera espacial y conduciría a la NASA a la hegemonía sobre la URSS), 3) Los aviones de reacción y 4) ingeniería marítima, lanchas y submarinos con combustibles no convencionales.

²⁶³ Véase Weber, 2003. Recordemos que el gran sociólogo muere el 14 de junio de 1920. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se publicó en 1904, cuarenta años antes que la *Dialéctica de la ilustración*.

Weber considera que las características históricas de la Europa central han valido para que sea precisamente aquí donde se haya producido tal fenómeno. Es sólo Europa el continente que ha alcanzado un desarrollo tal, que resulta superior en todos aspectos al resto de los pueblos:

“Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de la historia universal, es inevitable y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales que (al menos, tal como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez? [...] Sólo en occidente hay “ciencia” en aquella fase de su evolución que reconocemos como “válida” [...] Ninguna civilización no occidental ha conocido la química racional [...] Lo mismo ocurre con el arte [...] sólo en occidente ha existido la música armónica racional”.²⁶⁴

Al plantear esta tesis del fenómeno de la modernidad –que llega a su cumbre con la sistematización racional del discurso cartesiano del siglo XVII–, Max Weber inevitablemente nos remite al discurso racional-idealista de Hegel: la razón de occidente como totalización del mundo. Lo que ha significado la argumentación ideológica más precisa para el pleno desarrollo y colonialismo, interno y externo, de las naciones capitalistas del centro. El proceso de racionalización que describe la teoría comprensiva²⁶⁵ es la mediación aparentemente necesaria de una simplificación deformante de la realidad práctica para transformarla en algo manejable y calculable. La razón deviene, en una dinámica sustancialista y hegemónica, en mero instrumento.²⁶⁶

²⁶⁴ Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 9 y 10

²⁶⁵ Weber considera al capitalismo como la realización de la modernidad, en tanto que cúmulo de sistemas (discursivos, políticos, económicos, científicos, etc.) organizados desde un uso pleno de la racionalidad humana. La vida política queda realizada desde la configuración del Estado; la vida económica desde la administración de la empresa; la vida individual, desde el protestantismo. Ante lo que podemos pensar que, la tesis eurocéntrica de la modernidad puede ser considerada en lo general, como planificada desde una instrumentalidad práctica, debido sus aspectos sustancialistas. Sobre la racionalidad weberiana Marcuse arguye: “Para Max Weber, existe una suerte de racionalidad que sólo apareció en Occidente, que ha formado o ha contribuido a formar el capitalismo y que decidirá nuestro futuro previsible [...] El concepto de Ratio en Weber, con o a causa de su abstracción, contenía inicialmente una conciencia de su especificidad *histórica* [...] En su sociología la racionalidad *formal* se convierte, de manera indisociable, en la racionalidad *capitalista*: ella parece como una disciplina sistemática aplicada sobre el irracional “deseo de ganar” y su formulación característica llega a ser el “ascetismo secular”. En esta “disciplina” la Razón occidental se convierte en la razón económica del capitalismo, la incitación a la ganancia siempre renovada en la continuación racional de la empresa capitalista. La racionalidad llega a ser la condición de *rentabilidad*, que a su vez está orientada para transformarse en cálculo sistemático, metódico, el “balance””. Marcuse, 1969, pp. 10-11.

²⁶⁶ Muy tardíamente, ya a inicios de la segunda mitad del siglo XX, en 1953, Martin Heidegger también reflexionó sobre la *techné* en una conferencia titulada *La pregunta por la técnica*. El fenomenólogo

Ya en la segunda mitad del siglo XIX, Nietzsche había señalado, con su característica agudeza, que el mundo occidental ha pasado por un proceso de “logificación” producto de la construcción tendenciosa de un tipo de razón pretendidamente universal. Como gran maestro de la sospecha escribe: “La lógica es la tentativa de comprender el mundo verdadero valiéndonos de un esquema del ser fijado por nosotros: o más precisamente: poniéndonos en condiciones de formular y de determinar el mundo verdadero...”²⁶⁷. Y añade: “De esta manera la lógica es no un imperativo, no algo para el conocimiento de la verdad, sino para fijar y acomodar un mundo que nosotros debemos llamar verdadero”²⁶⁸. En conclusión: “El mundo se nos aparece como algo lógico, porque fuimos nosotros quienes empezamos previamente a logificarle”.²⁶⁹

En torno a Freud, *El malestar en la cultura* es el texto que subyace como crítica a la modernidad²⁷⁰. A través de los mecanismos de represión impuestos por un sistema civilizatorio el ser humano busca liberarse de su condición natural (pulsional), aunque, contrariamente se encadena. Existe un ejercicio dialéctico vida-muerte entre, v. gr., placer, creación, novedad, ruptura, crítica, instinto, etc. Y, sufrimiento, conservación, seguridad, sobrevivencia, reproducción, repetición, institución, culpa, etc. Desde el psicoanálisis quizá la pregunta a la racionalidad moderna sea: ¿Cómo lograr que el pensamiento, así como la vida empírica del ser humano tienda a la liberación más que al sometimiento? Mientras más se desarrolla la cultura más crece el malestar:

“Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a sus costados. El impulso que los empuja a desviarse

calificaba a la moderna técnica como el “salir de lo oculto” (Heidegger, 2007, p. 13.), como “la posibilidad de toda elaboración productora [...] que concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía” (*Ibid.*, p. 23), cuya demanda aumentaría conforme el devenir del acontecimiento (*Ereignis*) de la historia. Se puede acusar a Heidegger de no llevar el análisis filosófico de la técnica a sus últimas consecuencias, dado el año en que dictó esta conferencia, posterior a la Segunda Guerra Mundial y a las atrocidades del tercer *Reich*, a cuyo partido (NSDAP) estuvo afiliado. Sobre los vínculos de Heidegger con el nazismo véase la provocadora obra de Farías, 1989.

²⁶⁷ Nietzsche, 1981, p. 290.

²⁶⁸ *Ibid.*, 289.

²⁶⁹ *Ibid.*, 293.

²⁷⁰ *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*) se publica en 1930, aunque Freud había tocado ya el tema sobre psicología social en 1921 en su obra *Psicología de masas y análisis del yo* (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*). El fundador del psicoanálisis muere el 23 de septiembre de 1939 con la reciente noticia de la invasión de la Alemania nazi a Polonia el 01 de septiembre de ese mismo año. Vale así mismo comentar que vía Freud también se abona en lo material como corporalidad viviente, el psicoanálisis no plantea dualismos alma-cuerpo, sino un compuesto unitario monista *psique* y *sôma*.

deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos”²⁷¹.

El trabajo del *Institut* en el exilio habrá de concentrarse, durante la década de los cuarenta, de acuerdo con la ominosa circunstancia histórica, en una profunda crítica a la razón occidental. *Dialéctica de la ilustración* –publicada un año antes de terminada la guerra– será la tribuna. Aquí, Horkheimer se aleja del terreno exclusivo del análisis marxista asumiendo el poderoso influjo de la política sobre la economía²⁷², lo que parecía, en aquél momento, cerrar el horizonte de posibilidad para salir de la ontología de la barbarie. Ahora, tendiendo al pensamiento de Theodor Adorno, y aun de Walter Benjamin, el primer proyecto de la teoría crítica se interrumpe, vinculándose a una filosofía negativa de la historia. La crítica a la cultura de occidente se desarrolla con base en el análisis simbólico de algunas obras literarias clásicas constitutivas de la tradición de occidente: la *Odisea* de Homero y la obra de Sade serán las principales.²⁷³

El despliegue de la civilización occidental había puesto en evidencia, con superlativa irracionalidad, su categórico fracaso histórico en pleno siglo XX. La crítica filosófica, material y negativa, se dirige contra el fiasco del proyecto ilustrado y el mito del progreso sin fin. Denuncia un concepto negativo de razón que, desde sus inicios, se mostró viciado, pues siguió como constante un sentido inmanente y teleológico de control y dominio contra el ser humano y la naturaleza, cuyo corolario ha desgarrado los fundamentos propios del proyecto de la ilustración. El proceso imparabile de racionalización medio-fin no pretende dejar libre ninguna esfera, pues alcanza, también, el ámbito de la subjetividad, dejándola inerte y despotenciada ante la lógica de la barbarie. La crítica a la modernidad efectuada por el *Institut* tomará las ideas de Nietzsche, Weber y Freud como esenciales. El materialismo de Marx –en el sentido en que lo hemos expresado en apartados anteriores– permanecerá como fundamento de la *kritische Theorie*.

²⁷¹ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, p. 87.

²⁷² Véase el famoso ensayo de Horkheimer titulado *El Estado autoritario*, publicado en 1942 en la sede del *Institut* en California.

²⁷³ Véase Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006. Como señala J. J. Sánchez, en el prólogo a la edición castellana: De hecho, “el proyecto de investigación social y de “materialismo interdisciplinario” del instituto quedó prácticamente truncado. Los trabajos de investigación aun pendientes [...] siguieron una ruta independiente sobre el mismo tema en la *DI*. Ésta no se construía dialécticamente sobre la base de la investigación empírica, sino desde su propia autonomía, a lo sumo sobre un análisis de documentos literarios, más que estrictamente históricos, como la *Odisea* o la *obra literaria* de Sade. De ruptura [...] sólo se puede hablar [...] con respecto a la *TC* de Horkheimer, no con respecto a la filosofía de Adorno”, pp. 22-24. No obstante, como intentaremos mostrar, tal ruptura no será categórica, sino que el obligado viraje llevará consigo todo el fundamento material anterior.

El motor de la historia se dibuja ahora no sólo desde el conflicto de clases, sino desde el enfrentamiento originario hombre-naturaleza. Más allá del optimismo ilustrado de Kant escriben:

“La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”.²⁷⁴

Como señalan Horkheimer y Adorno, la *Odisea* de Homero, en su compleja dinámica, vendrá a mostrar que la racionalidad humana, desde los orígenes de occidente, se configura como una estrategia, cuyo *telos* fundamental implica domeñar el caos inmanente a la naturaleza, y controlar las fuerzas irracionales que amenazan con aniquilar al ser humano²⁷⁵. “El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido”²⁷⁶. Odiseo se configura como el prototipo adviniente del sujeto moderno. Su figura, a manera de símbolo, marcará el origen y finalidad gnoseológica, muy por anticipado, del proyecto ilustrado moderno. Se trata, originalmente, del principio de autoconservación enunciado por Baruch Spinoza: “«*conatus sese conservandi primum et unicum est fundamentum*”²⁷⁷ [que, aunque] contiene la máxima verdadera de toda civilización occidental [...]”²⁷⁸ habrá de devenir en la autoconservación no de la vida del ser humano, sino en la autoconservación patológica del sistema vigente, en la lógica de racionalización y dominio que penetra sucesivamente cada una de las esferas de la vida social, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad del sujeto empírico²⁷⁹. Horkheimer y Adorno advierten:

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 59.

²⁷⁵ Véase *Ibid.*, pp. 85 y ss.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 70.

²⁷⁷ Lo que se traduce como: “El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento”. En la ética de Spinoza la formulación aparece así: «*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*», es decir, “La tendencia a conservar el ser es el primero y único fundamento de la virtud”, Spinoza, 1990, p. 191.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 82.

²⁷⁹ El diagnóstico coincide con el que Weber apunta en su obra *Ensayos sobre sociología de la religión*, y sus estudios sobre la modernidad como proceso progresivo de racionalización medio-fin. Pero visto por Horkheimer y Adorno no como mero dato de la razón funcional, sino como auténtica perversión. Hoy, en plena época posmoderna, la cultura de masas y los mass-media, con todo y las redes sociales, configuran sujetos virtuales cuya tendencia avanza al sin sentido de la homogenización y al quebranto de la libertad. Es claro que existen admirables excepciones en las que las redes sociales han sido el medio, con la coyuntura histórico-política precisa y las correspondientes fuerzas sociales, hacia la transformación del orden. Por ejemplo lo acontecido en Egipto en febrero de 2011, la renuncia de Hosni Mubarak por la presión sistemática de un *sui generis* estado de rebelión, expresado también a través de los medios virtuales. El problema no es pues la razón instrumental en sí, sino el rumbo hacia el cual se le dirija.

“La Ilustración es totalitaria [...] La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas”.²⁸⁰

Desde la filosofía negativa de la historia se genera una crítica radical que parece socavar los principios propios del proyecto ilustrado e internamente agotar su condición de posibilidad. El riesgo es la tendencia a su ontologización. Pareciera, finalmente, que la *Dialéctica de la ilustración* conduce a una aporía que nulifica cualquier pretensión liberadora. El mecanismo perverso de la razón ilustrada avanza sacrificando a la humanidad en nombre de la idea de progreso-acumulación (técnica-mercado²⁸¹). Ideal que, al ser inalcanzable, en una especie de utopismo instrumental, deviene en auténtico mito. La modernidad configura una especie de retorno a los relatos originarios. La idea de construir absolutos metafísicos, perfecciones puras, o mecanismos de eficiencia total es la realización de una mítica moderna. El temor a la naturaleza, incontrolada y amenazadora (desde los mitos animistas), fue trasmutado en su dominio y control: nuevo mito de la modernidad, y “convertido en el fin absoluto de la vida”²⁸². Dolorosamente, la razón calculadora, cuantitativa y sistemática, en el sentido extraviado de la ciencia, es el mecanismo de conservación y autoreproducción de un orden tendiente al *tantos*. Contra la materialidad humana como unidad psíquica y corporal viviente la razón instrumental expresa:

“Quien *confía en la vida* directamente, sin relación racional²⁸³ con la autoconservación²⁸⁴, recae, según el juicio tanto de la Ilustración como del protestantismo, en la prehistoria [...] El progreso [...] ha cubierto de maldición al olvido de sí tanto en el pensamiento como en el placer. [...] Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico”.²⁸⁵

Ahora la víctima es la humanidad en su conjunto, sometida a la *eficiencia como* criterio de la técnica, y a la *ganancia* como criterio del mercado. La vida ser humano es el indigno medio para el logro de tan infaustos fines. No importa el costo del sufrimiento, los sentimientos estorban, son

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 62.

²⁸¹ Progreso de una techné cuyo costo es proporcional el retroceso y dolor humano. Acumulación de un mercado usurero que desprecia al desposeído y fortalece a Mammon (símbolo de la avaricia material). Dentro de la tradición hebrea de un Jesús de Nazaret recuérdese el famoso pasaje del Evangelio de Mateo (Mt. 6:24).

²⁸² Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, p. 85.

²⁸³ «Racional» se entiende aquí como la lógica enferma, medio-fin, del sistema vigente; en última instancia se trata de la «teoría tradicional», llevada a su extremo, que, desde años anteriores, criticaba Horkheimer oponiéndole un tipo de racionalidad material, cuyo criterio se funda en la felicidad de la vida humana.

²⁸⁴ Del sistema, aun a costa del sacrificio de la vida de millones de seres humanos.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 83.

anacrónicos y secundarios para la objetividad científica. En tal contexto el dolor real no es condición de excepción sino de normalidad social²⁸⁶. Es la *conditio* sin la cual el ser de la totalidad no se autoconserva. La técnica y el mercado son creaciones humanas vueltas fetiche. Al perseguir absolutos la modernidad reconfigura una nueva metafísica. Son entelequias divinas de sagrado culto. “El impulso es en sí mítico, como la superstición; servir a un Dios a quien el *sí mismo* no postula [...] El progreso ha reservado la misma suerte a ambas cosas: a la adoración y a la inmersión en el ser [...]”.²⁸⁷

La razón instrumental ha trabajado como una *máquina de olvido* –hablando a la manera de Benjamin– respecto a las víctimas de la historia, elaborando una postulación de la realidad que claramente se resquebraja, lo que urge es pro-vocar un cambio de intereses, un nuevo momento mesiánico (*kairos*) que rompa con el *mal existente*²⁸⁸ del orden del tiempo lineal (*cronos*) de la historia, una nueva revolución copernicana.

La teoría crítica del primer proyecto del *Institut für Sozialforschung* muestra su continuidad al retomar en la *Dialéctica de la ilustración* el tema de la “teoría tradicional” que demostró, durante este complejo periodo, su exacerbación más perentoria. La “teoría tradicional”, razón formal, calculadora, cuantitativa, positiva, instrumental, medio-fin, se escinde de la subjetividad humana y se vuelve un aparato autónomo, fetichizado, mítico. Tema trabajado años antes por Horkheimer en su célebre ensayo *Traditionelle und kritische Theorie* de 1937²⁸⁹. Muy lejos del irracionalismo simplista por el que los frankfurtianos han sido acusados, en su trabajo filosófico se distinguen claramente dos formas de racionalidad: 1) La hegemónica instrumental, razón subjetiva –como

²⁸⁶ Desde hace décadas a nivel mundial la pobreza es fabricada, las crisis financieras y alimentarias, así como las guerras de muchos pueblos pasan por las decisiones ventajosas de unos cuantos –los magnates del mundo, banqueros e industriales, que controlan desde la producción de alimentos, hasta de armamento militar y todos los servicios de telecomunicaciones, el llamado Club Bilderberg– verdaderos asesinos, criminales que operan cobijados por el imperio de la ley. Vivimos en una época, siglo XXI, en la que existen recursos suficientes para generar un desarrollo sustentable de la comunidad humana a nivel global. La razón instrumental, dirigida con criterios humanamente dignos, daría para construir un espacio armónico en esta Tierra. Véase el documental *Zeitgeist* (2007, Dir. Peter Joseph) que presenta la imagen de la sociedad actual basada en la tecnología y la abundancia de recursos que, contradictoriamente, sigue un mecanismo de extrema racionalización que excluye a las grandes mayorías. La humanidad es sistemáticamente sometida a subsistir en una realidad virtual normalizada. Muchas de estas características fueron anunciadas de forma visionaria por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Véase el célebre ensayo en la *DI* “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ Theodor Adorno señala: “Lo que el espíritu se glorificó en otro tiempo de determinar o *construir a su imagen y semejanza*, ha tomado la *dominación*, la cual con todo se manifiesta en ello como el *Mal absoluto*”. Adorno, 1975, p. 365. El subrayado es nuestro.

²⁸⁹ Véase Horkheimer, 1974, así como *supra* el apartado 2.3 de la presente investigación.

más tarde la llamará Horkheimer— que castra y mutila a la humanidad en su conjunto. Y 2) La no-hegemónica, razón objetiva, que incorpora necesariamente lo no cuantificable de un discurso ético material liberador. En la *Dialektik der Aufklärung* podemos leer:

“La razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendido²⁹⁰. La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Finalmente se ha cumplido su vieja ambición de ser puro órgano de fines. La exclusividad de las leyes lógicas deriva de esta univocidad de su función, en última instancia del carácter coactivo de la autoconservación. Ésta termina siempre de nuevo en la elección entre supervivencia y ocaso, que se refleja aún en el principio de que de dos proposiciones contradictorias sólo una puede ser verdadera y la otra falsa. El formalismo de este principio y de toda la lógica, en la que como tal se establece, procede de la opacidad y el embrollo de los intereses en una sociedad en la que la conservación de las formas y la de los individuos coinciden sólo casualmente. La expulsión del pensamiento²⁹¹ del ámbito de la lógica²⁹² ratifica en el aula universitaria la reificación del hombre en la fábrica y la oficina”.²⁹³

En Horkheimer y Adorno la filosofía aparece como el método para pensar la realidad²⁹⁴, no se confunde el método con su objeto. El referente es siempre material, pues el ser no es un supuesto, sino una evidencia que no requiere de fundamentación metafísica. El pensamiento crítico (razón crítica) integra todo aquello que no se mide por los cánones cuantitativos de la teoría

²⁹⁰ Hoy en día como consecuencia de la especulación financiera la ONU da pavorosas cifras que se han vuelto populares en una sociedad mundial desensibilizada: en los países del tercer mundo mueren anualmente alrededor de treinta millones de personas por causas factiblemente evitables. Ligado a lo anterior, la tasa de ganancia como criterio de mercado, no vacila en sostener como los negocios más rentables a escala mundial 1) el tráfico de estupefacientes, 2) la venta de armas (el negocio de crear y sostener guerras; fueron famosas declaraciones filtradas de soldados yanquis en Irak: “nos ordenan que cuando entremos en combate vaciemos las armas”; a nivel global existen hoy tres poderosas empresas de industria militar que se alimentan de la muerte y desasosiego de millones de seres humanos: Lockheed, MacDonnell Douglas y General Dynamics), 3) la extracción y explotación de hidrocarburos, 4) la química farmacéutica 5) el tráfico de personas (en todas sus modalidades) y 6) los mas-media (medios de control). Por otro lado, recientemente se publicó un complejo estudio por la Coronell University de Nueva York llamado “The network of global corporate control” (2011), de los investigadores Stefania Vitali, James B. Glattfelder y Stefano Battiston, en el que se demuestran que existe un gobierno de las corporaciones a nivel planetario. Una cantidad minúscula de empresas controlan la mayor parte de las corporaciones del globo: 737 compañías controlan el 80 por ciento de las grandes empresas del mundo. Y sólo 147 controlan más del 40 por ciento.

²⁹¹ Razón objetiva, humana-integral-material, que incorpora aun lo no cuantificado por las reglas de la matemática.

²⁹² Razón instrumental subordinada a la objetividad formal de la matemática y la lógica positivas. Esta razón, mal dirigida, se ha tornado irracionalidad humana.

²⁹³ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, pp. 83-84.

²⁹⁴ Enrique Dussel ha insistido en este particular. La filosofía no se piensa a sí misma, sino que piensa la realidad. No hay que confundir la ciencia (método) con su objeto (realidad).

tradicional (razón instrumental): el amor, la compasión, el agradecimiento, la solidaridad, la felicidad, el placer, la imaginación, la dignidad, etc. (elementos que implican la redención del ser humano). Ante este infortunado devenir, “la filosofía –el pensamiento– ha de hacerse historia para cumplir su sentido, para reconciliar el derecho pendiente a la felicidad de sus víctimas”²⁹⁵. El criterio material de valoración ética es la constante de la teoría crítica. Como crítica a la modernidad deshumanizada, el propio Adorno –en su *Negative Dialektik* (1966)– comentará: “La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos. La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo”.²⁹⁶

Si la Ilustración ha sido pervertida por los excesos de la modernidad ¿queda la razón de un auténtico humanismo material, incluyente, compasivo, solidario, crítico, fuera de todo horizonte para su realización? Desde nuestra lectura, en la *Dialéctica de la ilustración* permanece la evocación de aquel proyecto inicial de la teoría crítica. En el Prólogo a la primera edición (1944) se señala claramente:

“El primer ensayo [Concepto de ilustración], que constituye la base teórica de los siguientes, trata de esclarecer la mezcla de racionalidad y realidad social, así como la mezcla [...] de naturaleza y dominio de la naturaleza. *La crítica que en él se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio*”.²⁹⁷

Entonces la Ilustración puede ilustrarse a sí misma, incluso a través de sus propias contradicciones. Se trata de liberarla de su concepto negativo, preparando un concepto positivo de razón. Existe una utopía implícita, inmanente a su concepto²⁹⁸. “No albergamos la menor duda [...] de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado”²⁹⁹. Entendamos, pues, que no se ataca a la Ilustración como tal, sino a la enfermedad de la razón que se manifiesta dentro del propio proceso, por ello, la superación de la lógica instrumental medio-fin sólo podrá darse a través de la Ilustración misma. Se mantiene la esperanza en la capacidad liberadora de la razón, como razón objetiva y autónoma en oposición con la razón subjetiva e instrumental³⁰⁰. “El objetivo de la crítica radical de aquellas obras no es, pues, en ningún caso, negar la modernidad y

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 19

²⁹⁶ Adorno, 1975, p. 365.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 56. El subrayado es mío.

²⁹⁸ Véase *Ibid.*, p. 140.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 53.

³⁰⁰ Distinción señalada por Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*. Véase por entero el capítulo uno.

su razón, sino promover una ilustración autocrítica y autorreflexiva, capaz de quebrar esa lógica que se impone por encima –y «a través»– del innegable progreso de la libertad y la racionalidad, pervirtiéndolo en su contrario, conduciéndolo a la catástrofe. Sólo «rompiendo» esa lógica [...] podrá la historia realizar «los principios de la humanidad», los ideales emancipativos que la razón moderna se propuso como horizonte”.³⁰¹

La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá construir la base de la crítica a tal representación del progreso.

W. Benjamin

3.2 Utopía instrumental o utopía liberadora. El predominio distópico en la modernidad.

Siguiendo la herencia del materialismo de Marx, es claro que para Horkheimer –en el horizonte crítico del realismo social– la historia humana deviene en una dinámica en la que el ser humano se observa ineludiblemente enfrentado a sus propias objetivaciones³⁰². Instituciones que, una vez establecidas –la economía, la política y la ciencia–, desde su propio origen o en su devenir temporal, son deformadas o subvertidas y se transforman en poderes que someten. El control se exagera y establece su contradicción; “el mito del siglo XX y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie”.³⁰³

Frente al orden vigente que se autoconserva a través de la inmolación de la existencia humana, el pensamiento crítico protesta buscando un punto de inflexión en la inhumana

³⁰¹ Horkheimer, 2000, p. 15. Prólogo de Juan José Sánchez.

³⁰² Véase Horkheimer, 2002, pp. 179 y ss.

³⁰³ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, p. 74.

tendencia de la historia. Es este el momento en que la linealidad del tiempo se rasga, el instante en que la resistencia impide que la totalidad se absolutice, el momento del “tiempo ahora” –como menciona el ilustrado Benjamin³⁰⁴–, el *kairos* que se contrapone al *cronos* como saeta que desvía la continuidad del tiempo calculado por los instrumentos del orden hegemónico. La búsqueda del tiempo nuevo, con contenido material, abre un inédito horizonte, el del no-lugar, el *topos* de la utopía.

A lo largo de su obra Horkheimer distingue dos modelos de utopía que caminan, atravesando la historia, en un espacio común pero en un tiempo diacrónico: a) la utópica liberadora³⁰⁵ y b) la utopía instrumental³⁰⁶. Escenario que nos conduce a una dialéctica que tensiona la historia en el devenir de dos proyectos opuestos y en permanente conflicto. La utopía, así mismo, se conecta con los discursos míticos, que operan, también, en sentido de dual.³⁰⁷

Siguiendo la línea de la *Dialektik der Aufklärung*, los mitos no se diluyen con el advenimiento de la época moderna. La civilización occidental recibe como herencia del mundo premoderno elementos míticos y los incorpora a su propio imaginario, pero ahora, desde una dimensión pretendidamente profana con apariencia de secularización racional. “La condena de la

³⁰⁴ Benjamin menciona que la historia está atravesado por dos flechas siempre en tensión: 1) La del tiempo del orden vigente (*cronos*), vacío y cuantificable, que olvida el pasado, a las víctimas de la historia, y mira sólo al futuro, atándose al mito del progreso infinito. Por otro lado, 2) El tiempo que irrumpe en el orden profano (*kairos*), el “tiempo mesiánico”, el “tiempo ahora”, el que recupera el recuerdo y genera memoria, el que crea lo nuevo y redime a las víctimas. Véase, por completo, sus “Tesis de filosofía de la historia”; en el número 12 escribe: “La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que ha sido esclavizada, como *la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas*”, Benjamin, 1989, p. 186. El subrayado es nuestro.

³⁰⁵ A lo largo de su producción filosófica Horkheimer se sitúa en un realismo extremo, lo que propicia que continuamente nos advierta sobre el peligro de los utopismos como relatos metafísicos sin fundamento lógico o epistemológico sustentable. Ensayos como “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia” (1930) o “La función social de la filosofía” (1940) son relevantes en este particular; véase también Horkheimer, 2010, que nos muestra al último Horkheimer y la permanencia de su ideal.

³⁰⁶ Este tema es notable desde sus trabajos de la década de los treinta, no obstante, en los años subsiguientes la tendencia instrumental como paradigma de la sociedad moderna se vuelve definitiva, hasta aproximarnos a una auténtica sociedad distópica, como se apunta en la *Dialektik der Aufklärung* (1944); posteriormente su *Eclipse of Reason* (1947) con su versión alemana: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967) hablará también del tema. Véase por entero, así mismo, la valiosa obra de Barbosa, 2003, a la que titula: *Max Horkheimer o la utopía instrumental*.

³⁰⁷ Existen relatos míticos liberadores, así como mitos que tienden a la opresión, en tal sentido el mito se análoga a la utopía que también opera en ambos sentidos. Un maestro en mostrar esta dialéctica en el mito y la utopía es el cientista latinoamericano Franz Joseph Hinkelammert, véase especialmente su obra *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. (2008), es excelente e incluso complementaria a la *Dialéctica de la ilustración*, pero mucho más actual desde un contexto que rebasa la visión eurocéntrica de la Escuela de Frankfurt.

superstición ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desenmascaramiento”³⁰⁸. Frente a la contingencia del mundo los mitos elaboran estructuras categoriales. Así, por ejemplo, la ilustración y las revoluciones burguesas, bajo sus condiciones históricas, institucionalizan la sacralización del mercado, del Estado y de la ciencia. La hegemonía de la moderna razón instrumental es evidente. Se generan mediaciones institucionales abstractas que se enfrentan al ser humano concreto, que lo subordinan y lo controlan. Las relaciones de producción, los sistemas jurídicos, los contratos sociales, la epistemología, etc., devienen conformándose en dispositivos independientes de sus creadores, y alcanzan un punto en el cual el ser humano pierde control sobre ellos³⁰⁹. El mundo se subordina a una “*ratio* formal: [pero] esta se resiste a la mezcla con el ser y lo remite, como mera naturaleza, a una región propia, a la que ella misma no estaría sometida”.³¹⁰

El fenómeno ha llegado al límite, pues la subordinación del ser humano a los mecanismos abstracto-autorregulados es elogiada, desde la ideología del sistema vigente –antropología del individualismo liberal– como la institución civilizatoria mejor acabada del ejercicio de la libertad humana. La crítica a lo vigente opera como la crítica al desarrollo de una lógica medio-fin, de autoconservación, que en nombre del progreso infinito, como el gran mito de la razón moderna, se vuelve contra el ser humano mismo. Tal modo de racionalidad, al pretender llenar cada hueco de lo existente tiende a totalizarse.

La lógica instrumental exacerbada desconoce la finitud del ser humano, abstrae la muerte y representa al mundo a través del cálculo exacto, en relaciones de costo-beneficio, de utilidad y ganancia, de acumulación sin fin³¹¹. La razón instrumental es la obcecación de la razón humana, es decir, “la utopía negativa a la que tiende permanentemente toda violencia”³¹². Tecnológicamente se camina bajo la ilusión de crear mecanismos de aplicabilidad perfecta en cada esfera de lo social. Instituciones supra humanas, cuya finalidad apunta hacia metas imposibles para seres finitos. El mundo moderno vive un patológico delirio de infinitud y poder absoluto. La utopía instrumental ha olvidado los precarios cimientos en que sustenta su edificio. Desde los valores del liberalismo la evolución material y espiritual de la comunidad humana es en general un absurdo. La ciencia

³⁰⁸ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, p. 92.

³⁰⁹ Es éste justo el problema que Marx descubre al analizar las relaciones de producción, lo cual denominó fetichismo.

³¹⁰ Horkheimer, 1979, p. 201.

³¹¹ Véase el ensayo “Sobre el concepto de razón” en Horkheimer, 1979, pp. 201-212.

³¹² Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, p. 119.

moderna se centra en combatir la vida. “La mala conciencia social, latente en todo el que participa en la injusticia, y el *odio contra la vida* lograda son tan fuertes que en situaciones críticas se vuelven –como venganza inmanente– directamente contra el propio interés”³¹³. Lejos de fortalecer al ser humano se le degrada. La industria cultural produce seres cada vez más débiles, anémicos, enfermos somáticos y psíquicos. El valor moral se vuelve idéntico al valor de cambio. La utopía instrumental progresa subsumiendo todo proceso de racionalización distinto a ella misma. Su ideal es la unidad, la homogeneidad, la no diferencia, la identidad. Es esta la condición anhelada, el no-lugar que ya se construye y ávidamente se consolida.

La utopía instrumental es la senda viciada que pervierte y provoca a la naturaleza. El objetivo es que el ser humano concreto, histórico y finito, se coloque por encima de ésta. A pesar de tan osada pretensión, la omnipotencia de la naturaleza es, como señala el creador de la *kritische Theorie*, el opuesto de una “lamentable impotencia cuya aceptación es antihumana y antirrational”³¹⁴ en las sociedades actuales. La naturaleza, no obstante, ejercerá su venganza. “La historia de los esfuerzos del hombre por sojuzgar a la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre”.³¹⁵

A nivel histórico, el periodo nazi –como hemos comentado ya– configuró el prototipo distópico³¹⁶ de la modernidad. Desde la llegada al poder del NSDAP (*National Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) en 1933 y hasta el final de la guerra en 1945, el Tercer Reich desarrolló múltiples líneas de investigación en ciencia aplicada. Se buscó que cada proceso, no sólo en la industria militar, sino en la totalidad de sus dinámicas sociales, fuera estratégicamente programado. Una auténtica planificación racionalizada tendiente al *reino de la eficiencia*³¹⁷ (quizá

³¹³ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, p. 276. El subrayado es nuestro.

³¹⁴ Horkheimer, 1974, p. 243.

³¹⁵ Horkheimer, 2002, p. 125. La idea de “venganza” implica que todo proceso de subversión contra la naturaleza terminará volviéndose contra el ser humano mismo quien es también naturaleza. Véase el *Excursus I: Odiseo, o mito o Ilustración*, en Horkheimer, 2006, pp. 97-128. También Horkheimer, 2002, pp. 115-142.

³¹⁶ Fue John Stuart Mill el primero en usar el término distopía (*dystopia*), en un discurso pronunciado en 1868 ante la Cámara de los Comunes en el que denunciaba la política agraria del gobierno irlandés; el filósofo utilitarista señaló: “It is, perhaps, too complimentary to call them Utopians, they ought rather to be called dys-topians, or caco-topians. What is commonly called Utopian is something too good to be practicable; but what they appear to favour is too bad to be practicable”. Cf. “Dystopia”. *Oxford English Dictionary*, 2001. Cacotopía (*Cacotopian*) aparece en la cita como un término sinónimo a distopía (*dystopia*).

³¹⁷ Por *eficiencia* se entiende la relación utilitaria costo-beneficio, es decir, la relación existente entre los recursos utilizados y los objetivos alcanzados. La eficiencia se logra cuando con menos recursos se logra un mismo objetivo, o bien a la inversa, cuando se logra alcanzar un mayor número de objetivos con igual o

sería éste el más adecuado epíteto del Tercer *Reich* como sociedad distópica). Paradójicamente, al finalizar la conflagración, los propios Aliados terminaron por realizar la mayor de las apologías al nazismo. Las potencias de la posguerra, Estados Unidos y la Unión Soviética, principalmente, dan continuidad al paradigma instrumental incorporando sus innovaciones a cada espacio de la cultura (industria militar, ingeniería social, comunicación masiva, etc.). Un ejemplo específico fue la importación de cientos de científicos alemanes a las potencias vencedoras, sobre todo a los Estados Unidos; el caso de Wernher von Braun³¹⁸ es bien conocido, ingeniero aeroespacial nazi, precursor de la cohetaría y los misiles balísticos, quien será clave para el desarrollo de la NASA y la llegada de la misión Apolo 11 a la Luna en 1969.

La utopía instrumental planifica mundos imposibles que –independientemente de la voluntad de sus creadores y más implacables esbirros– quedan empíricamente siempre rebasados, sujetos al devenir de la contingencia radical de la existencia humana. El mito de la modernidad es conservador, pues apela a perfeccionar, *ad infinitum*, las mismas instituciones “salvíficas”, abstractas, desde su idéntica lógica de reproducción. La utopía negativa sirve para justificar el *status quo* y dar movimiento a la autoconservación de un sistema de sutil y, al mismo tiempo, explícita aniquilación humana:

“Podría decirse que la *locura colectiva* que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración a los efectos en apariencia inocuos de la cultura de masas, estaba ya contenida, en germen, en la primitiva objetivación, en la observación calculadora del mundo como presa por parte del primer hombre”.³¹⁹

menor cantidad de recursos. La eficiencia tiene como base la efectiva explotación de los recursos para el logro de fines. *Eficacia* es un concepto que se refiere, en específico, a la capacidad para el logro de objetivos (sin la consideración cuantitativa de los recursos). V. gr., dos proyectos independientes pueden llegar eficazmente (eficacia) a la consecución del mismo objetivo mediante el uso de un menor o mayor número de recursos. En sentido comparativo, sólo el proyecto que utilizó una menor cantidad de recursos sería el que cumplió con la característica de eficiencia. Categorías –eficiencia y eficacia– de absoluta vigencia en los criterios de mercado y administración actual.

³¹⁸ Wernher von Braun desarrolló, durante el régimen nazi, los misiles V-2; para su producción en serie hicieron uso de miles de trabajadores forzados de los campos de exterminio. En la actualidad el V-2 es considerado, por la industria militar, el primer misil moderno y el precursor de los cohetes espaciales. Hacia finales de 1945, bajo la operación Paperclip, planeada por los Estados Unidos para apropiarse de científicos alemanes, Von Braun se entrega con quinientos científicos de su equipo. Los soviéticos pretendían también capturarlo e integrarlo al equipo de Sergéi Koroliov, considerado su equivalente en la URSS. Posteriormente participa en el Programa Mercury desarrollando la balística y cohetaría para orbitar los primeros satélites. Llegará a ser director del Centro Espacial Marshall de la NASA, destacando como el principal diseñador del cohete Saturno V que llevará a los estadounidenses a la Luna. Para una biografía detallada de este visionario personaje véase, por entero, Casado, 2009.

³¹⁹ Horkheimer, 2002, p. 179. El subrayado es nuestro.

Modernamente el término distopía ha designado sociedades negativas ficticias que han sido plasmadas en magistrales obras literarias: Aldous Huxley, con su *Brave new world*, (1932), George Orwell con *Nineteen Eighty Four*, (1949), así como Ray Bradbury con *Fahrenheit 451*, (1953) sobresalen entre las más estudiadas. No obstante, la sociedad del capitalismo tardío, más allá de la ficción, arroja características tendientes a lo distópico. “Se trata de la idea de que, con el siglo XX, el mundo ha entrado en una nueva fase de la época moderna, la que se caracteriza esencialmente por una alteración sustancial del modo en que la reproducción capitalista de la riqueza social afecta el conjunto de la *vida humana*”.³²⁰ La razón instrumental dejada a su libre arbitrio subyuga, controla y mengua progresivamente al ser humano, amenaza con devorar su propia existencia; “la historia real se halla entretejida de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos”³²¹. Al disciplinar a los individuos la ilustración parece haber renunciado a su propia realización:

“Hoy, que la utopía de Bacon³²² de «ser amos de la naturaleza en la práctica» se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo. En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna «la superioridad del hombre». Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas”³²³.

La teoría tradicional ha propiciado una sistemática naturalización de los procesos sociales, desde su epistemología establece como dogma –en su afán conservador– que las cosas son así y no pueden ser de otro modo³²⁴. Por contraparte, desde la teoría crítica las formas míticas instituidas son puestas en cuestión, se trata de negar la negatividad, para afirmar, a través fuerzas sociales emergentes, nuevas formas de organización social. La elaboración de la teoría, como crítica, es para Horkheimer lo que abre el horizonte de una auténtica praxis que pudiera subvertir el orden vigente, junto con Theodor W. Adorno escribe:

“Pero la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsistencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento. No son las condiciones materiales de la realización, la técnica desencadenada en cuanto tal, lo que

³²⁰ Horkheimer, 2006, p. 15. Prólogo de Bolívar Echeverría. El subrayado es nuestro.

³²¹ *Ibid.*, p. 93.

³²² Considerada la primera utopía tecnológica la *New Atlantis* de Francis Bacon fue publicada después de su muerte en 1626; ésta orienta su interés hacia el ideal de la conquista de la naturaleza por el hombre; desde la “Casa Salomón” los magistrados, hombres de ciencia, ejercen el gobierno y desarrollan novedosas mediaciones instrumentales, máquinas voladoras, marinas, agronomía inducida, etc.

³²³ *Ibid.*, p. 95.

³²⁴ Véase Horkheimer, 1974, p. 257, nota 20.

cuestiona dicha realización [...] la culpa la tiene un conjunto social de ofuscación y ceguera. El mítico respeto científico de los pueblos ante lo dado, que sin embargo ellos mismos continuamente producen, termina por convertirse a su vez en el hecho positivo, en el fuerte ante el que incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí en cuanto utopismo y degenera en dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia”.³²⁵

Allende de paradigmas metafísicos contemplativos, la obra de Max Horkheimer está atravesada por el intento de vislumbrar mediaciones epistemológicas, enmarcadas en la dimensión de la contingencia de la historia, como alternativas racionales ante la debacle moderna del predominio de la razón instrumental y la correspondiente injusticia e infelicidad de las víctimas. No es que el mal, en sí mismo, sea idéntico a la razón medio-fin, sino que ésta se ha vuelto hegemónica respecto a las otras formas de racionalidad y las ha subsumido, creando la ilusión unidireccional de que la razón humana es reducible al cálculo y al dominio puro. Si el ser humano, como acontecimiento en la historia –de acuerdo con nuestra interpretación– está condenado a la técnica, pero también al mercado, e incluso al Estado, como ineludibles mediaciones, entonces, habrá de buscar que tales constructos sean regulados bajo el criterio de la máxima de otorgarle dignidad. Es este el rumbo de la utopía liberadora dentro de la historia y no la añoranza por supuestos paraísos perdidos. El devenir se vislumbra traspasando formas de alternancia específica de organización social. El pensamiento crítico habrá de luchar por instituir relaciones institucionales que promuevan la vida del ser humano, su producción, reproducción y desarrollo en comunidad. Nuevas totalidades que, en su paso por la historia, no podrán, sin embargo, eximirse de su natural entropía. Por lo que la teoría crítica habrá de ser la constante racional necesaria en el devenir de los procesos históricos de la humanidad que determine los criterios ético-materiales.

³²⁵ *Ibid.*, p. 94.

En los Estados Unidos el pensamiento teórico ha quedado muy retrasado respecto de la comprobación y acumulación de hechos.

Horkheimer

3.3 Entre el pragmatismo norteamericano y el anhelo de justicia en la teoría crítica.

Instalado en los Estados Unidos –desde 1934 y hasta 1950, poco más de tres lustros, bajo los gobiernos de Roosevelt y Truman– Horkheimer observa, junto con el selecto equipo de investigadores del *Institut für Sozialforschung*³²⁶, un paradigma civilizatorio que actúa, desde sus ideas más profundas y hasta sus prácticas más cotidianas, motivado por un tipo de racionalidad medio-fin que fija sus objetivos en las consecuencias de su acción, siempre en proporción a la utilidad devengada por el acto: el pragmatismo. Por otro lado, a nivel político, la democracia americana no brindaba una alternativa humanamente digna en oposición a las patologías de los sistemas totalitarios europeos o al socialismo estalinista. América parecía ocultar con mayor sutileza los mecanismos de dominación hacia el ser humano y la naturaleza; los hacía más tolerables y hasta imperceptibles, plenamente naturales para una sociedad tendiente a la

³²⁶ Recordemos que a partir de 1934 los miembros del *Institut*: Horkheimer, Marcuse, Fromm, Löwenthal, Pollock, Wittfogel y Adorno se trasladan a los Estados Unidos, específicamente a Nueva York, exiliados por las leyes antisemitas del régimen nacionalsocialista, véase Wiggershaus, 2010, pp. 185 y ss. Hacia 1941 se mudan a Los Ángeles, California, donde permanecerán alrededor de nueva años. Véase Schmidt, 1993, pp. 34 y ss.

homogeneidad³²⁷. La crítica radical, desde el nuevo horizonte geopolítico –en concordancia con la *kritische Theorie* desarrollada desde la primera mitad de la década de los treinta– oponía una forma de racionalidad material y negativa al proceso de racionalidad instrumental administrada por el aparato estatal y el sistema económico yanqui.

El *Estado autoritario (Autoritärer Staat)*, texto escrito por Horkheimer y publicado en California por el *Institut* en 1942 –junto con las *Tesis* sobre filosofía de la historia de Benjamin en el volumen de la *Zeitschrift* titulado *Walter Benjamin zum Gedächtnis*³²⁸– señala que el pretendido estado liberal, económico y político, “ha madurado hasta convertirse en un estado autoritario, es decir, obediente hacia arriba, hacia el capital, e impositivo hacia abajo, hacia la sociedad”³²⁹. Lo que devela que: “El capitalismo de estado es el estado autoritario del presente”³³⁰. La autoconservación del sistema afina progresivamente su lógica y sus mecanismos: “En lugar del capitalismo de estado antisemita, inflexible y agresivo, la gente llega a soñar a duras penas en otro que administre al pueblo por la gracia de las potencias mundiales tradicionales”.³³¹

Pensar la sociedad como mercado lleva a la cosificación del concepto de sociedad. El capitalismo de estado reduce lo social a mercancía a través de la administración de lo político. El sistema de gobierno liberal funciona dirigido desde el dictado del sistema económico y produce una democracia de mercado que se presenta como la mejor manera de pensar lo social³³², garante del crecimiento económico y de las libertades políticas; lo paradójico es que su lógica de funcionamiento adelgaza, limita y restringe las facultades plurales de la razón, lo que tiene por consecuencia delimitar las posibilidades del universo de la teoría así como de la praxis política.

³²⁷ Más tarde Herbert Marcuse nos dará una lección, como ningún otro de los investigadores frankfurtianos, sobre la sociedad de los Estados Unidos y su unidimensionalidad. El texto cuyo título original reza *One-Dimensional Man* fue publicado por vez primera en Boston en 1964. Véase (edición castellana) Marcuse, 1968.

³²⁸ Walter Benjamin se suicida en Portbou, España entre el 26 y el 27 de septiembre de 1940 bajo la angustia de ser tomado preso por paramilitares franquistas y ser deportado a Francia, nación en aquel momento controlada por los nazis. Véase el documental de Mauas, D., *Who killed Walter Benjamin*, España, Países Bajos, Alemania, 2005.

³²⁹ Horkheimer, 2006a, p. 16 (Presentación de Bolívar Echeverría).

³³⁰ *Ibid.*, p. 31.

³³¹ *Ibid.*, p. 80.

³³² Hoy en día, por ejemplo, sucede que la política, aunque cumpla funciones diferentes a las del mercado, funciona sobre la base de prácticas similares. La política como mercado se verifica empíricamente en la competencia de los actuales sistemas democráticos principalmente en periodos de elección. Se actúa sobre la inyección de presupuestos por el poderoso aparato del marketing publicitario a través de los juegos virtuales de los *mass media*. Véase Tapia, 2008.

El efecto de una sociedad en desarrollo crea incluso la idea de la necesaria y legítima autoinmolación como vía hacia la prosperidad generalizada. Ante el *american way of life* o el prometido *welfare state* “la marcha del progreso hace que a las víctimas les parezca que para su bienestar da prácticamente lo mismo la libertad que la falta de libertad”³³³. Pensar la democracia más allá del mercado implica la construcción de lo político en un nuevo estado de liberación que fomente, produzca y extienda lo social en función de la reproducción de la vida de los seres humanos en comunidad, pues en el estado actual “la humanidad está siendo al mismo tiempo cultivada y mutilada en todos los sentidos”³³⁴. Este tipo de reflexiones son continuadas por Horkheimer por varios años, para 1947 sale a la luz su célebre *Eclipse of Reason*³³⁵, versión personal respecto a la *Dialektik der Aufklärung*, que proseguirá el desarrollo de la teoría crítica en función de la irracionalidad e injusticia del orden vigente desde la geopolítica americana.

En los Estados Unidos el paradigma del progreso ilimitado y de acumulación sin fin será justificado y probado por verificación empírica desde los principios filosóficos del pragmatismo –esta es nuestra hipótesis–. Filosofía única gestada en los Estados Unidos en los albores del siglo XX³³⁶. La flamante sociedad yanqui avanzaba bajo premisas epistemológicas claras, cuyos resultados podían ser ya plenamente verificados y cuantificados en el mudo de la posguerra. Superada la crisis de 1929, Estados Unidos se consolidaba como la nación financieramente más acreedora a nivel planetario; los capitales fluían de forma tal que prometían un futuro próspero para cuantiosas generaciones. El pragmatismo, filosofía orientada a la prospección futurista otorga a la moderna sociedad norteamericana sus fundamentos epistemológicos más esenciales, logrando generar una particular síntesis entre pensamiento y acción. Aun cuando esta escuela se funda a partir de teorías filosóficas simples su impacto, a nivel social, será extremadamente complejo³³⁷. De aquí la necesidad de generar un vínculo expreso –que no hemos observado en

³³³ Horkheimer, 2006a, p. 79.

³³⁴ *Ibid.*, p. 49.

³³⁵ Esta obra “recoge sustancialmente una serie de cinco conferencias que Horkheimer impartió en la Columbia University de Nueva York, en los meses de febrero y marzo de 1944, bajo el significativo título de «Sociedad y razón»”. Horkheimer, 2002, p. 11 (Presentación de J. J. Sánchez). *Critica de la razón instrumental* será el segundo título para esta misma obra en su versión alemana *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, pero publicada hasta 1967.

³³⁶ La historia de la filosofía ha visto surgir únicamente dos escuelas filosóficas en el continente americano: el Pragmatismo en los Estados Unidos durante los inicios del siglo XX y la Filosofía de la liberación en América Latina durante la década de los setenta. Reconocidas a nivel mundial, desde estas latitudes, no ha habido otras.

³³⁷ Me refiero al pragmatismo de la primera época y no al movimiento que actualmente se denomina neopragmatismo con pensadores como Richard Rorty y Hilary Putnam, entre otros.

otros textos— entre el pragmatismo y la crítica de Horkheimer a la razón moderna desde el exilio en la sociedad norteamericana, pensamos que existe aquí una línea de investigación interesante que proponemos comenzar explorar.

Hacia 1901 William James, filósofo norteamericano nacido en Nueva York, pretendió probar la existencia de una filosofía original de su país³³⁸. Los orígenes del pragmatismo podemos encontrarlos en 1867 con los primeros trabajos de Charles Peirce quien es considerado su fundador³³⁹. William James, George Mead y John Dewey serán sus continuadores y máximos representantes³⁴⁰. El pragmatismo funciona como un método de análisis del significado de las proposiciones a partir de sus consecuencias prácticas³⁴¹. Peirce explica que tomó el término pragmático de Kant para designar consecuencias empíricas³⁴² con la finalidad tratar de interpretar cada componente a partir del cálculo de sus efectos. El pragmatismo supone una renovación del empirismo en el siglo XX; su epistemología se levanta como un tipo de saber siempre basado en la experiencia y la mediación intersubjetiva. A primera vista el pragmatismo de Peirce pareciera seguir a Kant en el postulado de la “cosa en sí” o *noumenon*. El ser humano es incapaz de conocer la esencia íntima de las cosas. No obstante, Peirce, desde su etapa más temprana, se opone decididamente a la incognoscibilidad de la “cosa en sí”. Mientras que Kant ha dejado espacio al ámbito de lo metafísico al afirmar que la “cosa en sí” es incognoscible, como elemento impenetrable para la razón humana, Peirce opina, en cambio, que es cognoscible parcialmente en

³³⁸ Véase James., 1982: *The varieties of religious experience*. En esta obra James recoge las conferencias de Gifford, en donde entre 1901 y 1902 intentó demostrar ante filósofos europeos la existencia, por vez primera, de una filosofía auténtica de los Estados Unidos.

³³⁹ El pragmatismo marcó sus inicios tan sólo dos años después de terminada la Guerra de Secesión Estadounidense (1861-1865), es decir, desde los orígenes mismos de la unidad de Estados Unidos, la del Norte industrial y la del Sur esclavista.

³⁴⁰ El desarrollo de esta escuela abarca aproximadamente un siglo, desde los escritos tempranos de Peirce hasta la muerte de Dewey en 1952, época en la que la influencia del pragmatismo fue contundente y definitiva en la configuración del modelo hegemónico de la sociedad americana. Debido a las vicisitudes de la Segunda Guerra Mundial —como hemos ya indicado— una buena cantidad de filósofos europeos se instalan en los Estados Unidos, desde los miembros de la Escuela de Frankfurt con su particular crítica material y negativa, hasta algunos miembros del Círculo de Viena: Moritz Schlick, Otto Neurath, Friedrich Waismann y Rudolf Carnap, entre otros, quienes impulsaron la filosofía analítica, descartando como no riguroso al pragmatismo. Posteriormente será Quine quien volverá su mirada a esta particular filosofía y la convertirá en un movimiento académico respetable. Véase Dussel, 1998, pp. 237-238.

³⁴¹ Aún cuando existen múltiples diferencias entre el pragmatismo de corte realista-escotista de Peirce, el pragmatismo más bien nominalista de James y el instrumentalista de Dewey, sin embargo, de acuerdo con nuestra lectura, mantienen rasgos comunes que son estructurales.

³⁴² *Ibid.*, p. 190. Según la clásica distinción kantiana entre lo práctico y lo pragmático.

cada acto cognitivo, y plenamente a largo plazo, es decir que para Peirce lo desconocido no se identifica con lo incognoscible:

“La ignorancia y el error sólo pueden concebirse como correlativos al conocimiento verdadero y a la verdad, que posteriormente pasan a pertenecer a la naturaleza de los conocimientos. Ante cualquier conocimiento hay una realidad desconocida pero *cognoscible* [...] En pocas palabras, metafísicamente la cognoscibilidad (en su sentido más amplio) y el ser son difícilmente lo mismo, pero son términos sinónimos”.³⁴³

En términos epistemológico el pragmatismo busca desprenderse de las primeras causas, categorías, principios, sustancias. Se fija en los efectos, en las consecuencias, en los resultados prácticos que transmiten las ideas y creencias. “El método pragmático trata de interpretar cada noción, trazando sus respectivas consecuencias prácticas”³⁴⁴. La realidad empírica y su signo son el referente:

“Dado que el significado de una palabra es la concepción que ella transmite, lo absolutamente incognoscible no tiene significado porque no tiene ninguna concepción correspondiente. Por lo tanto es una palabra sin significado; y por consecuencia lo que se quiera significar por cualquier término como lo real es cognoscible en cierto grado”.³⁴⁵

En ambas citas podemos observar al menos lo siguiente: Contra Kant, Peirce señala que toda realidad desconocida es cognoscible. La razón se libera y toma como referente la realidad empírica. La comprensión es progresiva y la experiencia acumulable, cada acto cognitivo aumenta nuestro acercamiento a la verdad. A largo plazo, mediados por los procesos de cognición habremos de identificar realidad-ser-verdad. La realidad es parcialmente conocida, lo que aumenta indefinidamente por los procesos dinámicos de investigación que captan, a su vez, en grado creciente la verdad. Así, pues, el paradigma del progreso sin fin ha quedado filosóficamente justificado.

Desde nuestra lectura es éste el fundamento más radical del pragmatismo. Partiendo de la epistemología se diseña una razón tecnológica omniabarcadora que, progresivamente, en un tiempo de aplicación suficiente llegará a producir una verdad, medible y cuantificable, en función del criterio de máxima utilidad. Instalados en una nueva geopolítica, el mito del progreso sin restricción se ha echado a andar, la sociedad americana ha sido fiel a su teoría y cuidadosamente

³⁴³ Peirce, C. S., *Collected Papers*, T. 5. p. 257. *Apud*. Dussel, E. *Ética de la liberación...*p. 240

³⁴⁴ James, 1985, p. 53

³⁴⁵ *Ibid.*, 310.

la ha encarnado³⁴⁶. Observemos, pues, que desde la teoría del conocimiento se funda un tipo de racionalidad cuyo *telos*, aun cuando *in the long run*, implica una lógica evolutiva que libera los límites del conocimiento para avanzar a través de una senda inductiva hacia la verdad. La función de la racionalidad humana es hacer cognoscible lo incognoscible desde el criterio empirista de significado. Superado el *noumenon* la razón se emancipa, en un engañoso afán secularista, de consideraciones metafísicas y fija su mirada en el futuro, hacia el cálculo de consecuencias y la obtención de resultados. No obstante, la razón pragmática instrumentalizada al no reconocer su dimensión temporal, histórica y contingente retorna claramente a la metafísica, pues se piensa imperecedera, siempre autorregulable, separada de la finitud humana, capaz de arrogarse y superar sus propias contradicciones.

Sobre el tema de la verdad James es categórico al señalar que: “La verdad depende de las consecuencias prácticas que se derivan de la teoría”³⁴⁷. Pensamiento que se formula desde un marco referencial de absoluta *empeiria* presuponiendo una continuidad experiencial siempre dinámica. Obsérvese, sin embargo, que hacer depender a la verdad de sus consecuencias prácticas es una fórmula tan ambigua que permite justificar consecuencias positivas y negativas, válidas e inválidas, legítimas e ilegítimas, justas e injustas, es decir, sujetas a juicios por entero subjetivos, pues, ¿quién califica y desde dónde se establecen los criterios de utilidad y beneficio? O, incluso, ¿en quiénes se refleja efectivamente el bien que se pretende? Aun cuando James nunca señaló que las acciones prácticas pudiesen ser morales o inmorales su premisa principal funciona desde al ámbito de toda acción que reporte utilidad y beneficio. La ética tiende a aniquilarse. Se establece así una relación directa entre el pensamiento y la acción. El pensamiento sólo adquiere significado verdadero desde las acciones que produce y la utilidad que genera, por ello: “La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno también por razones evidentes y definidas”³⁴⁸. Existe una clara identificación entre los conceptos verdad y bondad, reflejados, a su vez, en “razones evidentes y definidas”, es decir, en hechos. Sin embargo, James no se refiere a un *factum* neutral, el hecho se mide desde la eficiencia, desde lo que produce

³⁴⁶ Haciendo memoria histórica recordemos que en 1898 Estados Unidos comienza su expansión imperial en Puerto Rico, Cuba y Filipinas. La joven nación, instalada en plena modernidad, progresivamente se convertirá en la mayor potencia hegemónica del planeta.

³⁴⁷ James, 1980, p. XIII.

³⁴⁸ James, W., *Pragmatismo*, p. 72

utilidad. Es evidente que el pragmatismo se identifica con el utilitarismo inglés³⁴⁹, ambos funcionan desde el criterio de utilidad. Su diferencia radica en que mientras el utilitarismo identifica lo bueno con lo útil (bondad=utilidad), el pragmatismo, llevado a sus últimas consecuencias, propone identificar lo verdadero con lo útil (verdad=utilidad). Valga precisar que para el pragmatismo la verdad no es un concepto *a priori*, muy por el contrario, la verdad acontece por mediación experimental, es un proceso constructivo de ordenación de hechos, cada nuevo *factum* requiere una nueva actualización explicativa. En su desarrollo evolutivo, la construcción de la verdad depende de mediaciones técnicas, a mayor optimización mayor aproximación a la verdad. El pragmatismo rechaza la teoría de la verdad como correspondencia. Según la máxima tomista: “*Veritas est adaequatio intellectus et rei*”. La razón moderna, no obstante, ha producido una auténtica inversión. Ahora, la cosa ha de adecuarse al pensamiento y no el pensamiento a la cosa: *veritas est adaequatio rei intellectus*. Quizá sea esta fórmula la máxima expresión de la petulante racionalización humana contra la naturaleza.

Esta construcción epistemológica constituye el fundamento del *American Way of Life*. La nación americana se ha reconocido a sí misma como sinónimo de progreso, su voluntad optimista, su ego instrumental, se sustentan en el desarrollo técnico-científico positivo; su idea de verdad busca representarse en todos los órdenes, y verificar su significado, empíricamente, en el despliegue del *Welfare State* y su poderosa superestructura. Quizá, sin intención, William James toma el papel histórico de un auténtico intelectual orgánico –en el sentido de Gramsci–, pues, como teórico de la *pragma*, otorga a la sociedad americana la síntesis entre pensamiento y acción.

Por otro lado, John Dewey es el último de los pragmatistas de la primera época³⁵⁰. En su intento por distinguirse de sus antecesores decide no llamar a su filosofía pragmatismo, sino, más radicalmente, instrumentalismo. Siguiendo a sus antecesores afirma que la validez de toda teoría ha de ser determinada mediante un examen empírico de las consecuencias que se siguen de su utilización. Dewey fue testigo del acelerado proceso de industrialización y del crecimiento exponencial que experimentó Estados Unidos a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo

³⁴⁹ Hacia 1863 John Stuart Mill propone el utilitarismo en Inglaterra. Véase su obra clásica *El utilitarismo*. Su formulación supone cierta integración de ideas que pertenecen al empirismo, al evolucionismo, al positivismo y al protestantismo. El utilitarismo representa la expresión filosófica de la revolución industrial y su ímpetu de desarrollo científico y económico, así como la transformación de la moral capitalista. Estos mismos elementos serán subsumidos por el pragmatismo, aunque actualizados y reformulados desde la coyuntura de la moderna nación norteamericana.

³⁵⁰ Nace en 1859 en Burlington y muere en 1952 en Nueva York. Hacia 1894 fundó la llamada Escuela de Chicago cuya premisa principal señalaba que la verdad de las ideas equivale a su capacidad de acción.

XX, por ello, como acérrimo defensor de la idea de progreso “[...] relaciona el crecimiento de la democracia con el desarrollo del método experimental, con las ideas evolucionistas en las ciencias biológicas y con la reorganización industrial”³⁵¹. Como teórico Dewey se instala en el campo pedagógico y forma parte de una tradición educativa renovadora cuya pretensión fue modernizar las instituciones educativas de su país. La escuela se concibe como reconstructora permanente del orden social. La educación para la vida práctica debe conducir a los individuos hacia la adquisición de habilidades y destrezas para bastarse a sí mismos en el ámbito de la acción, y “descubrir cómo hacer cosas con la máxima posibilidad de éxito”.³⁵²

En la educación instrumental toda idea debe vincularse con sus consecuencias prácticas, y evaluarse a la luz de un esquema general de valores en función de responder con eficiencia a los problemas cotidianos que la sociedad plantea³⁵³, por ejemplo en relación al progreso técnico y “la aplicación de la ciencia a la vida industrial para obtener nuevas invenciones y tecnologías para la producción y distribución de bienes”³⁵⁴. Finalmente obsérvese el criterio productivista que se aplica a la educación. Ahora la práctica económica es el referente, se trata de optimizar los procesos hacia la búsqueda de la mayor utilidad al menor costo, pues, “lo que le interesa al fabricante es la mejora de sus prácticas en la fábrica con el fin de que sus operaciones den un producto cada vez mayor, en relación con la cantidad de trabajo y los materiales empleados”³⁵⁵. Sin duda, los programas de educación productivista en la sociedad norteamericana tuvieron por consecuencia la formulación y aplicación sistemática del fordismo³⁵⁶ y del taylorismo³⁵⁷ como

³⁵¹ Dewey, 1995, p. 11.

³⁵² Dewey, 1976, p. 34. Esto, al presente, nos ha llevado al discurso de desarrollo de competencias en la educación (conocimientos, habilidades y actitudes para la resolución de problemas); organismos como la OCDE las consideran políticas públicas.

³⁵³ Véase, *ibid.*, p. 23

³⁵⁴ *ibid.*, p. 90

³⁵⁵ *ibid.*, p. 32

³⁵⁶ Comienza con la producción en serie del primer automóvil Ford (Henry Ford) en 1908. El fordismo es un modelo orientado a la acción que supone una combinación de cadenas de montaje, maquinaria especializada y un considerable número de trabajadores en la planta con salarios competitivos. Este modo de producción significó el paradigma triunfante del capitalismo industrial avanzado, el *american way*. Se extendió buena parte del siglo XX, hasta la década de los setenta, después de ser sustituido por la eficiencia del oriental Toyotismo con su *just in time*. Más allá de los paradigmas abstractos del taylorismo, el fordismo conduce a la praxis, pues al producir un producto en masa genera su propio mercado (consumo de masas). Nuevo imperativo de la acción empresarial. Para 1927 el famoso Ford modelo-T había llegado a una producción de cerca de quince millones de unidades, logrando un precio único y revolucionario en el mercado en comparación con sus competidores. Véase Coriat, 1993.

filosofías de la productividad empresarial –nueva fase del capitalismo– en la poderosa industria norteamericana y el planeta entero.

Según observamos desde la lógica del pragmatismo un pensamiento será verdadero en función del criterio de utilidad. Lo útil en función de la vida de algún grupo o comunidad. Pero, de qué clase de vida se trata. Inicialmente su concepto de vida tiene como referente inmediato e inevitable a su propio sistema social. Si se habla de comunidad se entiende pues una colectividad restringida (local) desde sus propios principios epistemológicos y de producción social. De tal modo que si una comunidad no transita bajo los presupuestos del binomio acción-utilidad (producción) estará fácticamente excluida. Si el concepto de vida no se traduce en resultados útiles, entonces, su concepto carece de significado, se aleja de la verdad y el hecho empírico se torna falso.³⁵⁸ Pareciera entonces que se habla de “vida” desde el horizonte de un cierto vitalismo biologicista que entiende su concepto a partir de categorías cerradas, es decir, desde el criterio empírico de consecuencias a partir de parámetros de utilidad cuantificable. El mecanismo pragmatista tiende a asegurar la conservación de la vida del sistema (económico, social, político, científico, cultural) más que la vida de los seres humanos en sentido de comunidad a nivel universal. De acuerdo al ethos de la sociedad norteamericana se rinde culto al futuro pero ya jamás a los antepasados. La memoria no genera utilidad es pasado no redituable. El pragmatismo representa, frente a la tradición de la teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt, una filosofía contra la memoria.

Llegamos, pues, al punto en que podemos vislumbrar que la crítica efectuada por Horkheimer se ramifica cuando menos en tres vectores. La *razón instrumental* –que no se identifica sólo con lo tecnológico– estructura a la sociedad moderna en un esquema tripartita: 1) el mercado (lo económico), 2) el estado (lo político) y 3) la ciencia aplicada (la técnica). “El espíritu de especialización persigue, en el mundo de los negocios, sólo la ganancia; en el terreno militar, sólo el poder, y, en la ciencia, nada más que el éxito en una disciplina determinada. Si este espíritu no es controlado, provoca un estado anárquico en la sociedad”³⁵⁹. Cada uno de estos

³⁵⁷ El término hace referencia a Frederick Taylor quien teorizó sobre la organización del trabajo y las diversas tareas en el proceso de producción con la finalidad de incrementar la productividad en función del control del tiempo del obrero en el proceso.

³⁵⁸ Pienso que este ideológico argumento apunta a prácticas de eugenesia, tal como pasó en Virginia, Estados Unidos, en 1927. La ley permitía esterilizar a los no aptos hacia el futuro productivo. Como todos sabemos en Alemania leyes similares se aprobaron seis años después, es decir, en 1933.

³⁵⁹ Horkheimer, 1974, p. 284, del ensayo “La función social de la filosofía”, (1940).

ámbitos –el mercado, el estado y la ciencia– han sido progresivamente apresados por la lógica medio-fin de autoconservación del sistema que avasalla al ser humano y a la naturaleza generando la paradoja de un irracional retroceso civilizatorio. En tal sentido, la filosofía crítica tiene una insoslayable función social en la praxis cotidiana; a contrapelo de la historia –usando una clásica expresión de Benjamin– Horkheimer escribe:

“La verdadera función social de la filosofía está en la *crítica de lo existente*. Ésta no consiste en el afán superficial de crítica de determinadas ideas y situaciones, como si el filósofo fuera un cómico estrafalario. Tampoco significa que el filósofo denuncie éste o aquel hecho aisladamente y recomiende remedios. *El genuino objetivo de su crítica es impedir que los hombres se pierdan en aquellas ideas y comportamientos que les induce la sociedad en su actual configuración*”.³⁶⁰

La injusticia en la vida cotidiana de los seres humanos –como hemos insistido desde nuestro primer capítulo– es el gran tema en obra de Horkheimer³⁶¹. Las necesidades materiales primarias no satisfechas marcan, en primera instancia, la violencia del sistema instrumentalizado. Desde la filosofía crítica la *verdad* racional se identifica con la dignidad humana. Históricamente, los grandes pensamientos filosóficos han “aplicado una concepción dialéctica a los *problemas concretos de la vida*”³⁶², las grandes teorías “apuntan siempre a la *organización racional de las sociedades humanas*”³⁶³, no es posible pensar “como creían Antístenes y los cínicos, que la razón puede lograr un desarrollo superior estable en hombres que llevan una vida de perros, ni que la sabiduría pueda marchar de la mano de la miseria”³⁶⁴. Ante la ficticia autorregulación del sistema y la tendencia homogenizadora de la historia:

“La filosofía insiste en que las acciones y los fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptadas como hábito y practicadas sin crítica. El *impulso de la filosofía* se dirige contra la mera tradición y la *resignación de las cuestiones decisivas de la existencia*; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos”.³⁶⁵

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 282. El subrayado es nuestro.

³⁶¹ Sobre este particular véase la valiosa lectura de Enrique Dussel en su conocida *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998), de la cual hemos tomado todo nuestro argumento, pp. 326-342. Véase también el excelente aporte de J. J. Sánchez en la Presentación a la *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer, especialmente las páginas 16 a 21.

³⁶² Horkheimer, 1974, p. 284.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 284-285.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 276. El subrayado es nuestro.

La crítica, siguiendo la herencia clásica del filósofo de Königsberg, implica *poner límites*, no sólo al conocimiento, sino a la lógica omnipresente de la modernidad, no liberándola a la “ciega necesidad”, a la *hybris*, a la “ciega marcha de la naturaleza”, sino poniéndole diques –como señala Maquiavelo ante la fortuna– que marquen la dirección y los criterios racionales para asegurar la dignidad de la existencia comunitaria del ser humano. La posibilidad para que el mundo humano sobreviva, no sólo en sentido ecológico, sino también respecto al tejido social, implica traspasar la lógica del capital y su “razón subjetiva”³⁶⁶, su “razón formal”³⁶⁷, parcial e ilegítima, que prolonga el proceso de entropía multifactorial a nivel planetario. La teoría crítica cuidó, en todo momento, no caer en una actitud cínica, al aceptar que la realidad es naturalmente así y que no puede hacerse nada al respecto. En la filosofía crítica de Horkheimer existe *per se* el contenido inmanente de una praxis de liberación.³⁶⁸

En conclusión, es evidente que el pensamiento crítico tiene a cuesta una imperiosa tarea, donde su constante práctica, en diversos ámbitos, acaso posibilite vislumbrar horizontes de comprensión más amplios que permitan modificar la debacle cotidiana para servir al desarrollo progresivo de la vida humana en comunidad. Si “la filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo”³⁶⁹, entonces, el mundo se configura como una potencialidad inacabada, ambigua e imprecisa, cuyo resultado futuro se niega a ser determinado categóricamente. La creación de un nuevo orden humano es una tarea imperecedera, dialéctica, que sólo puede avanzar a través de contradicciones, y que estas, por su agudeza, exigen siempre nuevos cambios, que durante un amplio periodo histórico pueden significar –permítasenos la expresión– pequeñas revoluciones dentro de una gran revolución. Es por ello que, contra los absolutos, podemos afirmar que no hay transformación como acto total o definitivo. No existe suceso humano, político o social, que marque el fin de la historia como el triunfante ingreso a un *topos sin macula*. Sin embargo, el anhelo de justicia permanece, reclamando que la filosofía no debe ser un asunto meramente teórico, sino práctico. La ilustración aspira a su realización, Horkheimer *dixit*:

³⁶⁶ La “razón subjetiva” se opone según la propuesta de Horkheimer a una “razón objetiva”, universal, material, humana, crítica. Véase Horkheimer, 2002, capítulo uno.

³⁶⁷ Horkheimer, 1979, p. 201.

³⁶⁸ Véase lo que comentamos en el apartado 2.1 y 2.2 de esta investigación.

³⁶⁹ Horkheimer, 1974, p. 285. Del ensayo “La función social de la filosofía” (1940)

“La dialéctica no es para nosotros un juego de cuyo final estuviéramos seguros. La dialéctica es algo serio. Si la contradicción no es reconciliada, sabemos que todo el esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil”.³⁷⁰

CONCLUSIONES

Lo enunciado en este trabajo afirma la importancia de Max Horkheimer como filósofo y la vigencia de su teoría crítica en pleno siglo XXI. A lo largo de tres capítulos logramos una definida aproximación en torno a la vida y obra del autor que consiguiera aglutinar, por casi tres décadas, a un selecto grupo de investigadores que a futuro marcarían la evolución epistemológica de la filosofía y las ciencias sociales a través de un particular modo de realizar teoría social, lo que posibilitaría una razonada crítica al modelo civilizatorio de occidente. No es posible hablar del *Institut für Sozialforschung*, ni de su órgano informativo, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, o de lo que hasta hoy es conocido popularmente como la primera Escuela de Frankfurt sin considerar el valioso trabajo que como teórico, e incluso como administrador, nos legara el fundador de la *kritische Theorie*.

Según observamos, desde su juventud, Horkheimer se propuso una forma de existencia dirigida al conocimiento de la sociedad. Excepcionalmente, su propia condición burguesa le permitió una experiencia dialéctica de la discordante realidad social, así como la toma de consciencia sobre la injusticia del sistema económico. Contrastó la felicidad de su propia cuna con la negatividad sufrida por la clase trabajadora, verificando que la conservación y el funcionamiento del sistema social dependen de la sangre sacrificial de incontables víctimas. La responsabilidad del intelectual se coloca en el centro de la discusión.

³⁷⁰ Horkheimer, 2000a, p. 224 y 225.

Encontramos que para Horkheimer el punto de partida de la crítica se origina en la experiencia más brutalmente cotidiana del dolor y la infelicidad humana. Y la aparente normalidad de un sistema social que justifica su estado como natural a través de mecanismos autónomos de regulación y autoconservación que determinan la dinámica del orden vigente. Para la filosofía crítica el problema es sustancialmente antropológico y, por ello, ético. El ser humano explotado, marginado y humillado entendido como sujeto de necesidades es el fundamento y la finalidad del pensamiento crítico. Horkheimer insiste, desde su más temprana juventud, y en lo posterior, una y otra vez, casi de forma obsesiva, en el tema del sufrimiento de la humanidad –la ontología pesimista de Schopenhauer es trasladada al horizonte de la existencia social en vínculo con la tradición de la crítica de la economía política de Marx–; este principio material expresado vía negativa sobresale como el más esencial de la *kritische Theorie*.

Lo material, no obstante, implica un término habitualmente polisémico que puede cualificarse de diversos modos, por ejemplo, a la manera del materialismo histórico economicista estándar (v. gr. estalinista), e incluso, en la forma de un biologicismo vitalista (por ejemplo nazi), entre otros. Para la *kritische Theorie* lo *material*, en cambio, toma un matiz de especial *contenido (Inhalt)* que eleva el término a grado de categoría filosófica, lo que permite realizar importantes precisiones al discurso crítico. Conforme a nuestras lecturas descubrimos la necesidad de hacer explícitos dos niveles semánticos:

- a) Lo «material» como elemento vital del ser humano: lo corporal viviente (*sôma*). Horizonte antropológico que para Horkheimer proviene, principalmente, de la tradición del monismo semita y de las reflexiones económico-filosóficas de Marx, a lo que pudiéramos añadir el psicoanálisis de Freud. Esta comprensión afirma la unidad corporal, psíquica y somática, del ser humano viviente. Lo se opone al acrítico dualismo antropológico de la tradición griega platónica y moderna cartesiana que cínicamente desprecia al cuerpo sustituyéndolo por un sujeto abstracto descorporalizado. De aquí que Horkheimer comience la crítica a la modernidad –en 1937 en su ensayo *Traditionelle und kritische Theorie*, siete años antes de la publicación de la *Dialektik der Aufklärung*– a partir de la tradición fundada con Descartes en el *Discours de la méthode* por su visión dualista, su racionalismo matemático y su mecanicismo ahistórico metafísico.
- b) Lo «material» como el despliegue humano en la historia. Más allá de concepciones abstractas, la naturaleza del universo antropológico, afirma Horkheimer, es

necesariamente un producto derivado de sus necesidades materiales en el marco de su contexto histórico. El conocimiento efectivo de lo real, motivado por el interés práctico de su transformación queda demarcado, siempre y necesariamente, dentro de un horizonte que tome como referencia el momento histórico de su desarrollo.

La filosofía materialista integra, desde sus dos niveles de significado, un interés práctico, que se entiende como la función perentoria de la teoría por modificar la situación de irracionalidad social del sistema vigente en la esperanza de que ese orden terreno pudiera no ser el único real. Allende al suceso contemplativo, la teoría permea el campo social con intencionalidad actuante en el acontecer adviniente de la historia que, sin embargo, no ha dejado de ser nunca una sucesión dialéctica hacia la conquista de diversos logros.

El materialismo comprende que la aspiración de los seres humanos a la felicidad es un hecho natural, lógicamente axiomático, que debe reconocerse sin necesidad de justificación. Aun cuando Horkheimer nunca nos aclara que entiende por felicidad es seguro que su realización supone superar la infelicidad negativa que se muestra, como agudo testimonio social, en el dolor que el ser humano recoge en su corporalidad viviente.

El criterio ético y cognoscitivo del pensamiento crítico conduce a la teoría a apartarse de las ilusiones utopistas de una metafísica idealista en la que se sustrae todo tipo de esperanza terrena para prometer una recompensa individual en la eternidad. Este tipo de horizontes categoriales son epistemológicamente insuficientes, pues carecen de mediaciones, y de sustentabilidad científica al operar fuera de la historia en una dimensión abstracta y mítica que deja de someterse a la contingencia del devenir de lo humano. No se trata, pues, sólo de transformar la conciencia del individuo sino de modificar la irracionalidad de la estructura social.

Según se observó, la expresión teoría crítica aparece por vez primera publicada en el famoso ensayo *Traditionelle und kritische Theorie* en 1937. Entre sus presupuestos destacan los siguientes:

- Existe un entrelazamiento insoslayable entre la creación teórica y el proceso social, lo que rechaza cualquier ilusión que proyecte que la teoría es independiente del universo histórico humano.
- La teoría crítica manifiesta su disenso a partir de la interpretación tradicional respecto a la forma en que se produce el conocimiento y los fines que se persiguen.

- Lo positivo, interpretado como el estado natural de la totalidad es puesto en cuestión desde la negatividad que se expresa como lo no natural de la vida social: la miseria presente.
- La teoría crítica interpela al intelectual respecto a su necesaria articulación con el marginado social, en función de efectuar, primero, una crítica analítica y explicativa respecto al sistema de dominación, para, posteriormente, buscar vincularse en la praxis social hacia la transformación racional del orden vigente.
- La *kritische Theorie* reacciona contra las “ilusiones armonizantes del liberalismo” y su sistema de valores como el concepto de “egoísmo sagrado”.
- El objetivo de la crítica implica “la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones”.
- El sistema social futuro se realizará dentro de la historia, con las instituciones necesarias como mediaciones sociales.
- La realización de las posibilidades de la superación del mal social depende de las luchas históricas, son éstas y sólo éstas sus posibles mediaciones.

Aunque en este periodo Horkheimer sospechó sobre la necesidad de conducirse hacia el campo de la praxis política nunca explicó el cómo. A la postre, bajo el extremo de los regímenes totalitarios europeos, y aun de la democracia liberal norteamericana, sucederá que la crítica a la modernidad efectuada en la *Dialéctica de la Ilustración* sugerirá la imposibilidad de que el trabajo en el plano político escape a la totalidad de la razón instrumental impostada por la lógica del mercado.

Si previo al régimen nazi Horkheimer había denunciado el sufrimiento de la clase obrera, durante el tercer *Reich* el problema se extiende a la humanidad en su conjunto. En este periodo, el trabajo del *Institut*, ya en el exilio, se concentró en una profunda crítica a la razón occidental. El motor de la historia se dibujó ya no sólo desde el conflicto de clases, sino desde el enfrentamiento originario hombre-naturaleza. La crítica del primer proyecto de Horkheimer muestra su continuidad al retomar en la *Dialéctica de la ilustración* el tema de la “teoría tradicional” que demostró, durante este complejo periodo, su exacerbación más perentoria. La “teoría tradicional”, razón formal, calculadora, cuantitativa, positiva, instrumental, medio-fin, se escinde de la subjetividad humana y se vuelve un aparato autónomo, fetichizado, mítico. Lejos del

irracionalismo simplista por el que los frankfurtianos (Horkheimer y Adorno) han sido acusados, en su trabajo filosófico se distinguen claramente dos formas de racionalidad: 1) La hegemónica instrumental, razón subjetiva –como más tarde la llamará Horkheimer– que mutila a la humanidad en su conjunto. Y 2) La no-hegemónica, razón objetiva, que incorpora necesariamente lo no cuantificable de un discurso ético material liberador.

Para la *kritische Theorie* la filosofía aparece como el método para pensar la realidad, no se confunde el método con su objeto. El referente es siempre material, pues el ser no es un supuesto, sino una evidencia que no requiere de fundamentación metafísica. El pensamiento crítico (razón crítica) integra todo aquello que no se mide por los cánones cuantitativos de la teoría tradicional (razón instrumental): el amor, la compasión, la solidaridad, la felicidad, el placer, la imaginación, etc. (elementos que implican la redención del ser humano). Ante este infortunado devenir, la filosofía ha de hacerse historia para cumplir su sentido y reconciliar el derecho pendiente a la felicidad de sus víctimas. El criterio material de valoración ética es la constante de la teoría crítica. Es por ello que la Ilustración puede ilustrarse a sí misma, incluso a través de sus propias contradicciones. Se trata de liberarla de su concepto negativo preparando un concepto positivo de razón.

Horkheimer distingue un escenario que nos conduce a una dialéctica que tensiona la historia en el devenir de dos proyectos opuestos y en permanente conflicto: la utopía liberadora y la utopía instrumental. Esta última representada por el paradigma moderno del progreso sin fin, auténtico mito que se incorpora a la civilización occidental con apariencia de secularización racional. La lógica instrumental exacerbada desconoce la finitud del ser humano, abstrae la muerte y representa al mundo a través del cálculo exacto, en relaciones de costo-beneficio, de utilidad y ganancia, de acumulación sin fin. Tecnológicamente se camina bajo la ilusión de crear mecanismos de aplicabilidad perfecta en cada esfera de lo social. El mundo moderno vive un patológico delirio de infinitud y poder absoluto. La ciencia moderna, convertida en una especie de teoría de la técnica, se centra en combatir la vida. La utopía instrumental, o mejor aun distopía, progresa subsumiendo todo proceso de racionalización distinto a ella misma. Su ideal es la unidad, la homogeneidad, la no diferencia, la identidad. Es esta la condición anhelada, el no-lugar que ya se construye y ávidamente se consolida.

Por otro lado, la experiencia del exilio demostró que, en los Estados Unidos, los mecanismos de dominación (económicos, políticos, sociales y culturales) hacia el hombre y la naturaleza

operaban con mayor sutileza; parecían más tolerables y hasta imperceptibles, plenamente naturales para una sociedad tendiente a la homogeneidad. La *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer publicada en su versión inglesa en 1947 dio cuenta de este fenómeno. Lo que vinculamos –como propuesta propia– con los principios filosóficos del pragmatismo, encontrando que esta filosofía, única gestada en los Estados Unidos, otorgó a la moderna sociedad norteamericana sus fundamentos epistemológicos más esenciales al generar una eficiente síntesis entre pensamiento y acción.

Concluimos finalmente que el mal en sí mismo no es idéntico a la razón instrumental medio-fin. El problema es que ésta se ha vuelto hegemónica respecto a las otras formas de racionalidad y las ha asimilado, creando la ilusión unidimensional de que la razón humana es reductible al cálculo y al dominio puro. Afirmamos, pues, que la crítica de Horkheimer se ramifica cuando menos en tres vectores. La razón instrumental afecta a la sociedad moderna desde: 1) la ciencia, 2) la economía y 3) la política como campos determinados por los criterios de la racionalidad hegemónica.

Si como sujetos de necesidades estamos condenados a la técnica, al mercado y al estado, en el sentido de ineludibles mediaciones, entonces, habremos de buscar que tales constructos sean regulados bajo el criterio de la máxima de otorgar dignidad al ser humano. Es este el rumbo de la utopía liberadora dentro de la historia y no la añoranza por supuestos paraísos perdidos. El devenir se vislumbra traspasando formas de alternancia específica de organización social. El pensamiento crítico habrá de luchar por instituir relaciones institucionales que promuevan la vida del ser humano, su producción, reproducción y desarrollo en comunidad. Nuevas totalidades que, en su paso por la historia, no podrán, sin embargo, eximirse de la exterioridad de su natural entropía. Por lo que la teoría crítica habrá de ser la constante racional necesaria en el devenir de los procesos históricos de la humanidad que determine los criterios ético-materiales.

Finalizamos con una curiosa cita escrita por Theodor Adorno a Horkheimer en 1965, en su *Offenen Brief*, con motivo de su cumpleaños número 70:

“No sólo conocías la dureza de la vida, sino también su complejidad. A pesar de esto, y aun sin capitular, quien había descubierto la maquinaria hasta lo más profundo, y deseaba cambiarla, estaba decidido a afirmarse y era capaz de ello. Escudriñar críticamente hasta

sus fundamentos el principio de autoconservación, y arrancar todavía a esta comprensión la propia autoconservación: esta paradoja se presentaba en ti en persona”.³⁷¹

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th., 1973: *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires.

Adorno, Th., 1975: *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.

Adorno, Th., 2005: *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid.

Agamben, G., 2006: *El tiempo que resta*. Trotta, Madrid.

Bacon, F., 2006: *Nueva Atlántida*, Akal, Madrid.

Barbosa, S., 2003: *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, FEPAL, Buenos Aires.

Benhabib, S., W. Bonß y J. McCole, 1993: *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Benjamin, W., 1989: *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid.

Biblia de Jerusalén, 1984, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Black, E., 2001: *IBM y el holocausto*. Atlántida, Buenos Aires.

Bonß, W., 1993: “The program of interdisciplinary research and the beginnings of critical theory” en Benhabib, S., W. Bonß y J. McCole, 1993.

Brunkhorst, H. “Dialectical Positivism of Happiness”, en Benhabib, S., W. Bonß y J. McCole, 1993.

³⁷¹ Wiggershaus, 2010, pp. 139-140.

- Casado, J., 2009: *Wernher von Braun. Entre el águila y la esvástica*. Melusina, Barcelona.
- Coriat, B., 1993: *El taller y el cronómetro*, Siglo XXI, México.
- Descartes, R., 1974: *Discurso del método*, losada, Buenos Aires.
- Dewey, J., 1976: *La ciencia de la educación*, Losada, México.
- Dewey, J., 1995: *Democracia y educación*, Morata, Madrid.
- Duque, F., 1999: *La restauración de la escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid.
- Dussel, E., 1969: *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1988: *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 1998: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- Dussel, E., 2006: *20 Tesis de política*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 2007: *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdez, México.
- Dussel, E., 2011: *Carta a los indignados*, La Jornada Ediciones, México.
- Farías, V., 1989: *Heidegger y el nazismo*, Muchnik Editores, Barcelona.
- Freud, S. 1989: *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.
- Fridman, G., 1985. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, FCE, México.
- Fromm, E., 1966: *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México.
- Gandler, S., 2009: *Fragmentos de Frankfurt*, Siglo XXI, México.
- Gandler, S., 2012: "Alfred Schmidt", Periódico *La Jornada*, domingo 23 de septiembre de 2012, La Jornada Semanal, México.
- Geyer, C., 1982: *Teoría crítica: Max Horkheimer y Theodor Adorno*, Editorial Alfa, Barcelona.
- Gramsci, A., 1967: *La formación de los intelectuales*, Grijalbo, México.
- Habermas, J., 1989: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J., 1996: *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona.

- Hegel., 1985: *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
- Heidegger, M., 2007: *La pregunta por la técnica y otros textos*, Folio, Barcelona.
- Hilberg, R., 2005: *La destrucción de los judíos europeos*, Akal, Madrid.
- Hinkelammert, F., 1981: *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F., 2002: *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Hinkelammert, F., 2008: *Hacia una crítica de la razón mítica*, Driada, México.
- Horkheimer, M., 1937: "Traditionelle und kritische Theorie" en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 1988, Band 4, pp. 162-216.
- Horkheimer, 1937a, "Nachtrag. Traditionelle und kritische Theorie" en *Zeitschrift für Socialforschung*, VI, Heft 3 en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 1988, Band 4, pp. 217-225.
- Horkheimer, M., 1973: *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires.
- Horkheimer, M., 1974: *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Horkheimer, M., 1979: *Sociológica*, Taurus, Madrid.
- Horkheimer, M., 1982: *Historia metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid.
- Horkheimer, M., 1986: *Ocaso*, Anthropos, Barcelona.
- Horkheimer, M. 1993: *Between philosophy and social science. Select Early Writings*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Horkheimer, M., 1993: "The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research" en Horkheimer, 1993.
- Horkheimer, M., 1999: *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, Madrid.
- Horkheimer, M., 2000: *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona.
- Horkheimer, M., 2000a: *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid.
- Horkheimer, M., 2001: *Autoridad y familia y otros escritos*, Paidós, Barcelona.
- Horkheimer, M., 2002: *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid.

- Horkheimer, M. y Th. Adorno., 2006: *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid.
- Horkheimer, M., 2006a: *El estado autoritario*, Itaca, México.
- James, W., 1980: *El significado de la verdad*, Aguilar, Buenos Aires.
- James, W., 1982: *The varieties of religious experience*, Penguin Classics, New York.
- James, W., 1985: *Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires.
- Jay, M., 1990: *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid.
- Kant, I., 2003: *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires.
- Kant, I., 2004: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.
- Klemperer, V., 2002: *La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un Filólogo*, Minúscula, Barcelona.
- Kurtz, P., 1979: *La filosofía norteamericana en el siglo XX*, FCE, México.
- Lévinas, E., 1999: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca.
- Lanzmann, C. 1985: *Shoah*. New Yorker Films. (Documental)
- Leyva, G. 1999: "Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica" en *Sociológica*, año 14, número 40, México.
- Lukács, G., 1969: *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México.
- Lunn, E., 1986: *Marxismo y modernismo*, FCE, México.
- Marcuse, H., 1968: *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México.
- Marcuse, H., 1969: *La sociedad industrial y el marxismo*, Quintarías, Buenos Aires.
- Marx, K. y F. Engels, 1968: *Ausgewählte Schriften*, Dietz Verlag, Berlin. (Band II)
- Marx, K. y F. Engels, 1977: *Obras escogidas*, Editorial progreso, Moscú. (Tomo II)
- Marx, K y F. Engels., 1985: *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial progreso, Moscú. (Tomo I)
- Marx, K y F. Engels., 1985: *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial progreso, Moscú. (Tomo III)
- Marx, K., 1990: *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México. (Tomo I)

- Mauas, D., 2005: *Who killed Walter Benjamin*, Medianimación y Milagros Producciones, España, Países Bajos, Alemania. (Documental)
- Mazzola, I., 2009: "Max Horkheimer y la filosofía" en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. Publicación electrónica de la Universidad Complutense, Madrid, <http://www.ucm.es/info/nomadas/22/ignaciomazzola.pdf>.
- McCarthy, Th., 1993: "The idea of a critical theory and its relation to philosophy" en Benhabib, S., W. Bonß y J. McCole, 1993.
- Nietzsche, F., 1981: *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid.
- Oxford English Dictionary*, 2001 (3rd ed.), Oxford University Press.
- Platón., 2000: *Diálogos III*, Gredos, Madrid.
- Pérez de Tudela, J., 1988: *El pragmatismo americano*, Cincel, Madrid.
- Rosental, M., 1965: *Diccionario soviético de filosofía*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo.
- Safransky, R., 1991: *Los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid.
- Schmidt, A., 1993: "Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy", en Benhabib, S., W. Bonß y J. McCole, 1993.
- Schopenhauer, A., 1960: *El mundo como voluntad y representación*. Aguilar, Buenos Aires.
- Spinoza, B., 1990: *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México.
- Solares, B., 1997: *El síndrome Habermas*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Solares, B., 2001: "Mito e ilustración en el pensamiento de Frankfurt" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año/vol. XLIV, número 182-183, México.
- Tapia, L., 2008: *Política salvaje*, CLACSO, La Paz.
- Ubal, S., 2008: "Las fábricas de armamento", Caracas, www.voltairenet.org.
- Verneaux, R., 1982: *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Herder, Barcelona.
- Weber, M., 1998: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid.
- Weber, M., 2003: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México.
- Wellmer, A., 1979: *Teoría Crítica de la Sociedad*, Ariel, Barcelona.

Wiggershaus, R., 2010: *La Escuela de Fráncfort*, FCE-UAM, México.