



Universitat d'Alacant

Universidad de Alicante

Esta tesis doctoral contiene un índice que enlaza a cada uno de los capítulos de la misma.

Existen asimismo botones de retorno al índice al principio y final de cada uno de los capítulos.

[Ir directamente al índice](#)

Para una correcta visualización del texto es necesaria la versión de [Adobe Acrobat Reader 7.0](#) o posteriores

Aquesta tesi doctoral conté un índex que enllaça a cadascun dels capítols. Existeixen així mateix botons de retorn a l'índex al principi i final de cadascun dels capítols .

[Anar directament a l'índex](#)

Per a una correcta visualització del text és necessària la versió d' [Adobe Acrobat Reader 7.0](#) o posteriors.



Max Horkheimer: el intelectual y la "Lebensphilosophie"

Tesis Doctoral
que presenta
Antonio Sáez Baeza
para la obtención del Grado de Doctor

Director: **Prof. Benjamín Oltra**

Facultad de Ciencias Económicas, Empresariales y Sociología
Departamento de Sociología I y Teoría de la Educación

Universidad de Alicante
junio de 1999





Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

*A Yanko por su inteligencia
A Sento por su nobleza
A Kiko por su bravura
Y a los tres por las tres cosas*



Universitat d'Alacant Universidad de Alicante

Now is the winter of our discontent
Made glorius summer by this son of York;
And all the clouds that lour'd upon our House
In the deep bosom of the ocean buried.

*(Ya el invierno de nuestro descontento
se transforma en glorioso verano gracias a este sol de York,
y todos los nubarrones que se cernían sobre nuestra casa
yacen disueltos en las entrañas del océano)*

Ricardo III, Acto I, Escena I
William Shakespeare



Prefacio

6

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

PARTE I	BIOGRAFÍA Y CONTEXTO INTELECTUAL	15
Capítulo 1	Infancia y Juventud	16
Capítulo 2	El Instituto para la investigación social	31
Capítulo 3	Los Años de la Desesperanza	56
PARTE II	LA TEORÍA CRÍTICA	64
Capítulo 4	El Programa de Investigación Social	65
Capítulo 5	Fundamentos de la Teoría Crítica	77
Capítulo 6	La Teoría Crítica como Teoría del Conocimiento	100
Capítulo 7	Investigación Social como forma de Conocimiento	130
PARTE III	LA CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL	149
Capítulo 8	Reconstrucción Teórica del Concepto de Razón	150

Capítulo 9 Para una Crítica del Positivismo	169
Capítulo 10 En torno al Concepto de individuo	184
PARTE IV LA DIALÉCTIA DE LA ILUSTRACIÓN	194
Capítulo 11 Liquidación del Concepto de Ilustración	195
Capítulo 12 La Literatura como explicación del Mito	209
Capítulo 13 Crítica de la Cultura de Masas	223
PARTE V EL PENSAMIENTO TARDÍO DE HORKHEIMER	240
Capítulo 14 Schopenhauer en la obra de Horkheimer	241
Capítulo 15 La Filosofía como Instrumento de destrucción de ídolos	260
Capítulo 16 En torno a Nietzsche	273
<u>Alguna tesis fundamentales</u>	284
<u>Bibliografía y fuentes</u>	298



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

PREFACIO

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

El origen de este trabajo hay que buscarlo en el tiempo que pasé en Alemania, entre los años 1987 y 1990, y en el que tuve la suerte de asistir a las disputas filosóficas entre partidarios y detractores de Hegel y Schopenhauer. En este marco de discusiones tuve la oportunidad de conocer la obra de un filosofo alemán del s. XX que pretendió implicar a Schopenhauer en el pensamiento hegeliano; es decir, que intentó tender puentes con el ánimo de hallar puntos de encuentro entre ambos. Este filósofo era Max Horkheimer.

Ya de regreso a España , y en el tiempo que llevo en el Departamento de Sociología, he echado en falta análisis que tuvieran en cuenta la perspectiva a la que antes hacía referencia, puesto que la mayoría de los estudios que en nuestro país se han hecho sobre la obra de Horkheimer han incidido fundamentalmente en los aspectos sociológicos de su pensamiento dejando , a mi juicio, descuidados los aspectos filosóficos y epistemológicos cruciales para entender su sociología y su vida intelectual.

El objetivo del presente estudio es tratar de comprender la obra de Horkheimer en su conjunto; es decir, englobar tanto lo sociológico como lo filosófico, puesto que creo que lo uno no puede existir sin lo otro.

A la hora de enfrentarnos con un trabajo de estas características nos encontramos, con excesiva frecuencia, con la tendencia a periodizar la vida de un autor intentando a veces enfrentar unos periodos con otros, como por ejemplo, en los casos de Kant, Marx o Wittgenstein. Los estudiosos de la obra de Horkheimer no han escapado tampoco a este hábito y hay quien, como Schmidt, habla de hasta seis períodos.

Aquí hemos intentado huir de esta clase de tentaciones puesto que creemos que la actitud con la que se enfrenta el mundo es el resultado de una determinada concepción del mismo. Al fin y al cabo la filosofía es una cuestión de sensibilidad más que de razón, y es precisamente este último argumento el que marca la obra de Horkheimer, puesto que su sensibilidad fue lo que provocó su fascinación por la obra de Schopenhauer, y es sobre este hecho sobre el que debe arrancar un trabajo que pretenda encontrar las claves del pensamiento del filósofo suabo.

Desde el punto de vista metodológico, hay que decir que además de las dificultades inherentes a este tipo de investigaciones, nos hemos encontrado con una añadida, como ha sido con la de encontrarnos con la mayoría del material a utilizar en lengua alemana, por lo que se ha hecho necesario el desplazamiento tanto a la ciudad de Frankfurt am Main como a

la de Berlín, a fin de acceder a todo el material necesario para la realización de este tesis. En ocasiones, y aún a pesar de existir muy buenas traducciones a la lengua castellana, he creído necesario la utilización de los textos originales en lengua alemana, y no sólo en lo que afecta a la obra de Horkheimer, sino también a la de Kant, Schopenhauer, Nietzsche o Hölderlin.

Cinco partes conforman la estructura de este trabajo con la intención, no de periodizar, como forma de enfrentar unas partes con otras, sino con el objetivo, de intentar una mejor comprensión del todo a la vez que rastrear la influencia de la Lebensphilosophie como elemento transcendental en la obra de Horkheimer.

La primera parte está dedicada a su biografía intelectual, para lo que me ha sido de gran ayuda, y por consejo del profesor Oltra, el trabajo de Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought*¹. Tres etapas claramente diferenciadas aparecen en la vida del pensador suabo, marcadas decisivamente por el nazismo y sus secuelas, puesto que había un antes, un durante y un después. A ello le dedicaremos la máxima atención.

¹ Coser, Lewis A.: *Masters of Sociological Thought*. Nueva York: Harcourt, 1977.

A continuación nos introduciremos en el análisis de la Teoría Crítica, que representa el conjunto de trabajos con un carácter más marcadamente sociológico, como son sus estudios sobre la personalidad autoritaria, el antisemitismo, la familia, etc. Sin embargo, y sin dejar de lado esta cuestión, se incidirá especialmente en cómo Horkheimer quiso concretar la relación entre Hegel y Schopenhauer como forma de alcanzar una mejor comprensión de la teoría social, al tiempo que servir de propuesta para contemplar la posibilidad del cambio social de forma tal que el individuo no renunciara a su autonomía, evitándose con ello el enquistamiento de castas que dieron al traste con las expectativas revolucionarias de amplias capas de la población alemana.

La muerte de Walter Benjamin, ocurrida en Port Bou en el trágico otoño de 1940, marca un punto de inflexión en la obra de Horkheimer. Trabajos como *Vernunft und Selbsterhaltung* y *The Eclipse of the Reason* suponen la introducción de Horkheimer por el camino de la reflexión crítica sobre el papel de la ciencia en la conformación del pensamiento moderno, especialmente a partir de la Ilustración, quien para él representa una quiebra no sólo desde el punto de vista de la destrucción de los mitos sino, y lo que a mi juicio es más importante, la Ilustración rompe no el la teoría pero si en la praxis con la idea de razón como elemento capaz de sacar al hombre de su

minoría de edad. La Ilustración supone a juicio de Horkheimer la oportunidad perdida por la humanidad de construir un mundo más solidario, justo y humano, de ahí el que sus análisis tengan ese aspecto tan sombrío y pesimista. El estudio de todas estas cuestiones dedicaremos las partes cuarta y quinta.

Para finalizar centraremos el estudio de la relación que el filósofo suabo mantuvo con el pensamiento de Nietzsche y Schopenhauer, a quienes reivindicó como modo de resistir ante un mundo que a su juicio se deslizaba hacia la más absoluta de las catástrofes, tal y como expresara Thomas Mann al final de su novela *La Montaña mágica*:

"Hubo instantes en que surgió en ti un sueño de amor lleno de presentimientos, fruto de la muerte y la lujuria del cuerpo. De esta fiesta mundial de la muerte, de este temible ardor febril que incendia el cielo lluvioso del crepúsculo, ¿se elevará algún día el amor?."²

Ahora bien, ¿hasta qué punto asumió Horkheimer las consecuencias del pensar de estos filósofos sin patria, como alguien les llamó alguna vez? Es cierto que concedió a ambos la validez de su reflexión sobre el tiempo

² Mann, Thomas: *La montaña mágica*. Barcelona: Plaza y Janés, 1996. p. 973.

presente que les tocara vivir y que, en cierta medida, coincidió con el diagnóstico que sobre el futuro hicieran tanto Nietzsche como Schopenhauer. Sin embargo, uno y otro son ante todo, en el núcleo mismo de su pensamiento, filósofos de la desesperanza, lo que nos lleva a plantearnos una cuestión crucial: ¿perdió Horkheimer la esperanza en la humanidad?.

Esta pregunta que planea sobre la obra de Horkheimer, especialmente la realizada al final de vida, es quizás una de las cuestiones que más controversia ha generado en todos aquellos que se han acercado a sus escritos con el ánimo de estudiar su figura intelectual. Aquí se intentará dar una respuesta, que no la respuesta, ya que estoy firmemente convencido de que en filosofía no existen interpretaciones definitivas, entre otras cosas, porque es difícil, por no decir imposible, el desprenderse del sentido que cada uno le da al existir, lo que hace que, en muchas ocasiones pongamos como atributo en el objeto de nuestra investigación, aquello que sólo pertenece al sujeto, en este caso, a mí mismo.

De todas formas, y para concluir esta introducción, he de decir que he intentado acercarme a la obra de Horkheimer con la máxima distancia y objetividad con la que he podido, intentando poner de mí lo menos posible y

todo ello, con el objetivo de hacer lo más accesible y comprensible su pensamiento. Si lo he conseguido o no a su consideración lo someto.

En primer lugar quisiera expresar mi agradecimiento al Profesor Benjamín Oltra, y no sólo por su inestimable ayuda a la hora de llevar a cabo este proyecto, sino por lo que, a mi juicio, es más importante, por el afecto y la comprensión que siempre ha demostrado hacia mi persona. A continuación he de hacer constar mi gratitud a Antonio Muñoz, con quien he compartido épocas de mi vida muy difíciles y que, en los momentos más oscuros, ha representado para mí el nexo de unión con este mundo que en demasiadas ocasiones no he comprendido del todo bien, para él mi agradecimiento.

Debo de mencionar aquí especialmente al Horkheimer Archiv de la Universidad de Frankfurt, y en especial a Herr Stolberg quien me ha permitido acceder a la obra, así como a la correspondencia completa de Max Horkheimer; y a la Freie Universität de Berlin por la colaboración de su personal bibliotecario.

Muy importante para mi trabajo concreto han sido Marina Lucas, por su ayuda en las traducciones del alemán al castellano, en lo que afecta a la tercera parte de este trabajo; y Rafael Valdueza por sus consejos y ayuda en las traducciones necesarias para la realización del resto de la obra.

Vaya también mi gratitud expresa a los profesores del Departamento de Sociología I y Teoría de la Educación de la Universidad de Alicante, en especial a su Directora M^a Teresa Algado, por el apoyo que desde el punto de vista personal e intelectual me han prestado.

Por último quisiera hacer referencia a mi madre de quien heredé el carácter y a mi padre de quien recibí su sentido irónico de la vida. A ellos, que lamentablemente no pueden compartir estos momentos conmigo, les doy las gracias porque sin su ayuda muchas cosas, en esta vida, no hubieran sido posibles.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

PARTE I BIOGRAFIA Y CONTEXTO INTELECTUAL



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. INFANCIA Y JUVENTUD

Max Horkheimer nace el 14 de febrero de 1895 en la localidad cercana a Stuttgart de Zuffenhausen, en el seno de una familia de comerciantes judíos. Su padre, Moriz Horkheimer, era un importante industrial del textil que había alcanzado el éxito y, con ello, una gran fortuna a través de un gran esfuerzo personal. El padre de Max Horkheimer era un hombre profundamente conservador en todo lo que tuviera que ver con la familia, sin embargo este conservadurismo no se trasladaba a otros órdenes de su vida, así desde un punto de vista religioso no podía ser considerado como un judío ortodoxo mientras que políticamente era un hombre bastante liberal.

En el otoño de 1910 abandona el instituto sin haber acabado los estudios por lo que ingresa como aprendiz en la fábrica de su padre, por expreso deseo de éste, y con el objetivo de asegurar la continuidad del negocio familiar. En 1911 entabla amistad con uno de los hombres que más influencia ejercerá en su vida, Friedrich Pollock, quien como él también pertenecía a una familia judía pero que al revés que éste no fue educado por su padre en la religión judía.

Pollock transmite a Horkheimer las ansias de libertad que éste necesitaba para poder así liberarse del sufrimiento que le producía la educación judía recibida en casa, ayudándole además a conseguir su auto afirmación personal en contra de la presión, a veces desmedida, que sobre él ejerciera su padre.

La relación entre ambos se va estrechando cada vez más, llegando a establecer un contrato por escrito en el que debería basarse su amistad, bajo la fórmula "la expresión de un espíritu crítico debe ser la creación de un espíritu de solidaridad entre todos los hombres". Poco después y, de la mano de Pollock, Horkheimer se introduce en la lectura de diversos novelistas y autores teatrales que tendrán en común su carácter crítico; así leerán juntos a Ibsen, Strindberg y Wedekind que harán esa crítica desde un punto de vista existencial; a Zola que la hará desde lo social; y a Tolstoi que aunará ambas perspectivas.

En 1912 enferma Horkheimer como consecuencia de su carácter sensible; carácter estimulado entre otras cosas por el hecho de ser único hijo, hasta el punto de ser consideradas sus enfermedades psicosomáticas una consecuencia del conflicto que le produce la lucha entre lo que su familia desea que haga y lo que él mismo desea hacer.

Llegados a este punto resultaría interesante resaltar la coincidencia que se produce entre Horkheimer y otro gran filósofo alemán, Arthur Schopenhauer, puesto que en el caso de este último, y según nos cuenta Rüdiger Safransky en su libro *Los años salvajes de la filosofía*, Schopenhauer se verá impelido por su padre - otro rico comerciante como en el caso del padre de Horkheimer - a seguir estudios comerciales encaminados al mantenimiento del negocio familiar mientras que, por el contrario, Schopenhauer desea dedicar su vida al estudio y al pensamiento, cosa que hará ayudado por la muerte de su padre, aunque le costaría no pocos enfrentamientos con su madre Johana.¹

Volviendo al curso de la vida de nuestro biografiado, hay que decir que a finales de 1912 viaja, junto a Pollock, a Bruselas haciendo una breve escapada a París. En su tiempo libre se dedican a redactar algunas piezas literarias; entre otras: "*Isle heureuse*" (Isla afortunada), comenzando en 1913 con lecturas filosóficas entre las que cabría destacar las de la *Etica de Spinoza*, *La crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, y *Los aforismos sobre la sabiduría de la vida* de Arthur Schopenhauer. También empiezan a ocuparse de la lectura sistemática de revistas tales como "*Die Aktion*" de Franz Pfemfert² y, sobre todo, de "*Die Fackel*" de Karl Kraus³.

¹ Safransky, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Universidad. 1991. p. 49 s.

² *Die Aktion*. Revista independiente semanal publicada en Berlín en 1911 y que se ocupaba de problemas filosóficos y sociales, así era frecuente leer en sus páginas artículos sobre filósofos como Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Marx y otros.

³ *Die Fackel*. Revista satírica editada en Viena en 1899 por Karl Kraus.

El caso de Kraus y "Die Fackel" merece un comentario aparte debido fundamentalmente a dos factores; el primero, el carácter singular de Kraus, escritor satírico vienes de principios de siglo, y el segundo, y más importante, por la importancia que ejerció en amplios sectores de la vida intelectual de Austria y Alemania. Así literatos como Wedekind o Schnitzler, filósofos como Wittgenstein, Adorno y el propio Horkheimer, músicos como Schönberg, pintores como Oskar Kokoschka o arquitectos como Adolf Loos, reconocerán su deuda para con él.⁴

A mediados de 1913 y, hasta seis semanas antes del comienzo de la Primera Guerra Mundial, se traslada Horkheimer junto a su padre a Inglaterra, concretamente a Manchester y Londres, volviendo a Alemania al ver su padre que el comienzo de la guerra es inevitable. En Julio de 1914 vuelve a trabajar en la fábrica de su padre. De esta época datan los primeros escritos de Horkheimer, sus novelas y diarios, recogidos bajo el nombre de *Aus der Pubertät*⁵. En esta obra se pueden apreciar sus profundas convicciones antimilitaristas, así como sus primeros intereses filosóficos en los que demuestra un especial sensibilidad para con autores como Kant o Schopenhauer.

⁴ Existen diversos estudios que analizan la influencia de Kraus sobre los movimientos intelectuales austriacos y alemanes del primer tercio del siglo XX. Janik, Allan y Toulmin, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1987. p 83 s. Timms, Edward. *Karl Kraus, satírico apocalíptico (Cultura y catástrofe en la Viena de los Habsburgo)*. Madrid: Visor, 1990.

⁵ Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 1: Aus der Pubertät, Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

En estos primeros escritos se constata como Horkheimer sufre lo que Nietzsche llama la lucha entre el león y el gran dragón tal y como aparece expresado en el *Así habló Zarathustra*: "¿Quién es el gran dragón al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? "Tú debes" se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice "Yo quiero".⁶ Con la misma fuerza expresará esta idea Horkheimer como se puede apreciar en la siguiente frase: "Ich will tun, was mein Wille, der Klar in mir steht mich anfleht". (Yo quiero hacer lo que mi voluntad con claridad sitúa ante mí impulsándome a hacerlo).⁷

En 1916 ocurre un hecho de gran trascendencia en su vida puesto que agudizaría el conflicto familiar y reforzaría sin vuelta atrás las intenciones de dedicarse por entero a la vida intelectual. El hecho es el enamoramiento de Horkheimer de la secretaria privada de su padre -Rose Riekher-, una mujer ocho años mayor que él. Rose era hija de un hotelero de confesión cristiana, lo que provocó el rechazo inmediato por parte del padre de Horkheimer de esta relación, llegando a despedir incluso a Rose con tal de impedir la continuidad de la misma. Esto no lo

⁶ Nietzsche, Friederich. *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza, 1980. p 50.

⁷ Unveröffentlicht, Horkheimer-Archiv; abgedruckt bei Gumnior/Ringguth, Max Horkheimer in *Selbstzeugnissen*, s. 17.

conseguiría pero provocaría un gran sufrimiento en su hijo, las novelas y diarios *Aus der Pubertät* dejan claro este sufrimiento ocasionado por la forzada separación de Rose.

En 1916 nuestro joven intelectual suabo es llamado a filas, pero no es enviado al frente debido a su ya comentado delicado estado de salud. El derrumbe del Reich alemán lo vivirá en una clínica muniquesa. Este primer contacto con la guerra, y decimos primero porque no hay que olvidar que la Segunda Guerra Mundial, le volverá a afectar, y de que manera; provocaría en Horkheimer una profunda aversión a la misma como se recoge en el ya citado libro "*Aus der Pubertät*".

"Doch warum ist der Nutzen aller Nutzbringenden der Krieg? Warum entspringt eine einzige grosse Dummheit aus dem Wachsein der ganzen Welt? - Ich sehe die ausziehenden Heere mit anderen Augen an als Du; ich kann nicht glauben, dass - was beim Einzelnen Verbrechen - bei der Nation edel sei. Volk ist ja ein blosser Begriff, und nur die Individuen sind real; nimm sie weg, und das Wort "Volk" ist sinnlos, vergiss das Volk, und das Individuum wird Mensch. Den Einzelnen

beurteile ich, denn ich kenne nur einzelne; und was tut dieser einzelne Mensch im Kriege? Wozu begeht er alle jene Greuel? Er schützt sein Eigentum! ... ihr Dasein gerade wertvoll genug, um ihren Acker zu bezahlen.- Du sagst, es gehe um geistige Werte. Wie? Kämpft Geisst mit Mordwerkzeugen? Ist geistige Feindschaft? nitch vielmehr ein Wettstreit der Gedanken als eine blutige Schlacht? Nein, glaube mir, Kampf um Kultur ist nur der verlogene Mantel, die Selbsttäuschung der Kriege und der Inquisition: ... Kultur? - Kultur will Frieden, sie und ihr Schöpfer, die Intelligenz, wollen das Unmögliche, das Letzte, das Göttliche, das ewige Rätsel."⁸

⁸ "¿Por qué apelan a la utilidad de la guerra los que realmente se aprovechan de todas las guerras? ¿Por qué tiene su origen en una gran imbecilidad a los ojos de cualquier ser lúcido de cualquier lugar del mundo? Yo miro a los desnudos militares con ojos diferentes a los tuyos. Yo no creo que sea - como para algunos delincuentes - noble para la nación. Pueblo es un concepto vacío, sólo los individuos son reales, quítalos y la palabra pueblo no tiene sentido, olvida el pueblo y los individuos se convertirán en humanidad. Yo juzgo individuos pues sólo conozco individuos y ¿qué hacen ellos en la guerra? ¿para qué perpetrar tanto horror? Él protege su propiedad, su existencia es suficientemente valiosa para pagar sus campos. Tú dices que se trata de valores espirituales. No es la hostilidad espiritual mucho más una lucha del pensamiento que una sangrienta batalla. No, creeme, la lucha cultural no es más que la tapadera engañosa con la que se disfrazla la guerra y la Inquisición. ... ¿Cultura? La cultura quiere paz, ella y su creadora, la inteligencia, quiere lo imposible, lo último, lo divino, la eterna adivinanza."

Horkheimer, Max. op. cit. p. 23-24.

Esta terrible muestra de lucidez es comparable con la que manifestaran otros intelectuales como, por ejemplo Karl Kraus quien a propósito de un anuncio publicitario aparecido en el *Basler Nachrichten* sobre un viaje organizado a los campos de batalla de Verdún escribiera:

"Los viajeros se enteran que los Estados tienen párrafos del Código Penal que protegen expresamente la vida, aparte del honor, de los piratas de la prensa, que hacen un deporte de la muerte un negocio de la catástrofe".⁹

Otro caso especialmente interesante es el de Bertrand Russell, puesto que destinado como estaba a combatir en la misma guerra, pero desde el otro lado de la trinchera, en lugar de hacer esto y, llevado de esa gran pasión - según sus propias palabras - que le producía una insoportable piedad por los sufrimientos de la humanidad, abanderó el movimiento antimilitarista inglés lo que le supondría la persecución intelectual, el más absoluto rechazo social y finalmente su ingreso en prisión, en un intento de acallar su voz, cosa que no conseguirían puesto

⁹ Kraus, Karl. *Escritos*. Madrid: Visor, 1989. p. 160.

que Russell continuaría desde la cárcel con la denuncia de la sinrazón que es la guerra.¹⁰

La Revolución Rusa de 1918 y las secuelas que al año siguiente tuvo ésta en Alemania, especialmente en Berlín y Munich, llevaron a Horkheimer a interesarse en el marxismo y, como consecuencia de esto, en Hegel. Tras su salida de la clínica permaneció en Munich intentando terminar sus estudios de bachillerato, lo que consigue en 1919 como externo y junto a su amigo Pollock.

En ese momento se planteará continuar estudiando, pero no desde un punto de vista académico, sino más bien como autodidacta, puesto que en el fondo no es capaz de liberarse de la presión familiar como para abandonar la idea de retornar a su casa para ser el sucesor de su padre al frente de la fábrica. Así y todo, permanece un semestre más en Munich y después se marcha a Frankfurt donde estudia Psicología en la Facultad de Filosofía, además de Economía.

En el tiempo que permanece en Frankfurt estudiando Psicología, estaban muy en boga las ideas de la escuela de la Gestalt, cuyos máximos representantes en Frankfurt eran, por aquel entonces, Adhemar Gelb y Schuman. Sin embargo, la Psicología no le va a satisfacer

¹⁰Russell, Bertrand. *Autobiografía. T. II.* Barcelona: Edhasa, 1991. p. 32 s.

plenamente, por lo que decidirá dedicarse al estudio de la Filosofía, lo que hará bajo la tutela de Hans Cornelius.

Hans Cornelius nacido en Munich en 1863, en una familia de compositores, pintores y actores cultivó intereses estéticos durante toda su vida. Cornelius, discípulo de Mach y Avenarius, era un maestro apasionado, en muchos aspectos lo opuesto a la imagen corriente de un profesor universitario alemán y en firme oposición a sus colegas. Cuando Cornelius conoció a Horkheimer estaba en el apogeo de su carrera y aunque filosóficamente fuera un hombre difícil de clasificar puede decirse que su perspectiva filosófica era antidogmática, opuesta al idealismo kantiano, insistiendo en la importancia de la experiencia. Hombre de tendencias políticas progresistas, era un internacionalista declarado, oponiéndose al rearme del ejército alemán. Profundamente pesimista nunca vaciló en confesar abiertamente sus convicciones por el estado de la civilización actual. En el esbozo autobiográfico que escribió en 1923 dice:

"Los hombres han perdido la habilidad para reconocer lo divino en sí mismos y en las cosas: la naturaleza y el arte, la familia y el estado, sólo tienen interés para ellos como sensaciones. En consecuencia, sus

vidas fluyen insignificantemente, y su cultura compartida está interiormente vacía y sufrirá un colapso porque merece sufrir un colapso. Sin embargo, la nueva religión que la humanidad necesita emergerá inicialmente de las ruinas de esta cultura.”¹¹

La personalidad de Cornelius ejercerá una irresistible atracción sobre el joven Horkheimer lo que le llevará en 1923 a escribir, con motivo del sesenta cumpleaños del mismo, y a propósito del estado de la filosofía en Alemania, lo siguiente:

“Dafür dass in der Gegenwart trotz allen kulturellen Niederganges echte philosophische Leistung tatsächlich vollzogen wird, bietet das Werk von Hans Cornelius vollgültige Gewähr. In dieses Werk Einblick zu verschaffen, vermag einzige die angestrengte Beschäftigung mit den Schriften selbst”.¹²

¹¹Cornelius, Hans. *Leben und Lehre*, en Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1.988. p. 89 s.

¹²“ Por eso y a pesar de todos los desastres culturales es efectuada una autentica producción filosófica, eso ofrece con completa garantía la obra de Hans Cornelius. En su obra se facilita de un vistazo las condiciones para dedicarse a tan esforzada ocupación con los escritos mismos”.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften*

Universitat d'Alacant Universidad de Alicante

Cornelius le aconseja que se vaya durante un semestre a la ciudad alemana de Freiburg para escuchar a Edmund Husserl, quien por entonces gozaba de un reconocido prestigio. Horkheimer sigue el consejo de su mentor y se traslada a Freiburg donde además de escuchar a Husserl entra en contacto con otro gran filósofo alemán del siglo XX, Martin Heidegger.

La influencia de las jornadas revolucionarias del 1918 y 1919 dijimos que le llevaron a interesarse por Marx y Hegel, y como consecuencia de ello por el movimiento socialista. Así termina por integrarse en organizaciones de estudiantes socialistas como, por ejemplo, hizo en Frankfurt, Munich y, con posterioridad, en Freiburg.

De vuelta a Frankfurt, y en el semestre de invierno de 1921-22, comienza a trabajar en una tesis tutelada por Schuman sobre la psicología de la Gestalt. Su interés por esta escuela, que tanta influencia tuvo en algunos intelectuales alemanes y austriacos del primer tercio de este siglo, se mantendrá , con mayor o menor intensidad, hasta el final de su vida, por lo menos en lo que respecta a la crítica del positivismo.

Pero al igual que ocurriera con su época de estudiante, la filosofía le llenará más, por lo que de la mano de Hans Cornelius tendrá la oportunidad de hacer un seminario sobre "La antinomia del juicio teleológico", que le servirá de base para profundizar en el estudio de las Críticas de Kant, en especial en la del juicio y que le llevaron a publicarla como disertación del Doctorado. El convertirse en Doctor le da la oportunidad de acceder a un puesto en la Universidad como asistente de Cornelius. De esta época data el inicio de su amistad con Theodor Wiesengrund Adorno, con quien se le asociará constantemente y con quien mantendrá un grado de colaboración que se podría catalogar como de los más fructíferos que se hayan producido en la historia de la filosofía y de la sociología, y al que había conocido precisamente un año antes de su promoción como doctor en un seminario de Cornelius. Adorno alcanzará en 1924, al igual que Horkheimer el grado de Doctor con una tesis sobre la filosofía de Edmund Husserl.

En 1925 se habilita como profesor con el escrito sobre Kant titulado "*Über Kants Kritik der Urterlskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*". Se trata de un trabajo plenamente académico que seguramente fue escrito teniendo en cuenta la fuerte influencia que sobre las universidades alemanas ejercía la escuela neokantiana con Nicolai Hartmann a la cabeza. Incluso su primer seminario tras su toma de posesión como Privatdotzent de la Universidad

de Frankfurt, y que impartiera en el semestre de invierno de 1925-26, trató sobre la filosofía kantiana.¹³

Tras alcanzar la estabilidad y el reconocimiento que supuso su ingreso como profesor en la Universidad, toma en matrimonio a Rose Riekher, la mujer que había conocido nueve años antes y que su padre, a pesar de todos sus intentos, nunca consiguiera apartar de él.

A partir de 1926 se dedica de lleno al estudio del pensamiento marxista, en el que, como se dijo anteriormente, se había interesado tras el final de la Gran Guerra. Esta dedicación e interés aparecen recogidos en forma de aforismos en el libro "Dämmerung" (Ocaso) que se publicará durante su posterior exilio en Zurich en 1934.

¹³*Sobre la crítica kantiana del juicio como eslabón entre una filosofía teórica y una práctica.* Horkheimer, Max. op. cit. s. 75 s.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. EL INSTITUTO PARA LA INVESTIGACION SOCIAL

2.1. LOS PRIMEROS AÑOS

Al principio de la década de los veinte se nuclea en torno a Felix Weil un círculo de jóvenes intelectuales con la intención de estudiar en profundidad las relaciones existentes entre el socialismo científico y la praxis política. Weil¹⁴ se había doctorado en la Universidad de Frankfurt en 1921 con un trabajo titulado "*El problema de la socialización*". En el verano de 1922 organiza Weil la Primera semana de trabajo sobre el marxismo cuyo objetivo será el de discutir y extraer ideas sobre si los bolcheviques en Rusia o los social demócratas y comunistas en Hungría y Alemania practicaban la verdadera teoría marxista.

Como participantes de este congreso nos encontramos a Karl Korsch, Richard Sorge, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Bela Fogarasi, Karl Schmückle, Konstantin Zetkin (el menor de los dos hijos de la famosa líder socialista Clara Zetkin Hede Gumperz, mujer de Julian Gumperz, editor de la publicación *Rote Fahne* "Bandera Roja") y György

¹⁴Felix J. Weil era hijo único de un comerciante de granos alemán, quien había partido de Alemania rumbo a Argentina en 1890, acumulando una considerable fortuna exportando granos a Europa. Nacido en Buenos Aires en 1898 Felix fue enviado a los nueve años a Frankfurt para que asistiera al Gimnasio Goethe, y más tarde a la Universidad recientemente creada en esa ciudad. Salvo un año importante en Túbinga, en 1918-19 donde por primera vez se vincula a las causas izquierdistas, permaneció en Frankfurt hasta 1.929 en que se marcha a Berlín comenzando su desvinculación intelectual, que no financiera del recién creado Instituto.

Lukács, quien posteriormente se convertiría en un encarnizado enemigo de Horkheimer y Adorno, cosa que no es de extrañar teniendo en cuenta el sectarismo que caracterizó al comunista Lukács, como se pone de manifiesto en su libro "*El asalto a la razón*"¹⁵, en donde sostiene, entre otras cosas, que la filosofía de Nietzsche sirvió de base ideológica al nazismo, a la vez que el existencialismo alemán es el resultado de la añoranza que la burguesía alemana tenía de los tiempos anteriores a las revoluciones políticas de 1848 - y que llevaron a Marx a escribir "*El Manifiesto Comunista*" - con lo que mostró su incapacidad para comprender la filosofía nietzscheana.

Muchos de los participantes al congreso se convertirán con posterioridad en colaboradores del *Frankfurter Institut für Sozialforschung*. El éxito de la Primera semana de trabajo sobre el marxismo llevó a pensar a sus organizadores en darle continuidad en un Segunda semana; sin embargo, Weil sopesaba un proyecto más ambicioso, proyecto al que en seguida se sumaron prestando su total apoyo Pollock y Horkheimer.

La idea de Weil consistía en crear un Instituto que ante todo se dedicara, en primer lugar, al estudio de la historia y la teoría que fundamentaron el movimiento obrero; en segundo lugar, al análisis de las transformaciones producidas por la acción económica en ámbitos vitales

¹⁵Lukacs, Georg. *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo, 1967. p. 249 s.

de la cultura de la sociedad; y en tercer y último lugar, a la delimitación de las tendencias de desarrollo de la sociedad que deberán ser investigadas.

El profesor de la Universidad de Aquisgrán Kurt Albert Gerlach es el encargado de redactar un memorándum sobre la organización de un Instituto de tales características y la indicación más importante que Gerlach hace es la de la absoluta necesidad de contar con una financiación privada y por lo tanto independiente de cualquier subvención pública, como el mejor modo de asegurar la independencia y libertad de los investigadores del Instituto. Finalmente en 1922 esta iniciativa culmina con la creación de la Sociedad para la Investigación social que en gran medida será financiada por el padre de Felix Weil.

Tras la muerte de Gerlach en 1923, será Carl Grünberg el que será puesto al frente del Instituto. Grünberg era un marxista de reconocido prestigio pues no en balde era profesor ordinario de la Universidad de Viena, en donde impartía clases de Derecho y de Ciencia Política, además de ser el editor del Archivo para la Historia del Socialismo y el Movimiento Obrero, pero además Grünberg era lo que el Instituto necesitaba puesto que además de lo dicho, era lo que podría llamarse un intelectual marxista puro puesto que su interés por Marx se centraba en los aspectos científicos y no en los políticos que pudiera tener la teoría marxista.

Pronto alcanzará el Instituto un reconocido prestigio, y no sólo en Alemania sino también, entre los profesores y estudiantes de casi todas las universidades europeas, debido a la fuerza de atracción que ejercerá sobre todas ellas una institución que podría decirse que fue el primer centro de estudios de Europa Occidental que se ocupó del marxismo y además lo hizo con total independencia y libertad, muy al contrario de lo que se hacía en la Universidad más cercana al Instituto, la de Frankfurt, y no sólo en ésta sino en casi todas las universidades, en donde ocurría lo que acertadamente pronosticó Gerlach, a saber: que las servidumbres tanto políticas como burocráticas hacían que en vez de investigar seriamente se dedicaran a formar a teóricos especialistas como medio de convertirse en funcionarios sociales. Así y todo, los resultados de las investigaciones del Instituto no podrán ser olvidadas por los medios universitarios produciéndose incluso gran confianza en los mismos en un cada vez más numeroso grupo de profesores.

El significado y objetivos de los trabajos hará que con el transcurrir del tiempo un significativo número de miembros del Instituto se afilién al Partido Comunista alemán, lo que a su vez hará que se estrechen las relaciones entre el Instituto y la Unión Soviética y, más concretamente, con el Instituto Marx-Engels de Moscú.

En 1928, y con ocasión de las celebraciones del décimo aniversario de la revolución rusa, es invitado Pollock a trasladarse a Moscú, al que por cierto lo que allí verá le producirá una gran decepción, decepción que le llevará a publicar un análisis bastante pesimista sobre los resultados que tendrá la aplicación de la famosa NEP (Nueva Política Económica) para la economía soviética.

Otro de los aspectos que cabría resaltar de la actividad del Instituto es su interés por la psicología. Así, desde bien pronto y de la mano de Horkheimer - no hay que olvidar la relación mantenida por él con la escuela de la psicología de la forma - el Instituto se interesaría por el establecimiento de relaciones entre psicología y sociología, por lo que se dedican al análisis del significado que el psicoanálisis tiene para la sociedad así como para las ciencias del espíritu. Una de las consecuencias más importantes de esta actividad será la de hacer posible la creación, también en Frankfurt, de un Instituto de Investigación psicoanalítica, el Sigmund Freud Institut, tal y como es conocido hoy en día.

Así llegamos al año 1930, cuando tras el fallecimiento de Grünberg, será Horkheimer el que tendrá que asumir la responsabilidad de dirigir el Instituto, siendo casi al mismo tiempo nombrado profesor ordinario de la Universidad de Frankfurt, con lo que se establecerá una

relación hasta cierto punto de dependencia del Instituto para con la Universidad.

En su discurso de toma de posesión de su cargo como director del Instituto, titulado *"La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social"*¹⁶ exigirá que se establezca una conexión entre la investigación de los hechos empíricos y el comienzo de la conformación de una teoría filosófica positiva en sentido trascendental en la teoría social.

Uno de los primeros cambios que siguieron a la toma de posesión de Horkheimer como director fue la creación de una serie de filiales del Instituto fuera de Alemania, y que a la postre resultarían tan útiles en el exilio que se aproximaba. Pero la decisión más importante que tomó el nuevo director fue la de la creación de una Revista de Investigación Social, la *"Zeitschrift für Sozialforschung"*.

La publicación de esta revista fue el resultado de la desconfianza que Horkheimer sentía por los tomos voluminosos tan característicos de la erudición alemana, por eso se planteó la sustitución de las publicaciones del Grünbergs Archiv que habían servido de apoyo a los primeros pasos del Instituto, además de ser el vehículo de comunicación

¹⁶*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* en Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. s. 20.

entre los diversos puntos de vista sobre el marxismo por la *Zeitschrift* que se convirtió en palabras de Leo Löwental (Jefe de redacción y responsable de su sección de reseñas) en menos un foro para distintos puntos de vista que en una plataforma para expresar las convicciones del Instituto.

Por lo tanto el camino estaba preparado para la nueva publicación, sólo quedaba un problema que era el de despejar las reticencias que pudiera tener el decano de los sociólogos alemanes Leopold von Wiese a la posible competencia que la *Zeitschrift* pudiera representar para la publicación por él editada: los *Cuadernos trimestrales de Sociología de Colonia*, pero una visita de Löwental a von Wiese despejó toda clase de dudas dejando, ahora sí, el camino expedito a la nueva publicación.

En 1932 aparece el primer número, y en su prefacio explica Horkheimer que su proyecto no era idéntico al de von Wiese y Günberg, subraya la naturaleza interdisciplinar sinóptica del trabajo del Instituto, haciendo especial hincapié en la función de la psicología social para superar la división entre individuo y sociedad. En el primer artículo que escribió para la Revista "Observaciones sobre ciencia y crisis"¹⁷, desarrolló la conexión entre la fragmentación actual del conocimiento y las condiciones sociales que ayudaron a producirla. Una estructura global,

¹⁷ *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise* en Horkheimer, Max. op. cit. s. 40

a la vez que cosmopolita y arcaica había promovido un estado confuso de conocimiento. Sólo mediante la superación del apoyo fetichista del conocimiento científico en la conciencia pura y mediante el reconocimiento de las circunstancias históricas concretas que condicionaban todo pensamiento podría superarse la crisis actual. La ciencia no debería ignorar su propia función puesto que sólo haciéndose consciente de su función en la crítica situación presente podría sumar su contribución a las fuerzas que provocarían los cambios necesarios.

En definitiva, que tanto en éste como en otros artículos publicados con posterioridad, se pueden apreciar las características fundamentales del pensamiento de Horkheimer en este periodo de su vida, en el que sin lugar a dudas el marxismo jugará un papel crucial en la conformación del mismo, puesto que, incluso él se reconoce como marxista y revolucionario. En definitiva, en la *Zeitschrift* se pondrán de manifiesto con claridad los elementos y el método que caracterizaran la "Teoría Crítica de la Sociedad" y que se ocupará del análisis crítico de los modelos históricos, la crítica ideológica desde la dialéctica teórica, y por último los modelos socioeconómicos en los que se apoyan las distintas concepciones ideológicas.

Sin embargo, su relación con el marxismo supondrá un viaje de ida y vuelta puesto que si lo dicho con anterioridad es cierto, no lo es menos,

el distanciamiento que con respecto al marxismo se producirá con posterioridad, lo que le llevará a ser duramente criticado por Lukacs como ya dijimos con anterioridad.

Así vemos que si en un principio Horkheimer confiaba en el establecimiento de una socialismo humanista en la Unión Soviética, incluso esperaba una revolución socialista en Alemania que sirviera para frenar el ascenso de los nazis al poder, también entonces mostraba sus reservas a la posibilidad que la llamada "solidaridad del proletariado" condujera - tal como Marx sostuviera - finalmente a la sociedad prometida.

Adorno, quien por cierto escribiera uno de las frases más reveladoras que se hayan dicho sobre la famosa "*11ª Tesis sobre Feuerbach*" de Marx: "los filósofos se han limitado a interpretar el mundo y de lo que se trata es de transformarlo"¹⁸, al sostener en su libro "*La Dialéctica negativa*" que: "El juicio sumario de que la filosofía no ha hecho más que interpretar el mundo y mutilarse a sí misma de pura resignación ante la realidad, se convierte en derrotismo de la razón, después que fracasado la transformación del mundo"¹⁹, fue uno de los primeros en observar el

¹⁸Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*. Barcelona: L'Eina, 1988. p. 590.

¹⁹Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1989. p. 11.

distanciamiento intelectual de Horkheimer con respecto a Marx, por su manera de concebir la filosofía basada en una concepción individualista de la existencia humana que implicaría, por tanto, una cierta reserva a una ideología en la que el sujeto no era entendido como un sujeto individual sino como un sujeto colectivo, puesto que el hombre perdía su identidad plena al ser absorbida esta identidad por la identidad de clase, fuera ésta la clase que fuese; en definitiva y, parafraseando a Galdós, Horkheimer zalamó la filosofía marxista pero jamás la quiso, quizás fuera esta la razón que le llevó a no pertenecer jamás a ninguno de los partidos alemanes que se declaraban marxistas, el SPD y el KPD.

El desacuerdo con los primeros se remontaba al tiempo de la Primera guerra mundial, cuando incluso los llegaría a odiar porque pensaba que a pesar de poseer los conocimientos teóricos necesarios para lograr un cambio social, el SPD en realidad no pretendía alcanzar tal cambio sino que se conformaba con una reforma de las estructuras sociales.

En cuanto a las diferencias con el partido comunista, que provocaron duras críticas por parte de Bertol Brecht, hacia él se basaban en dos razones, la primera, la propensión de los comunistas a la utilización de la violencia como forma de alcanzar el poder y, la segunda la creencia en la autoridad del partido sobre todas las cosas que les

llevaba a mantener una férrea estructura basada en la más estricta disciplina.

En 1933 el Instituto encarga una encuesta sobre la situación de la clase obrera en Alemania que le será muy beneficiosa, puesto que servirá de base a encuestas y estudios posteriores como los que se hicieron sobre Autoridad y Familia, el Antisemitismo o sobre la Personalidad autoritaria, que hicieron que el Instituto alcanzara un gran prestigio internacional.

Tras el ascenso de los nazis al poder, el Instituto es desacreditado por los mismos con calificativos tales como "Café Marx" o "Criadero de judíos decadentes", lo cual era un claro síntoma del horror que se avecinaba y que ya fuera intuido por Horkheimer en 1.931, aunque por entonces todavía creyera en la posibilidad ya apuntada en una revolución proletaria que los frenara; sin embargo, los peores presagios se cumplieron y, en marzo de 1933, el Instituto es cerrado por los nazis bajo la acusación de desarrollar tendencias enemigas del Estado, eufemismo bajo el que se escondía su verdadera intención, que no era otra, que la de exterminar a los que se atrevieran a pensar distinto a ellos.

El cierre del Instituto no acarreó sin embargo el encarcelamiento de ninguna de los miembros prominentes del mismo por el hecho de que

Horkheimer y otros habían desarrollado la idea del establecimiento de entidades colaboradoras en el extranjero y que tan útiles iban a serles ahora. Por ejemplo la que fundara Friedrich Pollock en Londres en 1930 con la colaboración de intelectuales británicos o la que el propio Horkheimer creara en Génova en 1933, y al que precisamente se trasladará tras el cierre del Instituto y ante el temor de ser detenido y encarcelado.

La sede de Ginebra del Instituto se va a convertir en la sede central del Instituto, que a partir de ahora será conocido bajo el nombre de "Société Internationale des Recherches Sociales" (Sociedad Internacional para las Investigaciones Sociales) y que contará con la colaboración, entre otros, de Paul Tillich.

A pesar de todo, todavía aparecerá en Alemania, concretamente en la ciudad de Leipzig, en marzo de 1933, el primer número del segundo año de la *Zeitschrift für Socialforschung*, y que será dirigido junto a Horkheimer por Hirschfeld.

También en 1933 será fundada por Horkheimer en París, concretamente en la Escuela Normal Superior, otra sede el Instituto y que permanecerá abierta hasta 1940, cuando los nazis la cierran, y que

continuará publicando en lengua alemana la revista. A partir de entonces se publicará en Estados Unidos pero ya en inglés.

2.2. EL EXILIO EN AMÉRICA

En el mes de mayo de 1934 y tras la imposibilidad de permanecer en Europa dado el acoso a que era sometido por los nazis, Horkheimer emigra a Estados Unidos, concretamente a Nueva York, donde encontrará un gran apoyo por parte de la Universidad de Colombia para continuar con el trabajo iniciado en Alemania. Así, y bajo los auspicios de la Colombia University, se crea el "*International Institut Of Social Research*", que contará entre sus miembros, además del propio Horkheimer, con Friedrick Pollock, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Erich Fromm y Theodor W. Adorno, aunque quizás deberá también destacarse, por su indudable prestigio desde el punto de vista filosófico, la colaboración, en los años 1939 y 1940, del hegeliano Ernst Bloch, para lo cual fue nombrado expresamente por una comunicación del Instituto como investigador asociado aunque, como queda dicho no fue excesivamente extensa en el tiempo por las diferencias ideológicas que separaban a Bloch de otros miembros del Instituto, entre otros Horkheimer y Theodor W. Adorno.

El primer gran trabajo publicado en Estados Unidos fue el renombrado *Autoridad y familia*, y del que Horkheimer, en contra de lo que se suele pensar, escribió sólo el prólogo, aunque colaborara lógicamente en la elaboración del estudio.

En los años de estancia en América continua el desarrollo de la Teoría Crítica, cuestión ésta en la que nos ocuparemos más adelante. Desarrollo en el que jugará un papel principal la figura de Adorno y que configurará la denominada *Frankfurter Schule*.

Horkheimer no permanecerá demasiado tiempo en Nueva York, concretamente hasta 1940, año en el que se trasladará a California. Esta marcha está provocada en parte por el macartismo, que acusará a los miembros del Instituto de realizar actividades antiamericanas por su flirteos con el comunismo, a lo que habría que añadir su condición de ciudadanos alemanes que ante el estallido de la guerra y la inminente entrada de Estados Unidos en la misma no era precisamente un atenuante sino todo lo contrario, en definitiva primero los nazis y después su estancia en Estados Unidos contribuirán a formar las opiniones de Horkheimer que aparecerán reflejadas en la *Dialéctica de la Ilustración*.

Como hemos dicho anteriormente, en 1940 se traslada a California, concretamente a Los Ángeles, en donde será vecino de otro

ilustre alemán exiliado también como él, Thomas Mann. Conjuntamente con Thomas Mann, Horkheimer hará un estudio sobre que sector de la población alemana ayudó más a los perseguidos por el nazismo. Los resultados de la investigación supusieron una gran sorpresa para ambos puesto que los mismos mostraban que la mayor disposición a la hora de ayudar a los perseguidos por el nazismo eran los católicos. Poco tiempo después de haber realizado este trabajo un hecho va a conmocionar profundamente la vida de Horkheimer, este hecho fue la muerte de Walter Benjamín.

Desde 1935 Benjamin había colaborado con las tareas del Instituto, y más concretamente con la sede de París. En 1940 fue nombrado miembro del Instituto y a finales del verano de ese mismo año, Horkheimer intentó que Benjamin emigrara a América ante la situación tan complicada que se vivía en Europa. Horkheimer hace un viaje relámpago a Europa para proporcionarle todos los documentos necesarios para hacer el viaje pero Benjamin tomó una decisión que al final resultaría fatal, viajó al sur de Francia, a la Francia no ocupada, con el ánimo de pasar a España y de allí a Estados Unidos, pero al llegar a España la policía no le dejó pasar amenazándolo además con entregarle a la Gestapo. Ante esta amenaza Benjamin decidió suicidarse, cosa que hizo con unas pastillas de morfina el 26 de septiembre de 1940.

Adorno y Horkheimer profundamente impresionados por la muerte de Benjamin publicaron a modo de homenaje el manuscrito *Walter Benjamin zum Gedächtnis (En memoria de Walter Benjamin)* que aparecerá publicado en Los Ángeles en 1942. En este manuscrito está recogido el famoso artículo escrito por Horkheimer *The End of Reason* y que fue traducido al alemán con el título de *Vernunft und Selbsterhaltung*²⁰. Además de este artículo aparecen también recogidos en este manuscrito su análisis sobre las relaciones entre el fascismo y el estalinismo llamado *Autoritärer Staat (El estado autoritario)*.

En 1947 y, escrito conjuntamente por Horkheimer y Adorno y publicados en Amsterdam, aparecerán una serie de fragmentos filosóficos bajo el título de *La Dialéctica de la Ilustración* y que supondrán un cambio de orientación en el pensamiento de Horkheimer con respecto a lo que se ha dado en llamar la época de la Teoría Crítica.

Este cambio aparece motivado, entre otras cosas por la muerte de Benjamin aunque en realidad, puede considerarse como una excusa puesto que el cambio obedece a razones mucho más profundas, entre las que cabría destacar el escepticismo que se apodera de Horkheimer como consecuencia de las desastrosas experiencias por él vividas, el ascenso de los nazis al poder, el exilio, la guerra y, en último lugar, la experiencia

²⁰Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 5: Schriften 1914-1950*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. s. 320

americana que lejos de reconciliarle con la sociedad, le aleja aún más de ella.

La Dialéctica de la Ilustración es un libro clave para una correcta comprensión de la obra de Horkheimer y, aunque como es lógico volveremos sobre él más tarde, señalaremos aquí tan sólo que *La Dialéctica de la Ilustración* supone un intento por explicar cómo los ideales de libertad que se alumbran con la Ilustración pueden desembocar en el horror de las Dictaduras fascistas, caracterizadas por el empleo de la más absoluta crueldad, y esto ocurre a juicio de Horkheimer porque la Ilustración pierde la conciencia de sí misma convirtiéndose así en mito, en un proceso dialéctico en el que se devora a sí misma a través de la doble relación entre Ilustración - dominio y liberación - crueldad. En definitiva pareciera como si Horkheimer volviera la vista hacia Schopenhauer y Nietzsche en el momento en el que la esperanza desaparece.

En 1947 aparece el libro de Horkheimer *El eclipse de la razón*, cuyo título original en inglés fue *The Eclipse of Reason* y que fuera traducido al alemán no con el nombre que le correspondiera literalmente de *Verfinsterung der Vernunft* sino que a instancias de Alfred Schmidt, el compilador de la mayor parte de la obra de Horkheimer, aparecerá como *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft* (*Para una Crítica de la Razón*

Instrumental), constituyéndose en la primera parte del libro titulado del mismo modo en 1967.

"Die ökonomischen und gesellschaftlichen Probleme der Gegenwart sind von kompetenten Wissenschaftlern ausführlich behandelt worden. Diese Studie schlägt einen anderen Weg ein. Hier ist es das Ziel, den Begriff von Rationalität zu untersuchen, der gegenwärtiger industrieller Kultur zugrunde liegt".²¹

Esta declaración de intenciones que aparece en el prólogo de la edición alemana supone la profundización en aspectos ya esbozados en *La dialéctica de la Ilustración*, en el sentido de reivindicar la lucha contra el positivismo y neopositivismo que caracterizan a la ciencia y a la sociedad contemporánea.

En los años 1943 y 1944 trabaja Horkheimer como director de investigaciones en la sección científica del Comité judío americano, lo que

²¹"Los problemas económicos y sociales del presente han sido cuidadosamente tratados por competentes especialistas. Este estudio pretende seguir otro camino. Aquí la meta es la investigación del concepto de racionalidad que fundamenta la actual industria cultural" Horkheimer, Max. *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer, 1990 Vorwort

le obliga a trasladarse de nuevo a Nueva York, y en 1949, con la colaboración de Samuel Flowerman, realiza un estudio sobre los prejuicios racistas que le fue encargado por Harper and Brothers. En este estudio pretende averiguar la relación existente entre segmentos de población y prejuicios racistas, el estudio en cuestión arroja elementos reveladores en cuanto al origen psicológico y social de tales prejuicios. En palabras de Horkheimer este estudio supone una profundización en el trabajo publicado en 1936 *Autoridad y Familia*²², en el que en su primera parte se refleja como determinadas conductas demagógicas que derivan hacia el racismo provienen de personalidades autoritarias.

2.3. LA VUELTA A ALEMANIA

En 1946, un año después de terminada la guerra que asolara Alemania, recibe la invitación de la ciudad de Frankfurt y de su universidad para volver a su patria y hacerse cargo de la dirección de un instituto que pudiera de nuevo constituirse tal y como lo fuera el primero, en uno de los institutos de investigación social más importantes del mundo, lo que por otro lado jamás consiguiera, entre otras cosas, porque los intereses de Horkheimer ya no eran los mismos que los de antes de la

²² *Autorität und Familie in der Gegenwart* en Horkheimer, Max. *op. cit.* s. 377

guerra, además muchos de los miembros del Instituto jamás volvieron a Alemania, entre ellos Herbert Marcuse. De todas maneras, en 1948 Horkheimer negocia con la Universidad de Frankfurt las condiciones en las se levantará de nuevo el Instituto para poder aceptar él la dirección del mismo, la oferta le parece aceptable y Horkheimer toma la decisión de volver para recuperar el puesto que los nazis le arrebataran en 1933. Dieciséis años después, en 1949, abandona Estados Unidos para reintegrarse a su puesto aunque durante el resto de su vida mantendrá la nacionalidad norteamericana.

Los primeros años tras su vuelta a Alemania va a dedicar sus esfuerzos a analizar la confrontación que se produce entre la filosofía social de carácter especulativo y la investigación social de carácter empírico que se da en los países anglosajones, aunque a su juicio da la impresión que las nuevas tendencias del empirismo van encaminadas a ser analizadas bajo los ojos de los grandes sistemas filosóficos europeos.

A la moderna sociología le asocia Horkheimer el concepto de auténtica liberalidad, de la necesidad de un juicio sobre el proceso de cambio tanto desde el punto de vista social como histórico. Es necesario a su juicio, el desarrollo de una prevención espiritual contra los aparatos totalitarios de propaganda, así como la conformación de una teoría y de

un espíritu crítico capaz de luchar tanto contra el relativismo ético contra el positivismo teórico.

Incluso en el trabajo diario del sociólogo debe de esconderse una intención trascendental puesto que mantener una conciencia crítica pertenece, por así decirlo, al trabajo de los teóricos de la sociedad y precisamente a través de esa crítica conseguir que los positivistas que han perdido la esperanza sean impopulares.

En resumen, podríamos decir que Horkheimer observa desde su puesto académico y como investigador social como en la década de los años 50 en Alemania, un elemento fundamental del nuevo humanismo se pregunta a través de esta doble perspectiva expuesta con anterioridad cual es el futuro de la humanidad, y es éste el papel que se debe adoptar desde las universidades alemanas para educar en este sentido a las jóvenes generaciones de estudiantes pues este debe de ser el sentido real de los objetivos de los nuevos investigadores el saber resolver esta tensión.

De 1951 a 1953 ocupa Horkheimer el cargo de rector de la Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt, lo que le va a permitir relacionarse con personalidades tan relevantes de la vida política y social

alemana como el Presidente federal Theodor Heuss y el Canciller federal Konrad Adenauer.

La situación política que Horkheimer se encontrará a su regreso a Alemania será bastante confusa: por un lado Alemania tendrá que hacer cuentas con su pasado - cuestión ésta nada fácil - puesto que aún hoy en día siguen sin resolverse algunas de las cuestiones heredadas de la guerra como por ejemplo, el problemas de los extranjeros; mientras que por otro lado Alemania buscará encontrar su lugar en la Europa de postguerra, cosa que resolverá ingresando en la OTAN, lo que supondrá el rearme de Alemania a la vez que le permitirá, por motivos geográficos obvios, convertirse en un espectador de primera fila de la naciente guerra fría que viviera uno de sus momentos culminantes con la construcción del Muro de Berlín en 1961, muro que resultaría tan desgarrador para Berlín como para el resto de Alemania. Añadiendo a esto que Alemania tendrá que reconstruirse casi por completo tras la destrucción sistemática a la que se vio sometida durante la guerra.

La situación política viene a condicionar la situación ideológica, puesto que si bien es cierto que el nazismo ejerció una brutal represión sobre el movimiento obrero y los partidos de clase en Alemania, no lo es menos que tras la Segunda Guerra Mundial muchas voces desde el

ámbito intelectual se alzaron contra el estalinismo llegando a compararlo, en cuanto a la represión, con las prácticas llevadas a cabo por los nazis.

Horkheimer ya había advertido sobre esta posibilidad por lo que esta nueva circunstancia en la que se encontraba la ideología marxista no le sorprendió, llevándole a realizar, en los años 50, una propuesta de investigación que contribuyera a paliar, si no a eliminar, estos defectos de la práctica marxista: "Unidad del análisis crítico con el acto revolucionario". Esto implicaría una redefinición del lugar que la teoría deberá ocupar en el proceso revolucionario rechazando la concepción leninista tradicional basada en una teoría al servicio de una praxis política.

En pocos años se reabrió el Instituto para la Investigación, más conocido ahora por el nombre de Escuela de Frankfurt y en el que empezarían a colaborar junto a Horkheimer y Adorno, entre otros, Alfred Schmidt y Jürgen Habermas.

La actividad del Instituto se centrará en la discusión sobre el marxismo y el papel que éste debe de jugar en la nueva situación política, por ello el Instituto adquirirá una gran relevancia en el debate político alemán y a partir de la segunda mitad de los años 60 se convertirá en punto de referencia de los movimientos políticos estudiantiles que desembocaron en las revueltas de finales de los 60, generando una gran

esperanza de cambio entre amplios sectores de la juventud alemana, esperanza que de nuevo se esfumaría.

El Instituto para la Investigación Social volverá a ser llamado por los estudiantes "Café Marx", convirtiéndose para los jóvenes filósofos y sociólogos de la nueva Alemania en un centro de investigación de primer orden tal y como lo fuera para los jóvenes académicos de la época de Weimar.

En el periodo que transcurre entre 1954 y 1959 se producirán una serie de acontecimientos públicos que serán los últimos en los que aparecerá Horkheimer antes de retirarse a Montagnola, lugar cercano a Lugano en la Suiza italiana en el año 1960. Así Horkheimer será investido profesor por la Universidad de Chicago. después será nombrado profesor emérito de la Universidad de Frankfurt y, por último, será nombrado ciudadano de honor de la Ciudad de Frankfurt.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. LOS AÑOS DE LA DESESPERANZA

A partir de su retiro se ocupará fundamentalmente de sus preocupaciones de juventud en un intento de comprender la realidad que vivimos a partir de las influencias recibidas en sus años juveniles, lo que provocará que por parte de muchos intelectuales alemanes sea conocida esta última época del pensamiento de Max Horkheimer con el nombre de *"La Miseria de la Teoría Crítica"*, por lo que esta etapa será duramente atacada.

Las críticas vienen fundamentalmente - a juicio de sus críticos - por las consecuencias que la obra tardía representa para la Teoría Crítica puesto que suponen una total transformación de la misma, hasta el punto de convertirla en desconocida por la multitud de contradicciones existentes entre este momento de la vida de Horkheimer y la que articula el proyecto intelectual conocido como "Teoría Crítica".

Sobre esta cuestión volveremos más adelante aunque convendría señalar brevemente que quizás no suponga ninguna contradicción sino que más bien el proceso vital sufrido por Horkheimer le lleva a un

reencuentro con sus intereses filosóficos más tempranos rechazando cualquier rastro de esperanza que en sus años de creyente tuviera, lo que en definitiva representaría una vuelta al mismo sitio para no ir a ningún lado.

Amigos y miembros del Instituto acusarán a Horkheimer de resignación y pesimismo, además de defender posiciones elitistas y aristocráticas que suponen una traición a los principios de la Teoría Crítica, por lo que Horkheimer se convertirá a sus ojos en un extraño que les ha decepcionado profundamente.

La última fase del pensamiento de Horkheimer comienza con un escrito de 1963 y de título provocativo *Theísmo - Ateísmo* que publicará coincidiendo con el 60 cumpleaños de su amigo Theodor Adorno, por lo que se tiene la sospecha que fue escrito en su homenaje.

En este escrito establece Horkheimer un paralelismo entre cristianismo y marxismo, - que coincide curiosamente con el establecido por Schopenhauer entre cristianismo y hegelianismo - trazando un esbozo de lo que será su cambio de concepción que le llevará de la Unidad de Teoría y Praxis a la creencia en el dominio ideológico de ambos pensamientos sobre cualquier posibilidad práctica de salir de él, puesto que la práctica sólo es posible si aparece al servicio de los

instrumentos - Iglesia o Partido - sobre los que se ejerce esa dominación, pasando de ser teóricamente instrumentos de mediación a instrumentos de absolutización con lo que queda excluida la posibilidad en el fundamento mismo de la teoría de la inmediación; es decir, de la relación libre entre el hombre y el mundo en que vive.²³

El 22 de octubre de 1965 muere en Chicago el teólogo y filosofo Paul Tillich, que hiciera su carrera académica en la década de los años veinte junto a Adorno y Horkheimer en Frankfurt y que en los años treinta fuera miembro del Instituto cuando éste se instalara en Estados Unidos, y del que Horkheimer hablara por última vez el 21 de agosto de ese mismo año en una entrevista que concediera en Stuttgart a la cadena alemana de radio Suddeutsche Rundfunkf.

El 18 de febrero de 1966 , y con ocasión de un homenaje póstumo a Paul Tillich, pronuncia Horkheimer un discurso en el que señala los que a su juicio son las principales aportaciones del pensamiento de Tillich a los estudios teológicos y que Horkheimer no duda en calificar como la última esperanza de la teología. Estos aspectos son, entre otros, el intento de Tillich de hacer especial hincapié en el intento cristiano de salvación, la interpretación de los símbolos de las doctrinas de la Biblia y

²³Sobre esta cuestión resultaría interesante señalar que el planteamiento defendido por Horkheimer se asemeja bastante al sostenido por Kierkegaard en su *Temor y Temblor* a propósito del mito de Abraham. Kierkegaard, Soren. *Temor y Temblor*. Madrid: Tecnos, 1987. p. 7 s.

de Jesús y la desmitificación de los dogmas cristianos, así como la introducción de la duda en la teología, en definitiva la introducción de la libertad y la autodisposición para frente al limitado teísmo tener el coraje de Ser.

Con motivo de la celebración del doceavo día de la Iglesia Evangélica escribe junto a Karl Rahner y Friedrich von Weizsäcker *Amenazas para la libertad* en el que señala la importancia de los procesos económicos, científicos y sociales en el desarrollo de la sociedad del presente así como el papel perdido por la religión en la misma.

En 1970 realiza una entrevista para el *Der Spiegel*, en la que participa como periodista del *Spiegel* Helmut Gunnior, en la que se discute sobre la cuestión propuesta por Horkheimer, lo que nosotros conocemos como *Sinn* tiende a desaparecer. En el mismo año concede otras entrevistas para distintos medios de comunicación de entre las que cabría resaltar la que hizo el mismo Gunnior para la ZDF y la que realizara para una emisora suiza, en la que habla sobre el porque se ha pasado de una sociedad burguesa o postburguesa a un mundo violento y no al reino de la libertad prometida por Karl Marx.

En 1964 comienzan en las universidades alemanas nuevos llamamientos por parte de algunos intelectuales para iniciar una nueva

fase en la que el marxismo sea utilizado de manera diferente para así poder interpretar correctamente la relación entre reflexión científica y acción política. Esto hará que a juicio de Alfred Schmidt²⁴ la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt sea acogida sin reservas como el punto de partida más importante para poder realizar esa discusión de cuál debe de ser la función que el marxismo ha de desempeñar ante los retos de las sociedades avanzadas. Horkheimer se convierte así en uno de los padres de los movimientos revolucionarios que tuvieron lugar en Alemania en los últimos años de la década de los 60.

Horkheimer apoyará los movimientos de emancipación política puesto que en cierta manera podría considerarse como el ideólogo de los mismos; sin embargo, se distanciará de los que pretenden resolver los problemas sociales por medios violentos. Esto último tendrá una gran importancia puesto que una de las secuelas de los acontecimientos del 68 será la aparición del fenómeno terrorista con la creación del RAF (Rote Armee Fraktion) resultado, entre otras cosas, de la desesperación que provocara entre algunos jóvenes la derrota del 68.

El análisis que Horkheimer hiciera de los acontecimientos del 68 podría por tanto resumirse en tres puntos:

²⁴Schmidt, Alfred. *Zur Idee der Kritischen Theorie*. Munchen: Fischer, 1974. s. 137.

Primero, la resistencia ante la represión que supone la educación familiar y que se circunscribía antiguamente al ámbito familiar, ahora sin embargo esta resistencia trasciende lo familiar para extenderse al ámbito de lo social, fundamentalmente para contestar el omnipresente poder del estado en cualquiera de sus formas, especialmente la educativa.

Segundo, la especial predisposición de los estudiantes hacia la construcción de una nueva teoría social a través de una reinterpretación del marxismo.

Y en tercer y último lugar la ausencia de reflexión sobre las implicaciones de los actuales políticas de formación y educación sobre las jóvenes generaciones en cuanto a lo que deben ser sus autenticas metas, puesto que en vez de educar para la libertad y la emancipación se hace para trabajar, como medio de control social lo que impedirá la consecución de los verdaderos objetivos que una autentica educación debe tener. Todo esto contribuyó a juicio de Horkheimer al estallido de las revueltas estudiantiles.

Los intelectuales neomarxistas van a intentar capitalizar los efectos de estas manifestaciones de protesta reivindicando, en primer lugar, la vigencia de la teoría crítica, para a continuación, proponer una serie de cambios en la interpretación teórica del marxismo que se centraron,

principalmente, en el abandono de la perspectiva economicista tradicional - tan difícil de eliminar de otro lado - para ocuparse de los cambios en la conciencia individual y colectiva, que por otro lado, ya intentaran los anarquistas a finales del siglo XIX y durante todo el primer tercio del siglo XX, que llevaran primero a tomas de posición y después a cambios en todos los órganos claves de la sociedad, administración, ejercito, universidades, política, etc.

En 1969 muere su mujer, Rose Riekher, y también su amigo Adorno. Un año después morirá Friedrick Pollock. En 1970 se le concede a Horkheimer el premio Lessing que otorga la ciudad Hanseática de Hamburgo; sin embargo, no irá a recogerlo sino que enviará a su discípulo, y en cierto sentido continuador, Alfred Schmidt. Tres años después, el 7 de julio de 1973, muere en la ciudad de Nuremberg cuando contaba 78 años de edad.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

PARTE II LA TEORIA CRITICA



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

4. EL PROGRAMA DE INVESTIGACION SOCIAL

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

El final de la Primera Guerra Mundial provocó en Alemania una situación de caos generalizado que impregnó a todos los sectores de la vida alemana. Así vemos como la caída del Reich sumió a la sociedad en una profunda crisis política de la que la Constitución de 1919, que dio origen a la llamada República de Weimar, no fue capaz de ilusionar a los diferentes sectores sociales. Desde el punto de vista económico, la política de reparaciones del Tratado de Versalles llevó consigo una aguda crisis económica, que en cierta forma, estuvo en el inicio de las jornadas revolucionarias de Berlin y que sancionaron la separación entre los partidos más representativos de la clase obrera, el SPD y el KPD.

Esta situación generalizada de crisis va a afectar, en igual medida que a los demás sectores de la vida alemana, a los intelectuales que se van a quedar sin ningún referente ideológico, puesto que las interpretaciones tradicionales habían fracasado y aquellas consideradas como revolucionarias, y que tantas expectativas despertaran tras los sucesos de Octubre en Rusia, eran incapaces de adecuarse a la realidad política, económica y social de Alemania.

En este marco, hay que explorar los motivos que impulsaron a Max Horkheimer a elaborar unos postulados teóricos que fueran capaces de explicar esa situación de crisis que vivía Alemania, y esta es la razón que determina su explicación de la realidad en el periodo comprendido entre 1930 y 1939.

Horkheimer, que poseía una sólida formación en lecturas filosóficas originales, va a intentar hacer un diagnóstico basado en la crítica kantiana por un lado y, por otro, en la aplicación de la teoría marxista, como teoría de la sociedad. De esta forma, compartirá con Kant su concepción de crisis de la razón, y con Marx la crisis social, puesto que lo esencial para Horkheimer es la contradicción entre la realidad y la posibilidad. Lo esencial no es la agudización del conflicto sino la experiencia de unas condiciones sociales basadas en el reconocimiento de una pobreza innecesaria.

Según la teoría de Marx esa irracionalidad está basada en la estructura social, en el conflicto entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que se expresa en la contradicción entre las ilimitadas posibilidades técnico-económicas y los ilimitados fines del uso del capital, que tienden siempre a una difícil realización. Lo que subyace como experiencia esencial en la formulación de una teoría crítica y la hace

necesaria, es la destrucción de "riqueza social". Para Horkheimer, la crisis se fundamenta en el dominio de intereses particulares y encontrados. Pero el interés teórico primordial de Horkheimer no es dominar y analizar el motivo de la negatividad, puesto que el punto de partida de la censura es la condición de riqueza social como tal. Las ilimitadas posibilidades que se presentan gracias a esa riqueza para eliminar la miseria, es la condición central de crítica y su legitimación.

El que esas posibilidades no sean utilizadas supone el que la sociedad entre en crisis y determina el que aparezcan otros análisis críticos en la obra de Horkheimer diferentes a los de Marx, a saber, la crisis del sujeto y la del movimiento obrero. Esta crisis aparece reflejada en el artículo *Die Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse*¹ en donde escribe Horkheimer:

"Der Kapitalistische Produktionsprozess hat es also mit sich gebracht, das Interesse am Sozialismus und die zu seiner Durchführung notwendigen menschlichen Eigenschaften zu trennen".²

¹ Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987. s. 373.

² "El proceso de producción capitalista ha traído consigo que el interés por el socialismo y las características humanas para su consecución hayan sido separados".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 375.

Esta disociación se materializa en la división entre el SPD y el KPD, trabajo y pobreza se disgregan y se reparten sobre portadores distintos, con lo cual la experiencia de negatividad se ve golpeada en su mismo centro. Así la solución de la crisis supuesta por Marx, es decir, la revolución y creación de una sociedad mejor, es puesta en cuestión por el desarrollo precisamente de esa sociedad. Se plantea, por tanto, para la crítica la necesaria pregunta por el sujeto (del cambio), o puesto de forma negativa: la pregunta por los motivos que impidieron su constitución. Otra formulación: conciencia de clase y carácter revolucionario de la teoría marxista son temáticos. Una evolución semejante de la sociedad conduce a la crisis de la teoría, a la crisis del marxismo. Esos vínculos entre la crisis de la práctica y la de la teoría de la sociedad es lo que Horkheimer pone de relieve.

"Ebenso wie der Besitz der positiven Fähigkeiten, welche der Arbeiter durch seine Eingliederung in den kapitalistischen Arbeitsprozess erwirbt, und die Erfahrung der ganzen Unmenschlichkeit dieses Prozesses in der Gegenwart auf verschiedene gesellschaftliche Schichten verteilt sind, so finden sich bei den linken Intellektuellen, angefangen von den politischen Funktionären bis zu den

Theoretikern der Arbeiterbewegung, die beiden Momente der dialektischen Methode: Tatsachenerkenntnis und Klarheit über das Grundsätzliche, isoliert und zerstreut. Die Treue an der materialistischen Lehre droht zum geist - und inhallosen Buchstaben - und Personenkult zu werden, sofern nicht bald eine radikale Wendung eintritt. Der materialistische Inhalt, d. h. die Erkenntnis der wirklichen Welt, ist dagegen im Besitz jener, welche dem Marxismus untreu geworden sind, und steht daher ebenso im Begriff, das einzige zu verlieren, was ihn auszeichnet: nämlich Erkenntnis zu sein; ohne das materialistische Prinzip werden die Tatsachen zu blinden Zeichen, oder sie geraten vielmehr in den Bereich der das geistige Leben beherrschenden ideologischen Mächte".³

³ "Así como está distribuida entre diferentes capas sociales la propiedad de las capacidades positivas que los trabajadores adquirieron integrándose en el proceso de trabajo capitalista y la experiencia de toda la inhumanidad de ese proceso en la actualidad, así se encuentran entre los intelectuales de izquierdas, comenzando por los funcionarios políticos hasta los teorizadores del movimiento obrero, ambos momentos del método dialéctico aislados y diseminados: el reconocimiento de los hechos y la claridad sobre lo fundamental. La fidelidad a la doctrina materialista amenaza convertirse en mera letra sin espíritu ni contenido y en culto personal, en tanto no se realice pronto un cambio radical. El contenido materialista, es decir, el reconocimiento del mundo real, está sin embargo en manos de aquellos que fueron infieles al marxismo y por ello corre el riesgo de perder lo único que le distingue: ser precisamente reconocimiento; sin el principio materialista, los hechos se

La crisis del movimiento obrero se refleja así en la discusión teórica, de forma que la crisis de la sociedad, sus supuestas posibilidades y su realización están en el centro de las reflexiones, porque la crisis está dada, pero no lo está sin embargo, la necesidad de su disolución, ya que el desarrollo de la sociedad le hace fracasar. De ahí que la negación de la posibilidad sea el cuestionamiento central en el despliegue del concepto crítico de Horkheimer.

Ello significa una orientación de la crítica, que resulta crucial para la comprensión del concepto crítico, por lo cual su ejecución vendrá determinada por la tensa relación entre capacidad y posibilidad de corrección, ya que ésta última siempre queda como suposición implícita de la crítica.

La compleja experiencia de crisis de Horkheimer que aquí se plantea, según la cual tendencias tanto integrantes como disgregantes son esenciales a la hora de frenar la crisis por medio del desarrollo social, compone el fundamento del recorrido teórico de Horkheimer en los años treinta; experiencias que, por lo demás, han sido en parte de telón de fondo también

vuelven señales ciegas, o más bien caen en el ámbito de los poderes ideológicos dominantes que rigen la vida espiritual".

Horkheimer. Max. op. cit. s. 377-378.

para los ensayos teóricos de Luckács o Bloch que intentaron recuperar el contenido revolucionario de la teoría marxista, lo que sobre todo suponía determinar su núcleo filosófico, o bien su tesis ortodoxa, recurriendo a tesis filosóficas, pero especialmente echando manos de la importancia que Hegel tenía para Marx como critica.

En contra de esa tendencia, que sobre todo tenía la finalidad de poner de relieve el verdadero contenido de la teoría marxista o el verdadero sentido de sus intenciones, Horkheimer no llevó a cabo ninguna marxifilología, de todas formas, hay que poner en duda la asignación de Horkheimer a esa conexión tradicional, en vista de su crítica fundamental a Hegel.

El programa conocido como *Investigación Social* es el reflejo de todos los trabajos publicados por el *Instituto para la Investigación Social* durante los años en los que Horkheimer fue su director de manera que solo el tratamiento de toda la obra podrá proporcionar una visión del conjunto. En el prólogo del primer cuaderno de la *Revista para la Investigación Social* se esquematiza el programa de la siguiente forma:

"Das Wort Sozialforschung beansprucht
nicht, auf der Landkarte der Wissenschaften,
die heute ohnehin sehr fragwürdig erscheint,

neue Grenzlinien einzuziehen. Die Untersuchungen auf den verschiedensten Sachgebieten und Abstraktionsebenen, die es hier bedeutet, werden durch die Absicht zusammengehalten, dass sie die Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft als ganzer fördern sollen. Dieses vereinigende Prinzip, nach dem Einzeluntersuchungen bei unbedingter empirischer Strenge doch im Hinblick auf ein theoretisches Zentralproblem zu führen sind, unterscheidet die Sozialforschung, der die Zeitschrift dienen möchte, ebenso von blosser Tatsachenbeschreibung wie von empiriefremder Konstruktion. Es erstrebt Erkenntnis des gesamtgesellschaftlichen Verlaufs und setzt daher voraus, dass unter der chaotischen Oberfläche der Ereignisse eine dem Begriff zugängliche Struktur wirkender Mächte zu erkennen sei, Gesichte gilt in der Sozialforschung nicht als die Erscheinung blosser Willkür, sondern als von Gesetzen beherrschte Dynamic, ihre Erkenntnis ist daher Wissenschaft. Diese hängt freilich in besonderer Weise von der Entwicklung anderer

Disziplinen ab. Um ihr Ziel, die Vorgänge des Gesellschaftslebens nach dem Stand der jeweils möglichen Einsicht zu begreifen, erreichen zu können, muss die Sozialforschung eine Reihe von Fachwissenschaften auf ihr Problem zu konzentrieren und für ihre Zwecke auszuwerten trachten".⁴

El motivo de la construcción teórica de Marx de que el análisis social conlleva necesariamente la aclaración del desarrollo de la sociedad criticada, se integra también como aspiración constructiva en el programa del análisis sociológico, puesto que la revista se orienta principalmente hacia una teoría del recorrido histórico de la época presente. La tendencia de la crítica hacia la negación de la probabilidad de corrección está en una curiosa relación con

⁴ "El concepto *Investigación Social* no pretende delinear nuevos límites en el mapa de las ciencias que, por lo demás, ya parece bastante cuestionable. Las investigaciones en las más diversas áreas y planos de abstracción que aquí se significan, están unidas por el propósito de incentivar la teoría de la sociedad actual como conjunto. Ese principio unificador caracterizará las investigaciones individuales, que se efectuarán con un rigor empírico incondicional, pero con miras a un problema teórico central, diferenciando la investigación social, a la que esta revista desea servir, tanto de una mera descripción de los hechos, como de un constructo ajeno al empirismo. Pretende el conocimiento del curso social en general, suponiendo que, bajo la caótica superficie de los acontecimientos, se haga reconocible una estructura operadora de lo poderes, susceptible de ser conceptualizada. En la *Investigación Social*, la historia no se considera una mera aparición arbitraria, sino una dinámica dominada por leyes, por lo que su conocimiento es ciencia. Esta depende, por supuesto y de forma especial, del desarrollo de otras disciplinas. Para poder conseguir su meta, comprender los procesos de la vida social según el estado de los respectivos conocimientos posibles, la investigación sociológica tiene que servirse de una serie de ciencias específicas, concentrarlas en sus problemas e intentar obtener valoraciones para sus propósitos".

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. s. 36.

el motivo de la tendencia histórica de la sociedad, lo que se deduce de la posterior determinación del significado de la construcción histórica.

Sin embargo, en la conceptualización de la Investigación Social no se hace referencia a la teoría marxista, aunque es tenida en cuenta a la hora de analizar la teoría de la sociedad burguesa; de forma que la obra de Horkheimer muestra, por una parte una precisa visión de la estructura y método de la filosofía marxista y por otra la aparente superficialidad de esas opiniones para la construcción teórica propia, es decir la referencia abstracta a esas tesis. Ahí se refleja el principio específico de la teoría de Horkheimer, que apunta a la investigación, puesto que ello parece ser la respuesta más adecuada a la crisis de la teoría condicionada por el desarrollo de la sociedad, que parece expresarse en la contradicción entre el fetichismo de los hechos exentos de teoría, y la construcción sin empirismo, una contradicción que acabará determinando la filosofía social contemporánea y que Horkheimer tratará de superar a través de su concepto de Investigación Social.

Un tema importante en la Investigación Social es la crisis del movimiento obrero reflejada mediante el análisis del desarrollo social con lo que la clase trabajadora se convierte en uno de los primeros objetos de investigación de tal forma que el Instituto dedicará a esta cuestión uno de

sus primeros trabajos que se centrará en el estudio de la autoestima de los trabajadores y empleados alemanes durante el periodo de la República de Weimar , en el que la teoría marxista será el hilo conductor puesto que sus conceptos no pretenden dar una visión final de la totalidad, sino que al contrario, contiene las instrucciones para siguientes estudios, y cuyos resultados repercutirán sobre los primeros.

La Investigación Social se revela como el intento de continuar con el principio de Marx, que no aparece fijado en una teoría cerrada sino que por el contrario contendrá la posibilidad de la crítica teórica.

Ello implica dos principios de trabajo: por un lado, la aclaración de la parte metódica de la crítica como Investigación Social y, por otra, la investigación del objeto de la crítica. Estas dos orientaciones de la teoría no se pueden separar y se mantienen unidas por el problema de relación existente entre supuesto, medida y ejecución, en el proceso crítico. Este doble movimiento caracteriza la mayor parte de la producción teórica de Horkheimer durante el periodo comprendido entre los años 1930 y 1939, impregnados aún de esperanza a pesar de todas las experiencias negativas.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. FUNDAMENTOS DE LA TEORIA CRITICA

En su trabajo *Teoría crítica y teoría tradicional* encontramos dos formulaciones que describen como una tesis la coherencia básica general de la Teoría Crítica.

"Es gibt nun ein menschliches Verhalten, das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat. Es ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Missstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft".¹

Ese comportamiento al que Horkheimer se refiere como crítico aparece estrechamente unido al concepto todo, totalidad, convirtiéndose así en el concepto fundamental de la crítica. Por otro lado, más adelante, y en el mismo trabajo, dice Horkheimer:

¹ "Hay un comportamiento humano que tiene como objeto a la sociedad misma. No se dirige sólo a la eliminación de algunas situaciones erróneas, sino, que, más bien, le parecen necesariamente ligadas al conjunto organizativo de la construcción social".

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. s. 180.

"Die kritische Theorie der Gesellschaft hat dagegen die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand".²

Ambas formulaciones delimitan los supuestos de la crítica como investigación social, en tanto que su objeto, la sociedad, la conciben de una forma determinada, convirtiéndose por esta razón en el objetivo de la misma.

El significado de los conceptos producción, trabajo y práctica aparecen en el pensamiento de Horkheimer desde el momento en que reconoce la innecesaria miseria generada por las estructuras productivas de la sociedad. Pero el término producción no lo define en detalle, sino que queda como telón de fondo de la coherencia argumental de la teoría crítica, quedando así excesivamente abstracto el concepto posibilidades, con el que establece una relación teórica que se convertirá en el motivo fundamental de la teoría crítica, o dicho de otra manera, nos encontramos ante el paradigma del cual parte Horkheimer.

"In Wahrheit resultiert ... das Leben der Gesellschaft aus der Gesamtarbeit verschiedenen

² "La teoría crítica de la sociedad tiene como objeto a los hombres, como productores del conjunto de su forma histórica de vida".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 217.

Produktionszweigw zusammen, und wenn die Arbeitsteilung unter der kapitalistischen Produktionzweige auch nur schlecht funktioniert, so sind ihre Zweige, auch die Wissenschaft, doch nicht als selbständige, und unabhängig anzusehen. Sie sind Besonderungen der Art und Weise, wie sich die Gesellschaft mit der Natur auseinandersetzt und in ihrer gegebenen Form erhält".³

Concebir la sociedad como un proceso vital supone el entender éste como el factor último y determinante del desarrollo social, convirtiendo con ello en supuesto de la construcción teórica lo que Marx declarará como presupuestos de su crítica, a saber, las verdaderas condiciones de la naturaleza del hombre, la eterna lucha del hombre contra la naturaleza como fundamento del proceso de producción social.

Horkheimer recurre a lo que en Marx, eran los supuestos generales de la crítica, lo que refleja que su comprensión se mueve en el mismo plano. El que la tesis de proceso vital no opere solamente como supuesto científico,

³ "En realidad la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción, y aunque en el modo de producción capitalista la división del trabajo funcione mal, sus ramas, también la ciencia, no se pueden considerar como autónomas e independientes. Son especificaciones del modo y manera en que la sociedad disputa con la naturaleza y como la conserva en forma dada".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 171.

sino que sea visto como presupuesto de la crítica, requiere que la relación entre hombre y naturaleza, comprendida ésta como mediadora en el concepto de producción, no sea siempre una constante, sino que se entienda como cambiante. Esto también estaba así pensado en Marx, como base de la dinámica histórica.

La implicación a la que nos conduce lo anterior es que determinadas formas de realización de esa relación, en el sentido de la organización social de la producción, no se puedan tomar de ningún modo como naturales, pues ni la estructura de la producción industrial y agraria, ni la división de las llamadas funciones directivas o ejecutivas, servicios y trabajo, operaciones intelectuales o manuales, son condiciones eternas o naturales, más bien emergen del modo de producción de determinadas formas sociales.

La posibilidad de modificación de la producción social es el tema de la discusión de este distanciamiento puesto que no se refiere sólo a una forma de apropiación del producto sino a la misma estructura de la producción que no deja reconocer el fundamento de la misma en la práctica social.

La crítica del concepto de alienación en el pensamiento de Horkheimer no posee un valor tan elevado como para otros teóricos de aquel tiempo, puesto que él no situaba el acto individual de producción en el centro

de su crítica, que es lo que en realidad define el concepto de alienación, sino que más bien parte de la práctica social como de un todo, comprendiendo la organización actual de la misma como el resultado del conflicto entre fuerzas encontradas, de las cuales emerge la vida del todo. La producción social no tiene un plan, lo que supone su irracionalidad dado que no puede desplegar las posibilidades latentes en ellas, por lo que la falta de planificación implicará un tremendo desperdicio de fuerza de trabajo y de vida humana, haciendo aparecer el proceso social como un inmutable poder natural con un destino sobrehumano.

Esta carencia de planes es incongruente con lo que de la producción social se espera en lo referente al trabajo social dirigido a un fin en particular, dándose así una contradicción inmanente en la organización del trabajo social que se caracteriza, por un lado, en tener una máxima uniformidad y teleologismo, mientras que por otro, aparecerá como algo oscuro, inconsciente y opaco. Indicado esto, la penalidad ocasionada por la falta de planificación, la negatividad de ese modo de organización, la misma contradicción nos muestra la solución posible, a saber, planeamiento de la producción social. Con ello finaliza el análisis del proceso vital de la sociedad burguesa, con la confrontación entre ceguera y plan, si bien la legitimidad de esa caótica producción social, que había sido denunciada por Marx, no entra ya sistemáticamente en el análisis, al haberse convertido en problemática la

transición hacia la planificación confirmada por él, puesto que había sido considerada - la transición - sólo como posible pero no como necesaria; lo que se refleja en el concepto de la historia y también en la experiencia. A la crisis de la economía mundial de 1929 le sucedió la restauración de las condiciones anteriores. Hay que anotar que semejante formulación sólo representa un marco general de la crítica, cuyo contexto básico ya no se concentra en el término de legitimidad, sino en el de producción social, con lo que aquí se insinúa ya la relación de teoría histórica y social en su problemática para la teoría crítica.

La tesis sobre el proceso vital de la sociedad era ya una indicación para el comienzo general de la teoría de la investigación social y su supuesto central, pero al mismo tiempo implica la posibilidad de la crítica, puesto que no solamente nombra el lugar de la verdadera transformación, sino que también fundamenta la necesidad de un cambio general de las relaciones existentes en tanto en cuanto las comprende como producto del trabajo social, ya que la realidad no es otra cosa que el producto del trabajo, ciertamente caótico, pero que en detalle va dirigido hacia una finalidad. Esta idea de realidad implica su carácter negativo, puesto que la humanidad renueva mediante su propio trabajo una realidad que la esclaviza progresivamente, amenazándola con toda clase de penalidades.

En los fundamentos teóricos de la crítica hecha por Horkheimer hay que distinguir entre la tesis general del hecho de producción de la realidad y la tesis singular que mantiene la de la censura del modo específico de producción social, más exactamente de la negatividad a él ligada, una relación entre los planos de motivación, que ha de ser demostrada en la ejecución concreta de la crítica, en lo cual el análisis de la forma histórica del trabajo social será determinante para la crítica, cuando tenga que demostrar su negatividad. Pero en tanto que esa negatividad no sea considerada como amenaza total de la existencia - destrucción para Horkheimer - sino como sólo una contradicción entre posibilidad y realidad, la formulación característica de la crítica horkheimiana es:

"Die Trennung von Individuum und Gesellschaft, kraft deren der Einzelne die vorgezeichneten Schranken seiner Aktivität als natürlich hinnimmt, ist in der kritischen Theorie relativiert. Sie begreift den vom blinden Zusammenwirken der Einzeltätigkeiten bedingten Rahmen, das heisst die gegebene Arbeitsteilung und die Klassenunterschiede, als eine Funktion, die, menschlichem Handeln entspringend, möglicherweise auch planmässiger

Entscheidung, vernünftiger Zielsetzung unterstehen kann.”⁴

Este pasaje nos demuestra que para Horkheimer la legitimidad de la transición de una colaboración conjunta y ciega de los individuos hacia una relación bien planificada, ha sido disuelta; de tal forma que la ejecución de la crítica yace, en gran parte, en la confrontación entre esas dos formas de organización y menos en la investigación concreta de la condición fundamental del proceso de trabajo, cuya importancia se reconoce, pero no se avanza en su análisis. De esta manera el enjuiciamiento se retrotrae, en su ejecución, a los argumentos generales de la posibilidad de crítica, lo que se reconoce en el hecho de que la, hasta entonces, presentada coherencia argumental de la crítica, culmina en la siguiente tesis:

“Die Gesichtspunkte, welche diese als Ziele menschlicher Aktivität aus der historischen Analyse entnimmt, vor allem die Idee einer vernünftigen, der Allgemeinheit entsprechenden gesellschaftlichen Organisation,

⁴ “La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizada en la teoría crítica. Esta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines”.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 181.

sind der menschlichen Arbeit immanent, ohne den Individuen oder dem öffentlichen Geist in richtiger Form gegenwärtig zu sein".⁵

Con ello despliega el supuesto de la teoría un potencial crítico: Producción social, cuyas posibilidades formaban el punto de partida de la crítica de la penalidad innecesaria y la que implicaba la posibilidad general de transformación. Un potencial crítico que determina como objetivo de la transformación la reorganización del trabajo. En tanto la reorganización intentada debe tener como consecuencia que el concepto del trabajo modifique su sentido, demuestra que Horkheimer cree que la sociedad burguesa es inconsciente pero por tanto indefinida, con lo que no identifica la sociedad con el sujeto, tendiendo a creer que hay que contribuir a la creación de un sujeto libre que conforme conscientemente la vida social. Esto no sería otra cosa que la sociedad socialista racionalmente organizada, que regula su propio ser.

En base a la inmanencia arriba afirmada podemos considerar como no abstracta esta crítica, sino como ciencia, dado que el concepto fundamental de la misma es la producción social, así se argumenta en esa

⁵ "Los puntos de vista, que como metas de la actividad humana son tomados del análisis histórico, sobre todo la idea de una organización social razonable que se corresponda con su generalidad, es inminente al trabajo humano, aunque no esté presente en los individuos o en el espíritu público, de forma adecuada".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 186.

inmanencia la identidad de teoría y crítica, y esa relación se gestiona por la aceptación de esa identidad, pero cuando esta relación aparece como inherente a ellas, resulta para la crítica como carente de presupuestos, porque la coherencia, como hasta ahora ha sido explicada, amenaza con pasar a un plano posterior. Para Horkheimer la verdadera crítica emana de la coherencia que implica la investigación, como muestra la referencia al análisis histórico. Sin embargo, es característico que se convierta en base al presupuesto crítico que conlleva el haber reconocido la negatividad de ese proceso histórico, elevando a la categoría de necesaria la exigencia de su corrección. Pero en esa inmediata referencia, que fundamentaba la posibilidad de crítica y cambio, se esconde al mismo tiempo el problema que los presupuestos de la crítica representen las condiciones reales de la existencia histórica de la humanidad. Esa inmediatez plantea lo siguiente, que es reconocido por Horkheimer como problema práctico:

"Doch die Verhältnisse sind sehr verschlungen. Eine veraltete schlecht gewordene Gesellschaftsordnung erfüllt, wenn auch unter Entfaltung unnötiger Leiden, die Funktionen, das Leben der Menscheit auf einem bestimmten Niveau zu erhalten und zu erneurn. Ihre Existenz ist schlecht, weil eine bessere technisch möglich wäre; sie ist gut, weil sie

die reale Form der menschliche Aktivität darstellt und auch die Elemente einer besseren Zukunft einschliesst. Aus diesem dialektischen Sachverhalt geht hervor, dass einerseits in einer solchen Periode der Kampf gegen das Bestehende zugleich als Kampf gegen das Notwendige und Nützliche erscheint, andererseits die positive Arbeit im Rahmen des Bestehenden zugleich positive Mitwirkung am Fortbestehen der ungerechten Ordnung ist. Weil die schlechte Gesellschaft wenn auch schlecht die Geschäft der Menschheit besorgt, handelt der, welcher ihren Bestand gefährdet, unmittelbar auch gegen die Menschheit, ihr Freund erscheint als ihr Feind".⁶

Aquí se fuerza la identidad entre teoría y crítica, porque la primera se coloca en posición contraria a la segunda, puesto que la condición, que sólo

⁶ "Sin embargo las condiciones están muy entrelazadas; una sociedad que se volvió obsoleta y precaria, cumple las funciones para mantener y renovar la vida de la humanidad a un determinado nivel, aunque ocasionando penalidades innecesarias. Su existencia se considera mala porque técnicamente sería posible una mejor; es buena porque representa la forma real de la actividad humana y porque encierra también los elementos de un futuro mejor. De esa situación dialéctica se desprende que, por un lado, un semejante periodo de lucha contra lo establecido parece también una lucha contra lo necesario y provechoso. Por otro, el trabajo positivo dentro del marco de lo establecido, también es una contribución positiva a que un orden injusto prevalezca. Puesto que la sociedad precaria, aunque sea mala, gestiona los asuntos de los hombres, aquel que pone en peligro su integridad, actúa sin más, también contra la humanidad; su benefactor aparece como su enemigo".

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*. Frankfurt am Main: Fischer, 1991. s. 242.

está en su necesidad vital, no puede ser eliminada. Lo que le faltaba a la teoría crítica es la diferenciación entre la necesidad abstracta del supuesto y su forma histórica y social de existencia, y esto es la causa de la dificultad de la teoría crítica en su trato con la práctica, puesto que el conjunto de problemas al que nos referimos, supone un problema básico de dicha práctica. con ello falta un elemento que pudiera unir de nuevo crítica y teoría, la eliminación de la forma histórica de existencia de la condición, que hiciera concebir como mejor la realización de la necesidad. Una historia de la práctica social es un deseo necesario, por la disociación de teoría y crítica, pues su ausencia condiciona esa separación.

El haber podido observar lo enmudejado de las condiciones, fue gracias a la perspectiva de totalidad, que entra así mismo de forma fundamental en el concepto de la crítica de Horkheimer, dando por válido que la teoría tiene un objeto histórico cambiante, el cual se conserva unitario a pesar de todo el desgarro. La totalidad de la sociedad es el tema central de la crítica que dirige la investigación exigida del proceso vital. En detalle se puede decir, que la determinación de la sociedad como proceso vital es la premisa dentro de la crítica, en tanto que la vocación de la sociedad como totalidad determina el estudio de ese proceso concreto. Con otras palabras: la sociedad es concebida como proceso vital y éste, por tanto, es tomado como totalidad, con lo que, al mismo tiempo, la indeterminación de la

producción social se maneja como categoría de la crítica, puesto que la producción ya no puede ser identificada sólo como práctica económica, sino que implica algo más que eso. Una consecuencia notable de la definición de la práctica social como totalidad, es que se critica como un reduccionismo economicista, que Horkheimer formula así:

"Man glaubt umgekehrt: die Wirtschaft als das materielle Sein ist die einzige wahre Realität; die Psyche der Menschen, die Persönlichkeit, sowie Recht, Kunst, Philosophie, sind restlos aus der Wirtschaft abzuleiten, sind das blosse Spiegelbild der Wirtschaft; die wäre ein abstrakt und daher ein schlecht verstandener Marx. Abgesehen davon, dass in solchen Thesen eine unkritische, veraltete und höchst problematische Scheidung von Geist und Wirklichkeit naiv absolut gesetzt, das heisst nicht dialektisch aufgehoben wird, sind solche Aussagen, sofern sie in dieser Abstraktheit ernst genommen werden, grudsätzlich jeder Kontrolle entzogen: alle haben es unterschiedslos leicht, immer recht zu behalten. Von den

besonderenwissenschaftlichen Schwierigkeiten des Problems bleiben solche dogmatischen Überzeugungen gemeinhin schon deshalb verschont, weil sie bewusst oder unbewusst die durchgängige Entsprechung zwischen den ideellen und materiellen Verläufen vorauszusetzen und die komplizierende Rolle der psychischen Zwischenglieder zu vernachlässigen oder gar zu ignorieren pflegen".⁷

Consecuencia de esa crítica al economicismo es que, si bien la realidad aún es entendida como construida por la producción social, no es, sin embargo, reducible a ella, como el sedimento de lo sociológico. Esto significa que la producción social ya no es el único factor determinante. La producción, a consecuencia del concepto de totalidad, es aprehensible y tematizable como momento. Con ello, las condiciones sociales de la

⁷ "Se cree por el contrario que la economía como ser material es la única y verdadera realidad; la psique humana, la personalidad, así como el derecho, el arte, la filosofía, todos, sin excepción, se pueden derivar de la economía, son nada más que su reflejo en el espejo. Esto sería un Marx abstracto y por tanto mal entendido; a pesar de ello, en semejante tesis se asienta una separación de espíritu y realidad, poco crítica, obsoleta y altamente problemática, a más de cándida, lo que no quiere decir que sea anulada dialécticamente. Estas declaraciones, cuando se toman en serio en esa abstracción, se escapan básicamente a cualquier control: a todos les resulta igualmente fácil quedarse con la razón. Esas convicciones dogmáticas permanecen exentas de las dificultades científicas del problema, porque, de forma consciente o inconsciente, presuponen la correspondencia entre los acontecimientos ideales y materiales y suelen dejar de lado, o incluso ignorar, el complicado papel de los miembros psíquicos intermedios".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 32-33.

producción se convierten también en importantes, puesto que la explicación economicista tenía un corto alcance. Ya no se trata sólo de la construcción de la realidad mediante la práctica social, sino también de las condiciones de la producción, de las mediaciones en el proceso relacional entre naturaleza y sociedad. Puesto que la tematización de la producción se refiere, en realidad, al estudio de los productores, está claro que la teoría crítica ocupa una posición problemática, puesto que, si bien los convierte en punto de partida del análisis crítico, bajo el aspecto de la producción, los considera, sin embargo, en ese análisis como momento condicionado por la producción social. Respecto a ese análisis se dice:

"Den ökonomischen Prozess als bestimmende Grundlage des Geschehens aufzufassen, heisst alle übrigen Sphären des gesellschaftlichen Lebens in ihrem sich verändernden Zusammenhang mit ihm betrachten und ihn nicht in seiner isolierten mechanischen Form, sondern in Einheit mit den freilich durch ihn selbst entfalteten spezifischen Fähigkeiten und Dispositionen der Menschen zu begreifen. Die gesamte Kultur ist damit in die geschichtliche Dynamik einbezogen; ihre Gebiete, also die Gewohnheiten, Sitten, Kunst, Religion und

Philosophie bilden in ihrer Verflechtung jeweils dynamische Faktoren bei der Aufrechterhaltung oder Sprengung einer bestimmten Gesellschaftsform. Die Kultur ist in jedem einzelnen Zeitpunkt selbst ein Inbegriff von Kräften im Wechsel der Kulturen".⁸

Ese concepto de cultura que formula el principio fundamental de una sociología de la cultura materialista, es consecuencia de entender la práctica social como totalidad. Implica necesariamente la investigación del proceso vital, puesto que ha sido disuelta la univocidad de relaciones determinantes y porque no se ha expresado nada sobre la realización concreta del efecto dialéctico, lo que exige un proceso de investigación que esclarezca esa relación entre la práctica social y la conciencia social. Esto lo constata un pasaje del discurso de investidura de Horkheimer del año 1931:

“... welche Zusammenhänge lassen sich bei einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, in

⁸ “Comprender el proceso económico como base determinante de los acontecimientos, significa contemplar todas las restantes esferas sociales de la vida, en sus cambiantes relaciones con él y no sólo verlo en su forma mecánica aislada, sino en unidad con las facultades específicas y con las condiciones humanas, que por supuesto fueron desarrolladas gracias a él. con ello, se incluye la cultura en conjunto dentro de la dinámica histórica. Sus hábitos, reglas morales, arte, religión y filosofía, forman en su entramado factores dinámicos para la conservación o destrucción de una determinada forma social. En cada momento del tiempo, la cultura misma es la esencia de las fuerzas culturales”.

Horkheimer, Max. Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1939. Frankfurt am Main: Fischer, 1988. s. 343 f.

einer bestimmten Zeitspanne, in bestimmten Ländern nachweisen zwischen der Rolle dieser Gruppe im Wirtschaftsprozess, der Veränderung in der psychischen Struktur ihrer einzelnen Mitglieder und den auf sie als Gesamtheit im Ganzen der Gesellschaft wirkenden und von ihr hervorgebrachten Gedanken und Einrichtungen. Dann tritt die Möglichkeit der Einleitung wirklicher Forschungsarbeiten in den Blick".⁹

Con ello la relación entre conciencia y producción social, que parecía determinada desde el principio por la posición materialista, se convierte ella misma en objeto de la investigación, en cada una de sus formas de manifestarse. El proceso vital es descifrado en cada uno de su momentos y como momento mismo. Esto significa que la determinación del proceso vital como totalidad, más exactamente la relación entre el ser y la conciencia social, le convierte en tema de investigación, con lo que la producción se rebaja a ser un momento de esa totalidad. Esto implica también, que aquello que parece salido de la producción social es un referente de ésta y a través

⁹ "... en un grupo social determinado, en un periodo de tiempo definido, en determinados países, qué conexiones se pueden comprobar entre el papel de ese grupo en el proceso económico, el cambio en la estructura psíquica de cada uno de sus miembros y las ideas, las instituciones, surgidas de y creadas por ellos, en tanto que son unidad y totalidad de la sociedad. Entonces se comienza a contemplar la posibilidad de iniciar un verdadero trabajo de investigación".

Horkheimer, Max. op. cit, s. 33.

de ella se torna comprensible. Este proceso lo determina Horkheimer como inducción, si bien se presenta el problema de si el concepto de sociedad como totalidad, en la que cada momento refleja el todo, es utilizable en general o si no supone más bien un determinado peldaño en el desarrollo de las coherencias sociales, en el que el entramado y la dependencia de las relaciones sociales sean esencialmente determinantes.

A partir de lo expuesto, puede decirse que para Horkheimer investigación social y sociología no son idénticas porque si bien ambas se refieren, a los problemas de la sociedad, sus objetos de estudio se encuentran a veces en campos no sociológicos.

Con la esclareciente definición de la práctica social como totalidad, se hace una precisión de la arriba señalada estructura de la construcción teórica en la relación inmediata de crítica y teoría, puesto que se aclara la orientación de la reflexión, al hacerse ésta sobre el supuesto teórico. El concepto de totalidad implica una dirección del trabajo teórico que hace avanzar al motivo de la crítica. Investigación social es autoreflexión, puesto que opera sobre el estudio de nuestras propias condiciones de vida.

Pero aquí se presenta el problema de la relación de los supuestos: práctica y totalidad, ya que bajo el aspecto de totalidad, la producción social

aparece sólo como objeto de análisis y con ello la totalidad como principio central de la construcción teórica, si bien sólo ambas ideas juntas ofrecen el fundamento total de la crítica o de la investigación social, puesto que únicamente el análisis concreto de la negatividad que hay en la producción representa el paso determinante de la crítica.

La investigación social, caracterizada por el concepto de sociedad como totalidad, tematiza desde su principio teórico no sólo el proceso de producción, sino también las condiciones sociales y consecuencias de ese proceso. Las condiciones del proceso no son tanto los momentos materiales de la producción, siguiendo como condición previa la disponibilidad necesaria de la naturaleza como objeto de la manipulación, sino los suministrados por la conciencia social. Pero en la ejecución, la cultura como condición y consecuencia de la producción, se convierte en objeto principal del análisis, en tanto que ésta se ve definida por la perspectiva de estabilizar/reventar el sistema. Se busca la función de esos momentos derivados, para el momento determinante de la producción, la función de la masilla ideológica para el mantenimiento de formas sociales caducadas, en la situación concreta de la necesaria transformación de las condiciones, si bien éstas tendrían que ser destruidas por la experiencia de la producción y de las crisis. El hecho de que esa destrucción no se haya llevado a cabo, es una irritación determinante en la construcción teórica marxista. Aquí se nota

que la observación primordial de la cultura tiene, con ello, tanto un motivo objetivo como teórico, ya que la no discutida condición de la oportunidad, así como la concepción general del argumento crítico sobre el concepto de producción social, sobre todo los obstáculos, ha hecho poner en el punto de mira de la negatividad del potencial conflictivo. La crítica de la concienciación se convierte en objetivo principal, a causa de la evidencia de la producción, así que no se debe solamente a la categoría de la totalidad, si bien ella es lo que la posibilita, al romper el marco económico dejando reconocer la posible relevancia de los fenómenos culturales.

Lo negativo que se quiere tematizar, es la masilla ideológica, el retraso en el que han quedado los hombre por debajo de sus posibilidades, que son el tema de la crítica, pues ella no se ocupa de meros fines, como lo que están prediseñados por las formas de vida existentes, sino de los hombre con todas sus posibilidad. Con esto se precisa la tesis de los hombres como productores de sus circunstancias, desde un punto de vista crítico, aunque esas posibilidades no serán el objeto principal de la investigación. Así el aspecto de totalidad proporciona sujetos de estudio, que parecen no tener nada que ver con la producción material, pero sí pertenecen a los presupuestos, a las condiciones funcionales de un proceso vital, que conlleva de forma incorrecta esa denominación, cuando se trata de una sociedad burguesa, si es que vida significa algo más que

autoconservación. La investigación social tematiza la falsa evidencia de los actores, con el fin de explicarles que no se pude achacar incapacidad subjetiva, sino que es la situación social del ciego proceso vital que impide que los hombres sepan que hacer.

La crítica real formula esta evidencia sistemática en el plano de la conciencia social, lo que se anunciaba ya como tema central de *Investigación Social*, ya que para Horkheimer, las transformaciones que se han vuelto necesarias, se derivan no de la producción social sola sino de las estructura de la conciencia social, de la disposición psíquica de los hombres y del modo y manera de conseguirlas.

Investigación social implica por tanto, sin que se deje reducir a psicología, básicamente también la aclaración sobre las condiciones del conocimiento, en tanto que crítica/teoría es precisamente también relegada a la situación de desconocimiento. Con la cuestión del reconocimiento, del conocimiento, se toca lo que era un problema central de la teoría crítica en los años treinta; es decir, la cuestión sobre las condiciones de la teoría de la sociedad, ya que ellas son el supuesto esencial para la actuación social que, según Horkheimer era necesaria. Para esa fase de la teoría crítica era ya característico, aunque la condicionalidad del conocimiento era aceptada, la tesis sobre la posición de la teoría ya no significa simplemente que: "los

filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diferentes modos; aquí de lo se trata es de transformarlo”¹⁰, como dijo Marx en la undécima tesis sobre Feuerbach, sino que para cambiar el mundo hay que interpretarlo correctamente.

Con ello el cuestionamiento de la teoría en el concepto de la investigación social se convierte, finalmente, en la pregunta por las condiciones el conocimiento y, en especial, por las del conocimiento crítico, como ampliación necesaria. La teoría exige así reflexión sobre sus propias condiciones. En otras palabras, no se trata ya sólo de comprender la totalidad, sino también del conocimiento de la totalidad. La clave de tan compleja epistemología social no es otra que la adopción de una perspectiva espacio-temporal dilatada y profunda, a la vez; y la elaboración de un “instrumento” epistemológico diríamos que de gran calidad y “resolución”.

¹⁰Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Barcelona: L'Eliana 1988. p. 590.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

6. LA TEORIA CRITICA COMO TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Max Horkheimer va a cuestionarse el papel de la praxis social y su relación con el concepto teórico por varios motivos. La crisis de la construcción teórica marxista encerraba malentendidos sobre el carácter de la teoría y requería por ello una aclaración. Otro motivo, lo representaba la crisis de la ciencia, tanto más significativo cuanto que la ciencia se había convertido en el elemento más importante de la producción social, pero se veía impedida en su desarrollo. Esto último se refiere, sobre todo, a la explicación de la teoría de la sociedad, que según Horkheimer era determinante para continuar el desarrollo social:

"Erst, in dem Masse, wie die von der
Gesellschaft zu bewältigenden Aufgaben nicht
mehr vorwiegend im Fortschritt der
Regierungskunst, im Wachstum der Technik und in
der Ausbreitung eines Minimums von industriell
unerlässlichen Kenntnissen bei den Massen
bestanden, ... die Entwicklungstendenz der
Gesamtgesellschaft das entscheidend praktische
und damit auch theoretische Thema wurde".¹

¹ "En la medida en que el cometido que la sociedad tiene que desempeñar ya no consistía principalmente en progreso del arte de gobernar, en el crecimiento de la técnica y en la

La ciencia, según la tesis de Horkheimer, fallaba justo ante el problema del proceso social conjunto.

Esos motivos conforman el fondo para la necesidad de reflexión sobre ciencia y teoría, si bien la crítica, a la vista de la confirmada crisis de la ciencia, no se puede identificar sin más con ella, como el programa de la *Investigación Social*, que con ello aparece como un intento de superar la crisis de la ciencia, convirtiendo a la sociedad en un todo, en objeto de la investigación y de la construcción teórica; sin embargo, se deriva precisamente de ese programa un motivo adicional, puesto que la investigación social, en razón de sus extensos principios, ya no puede ceñirse sólo a una crítica de la economía política para comprender la trayectoria social conjunta, sino que tiene que tematizar diversas áreas de la realidad, lo que obliga a disputas con las teorías que ya se ocupan de esas tematizaciones.

A la vista de esta constatación de problemas, se hace necesaria una aclaración de su concepto teórico - autocomprensión de la crítica - para su

generalización de un mínimo de conocimientos industriales indispensables en las masas, ... La tendencia del desarrollo de la sociedad en conjunto, se convertía en el tema determinante, práctico y con ello también teórico".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 182.

constitución y ejecución en el sentido de la *Investigación Social*, a causa de la relevancia de la teoría y su concepto.

"Die Verpflichtung auf wissenschaftliche Kriterien trennt die Sozialforschung methodisch auch von der Politik. Sie hat die Selbständigkeit ihres Erkenntnisanspruches gegenüber allen weltanschaulichen und politischen Rücksichten zu behaupten. Dies bedeutet nicht, dass sie irgen einen wissenschaftlichen Schritt frei von historischer Bedingtheit wähnte, noch dass ihr die Ergebnisse der Forschung vor theoretischen Kriterien stanhalten müssen, wenn sie sich in der Wirklichkeit es für bewährer sollen".²

A causa de esa importancia de la cualidad teórica, le importaba también a Horkheimer determinar los criterios que se correspondiesen con el

² "El obligarse a criterios científicos, es lo que separa metódicamente la investigación social de la política. Esta tiene que imponer la autonomía de su derecho de conocimiento frente a todas las consideraciones políticas e ideológicas. Esto no quiere decir que piense que cualquier paso científico esté libre de un condicionamiento histórico, ni que el conocimiento le pertenezca autosuficiente y sin consecuencias, Pero igual cuánto juego pueda tener la historia en toda teoría, lo resultados de la investigación tendrán que resistir ante los criterios teóricos, si quieren ser aptos ante la realidad".

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936* . Frankfurt am Main: Fischer 1988. s. 38.

estado del conocimiento en el nivel de desarrollo alcanzado, un estado representado a través de la teoría de Marx tanto por la crítica de la economía política como también por los principios generales, si bien esos criterios no pueden ser fijos por el cambio de la ciencia en el proceso histórico.

El que esa determinación de la teoría se haya realizado en forma de crítica teórica, más en concreto, en la crítica de las concepciones teórico-científicas, fue gracias a la situación tanto social como teórica, en la que la determinación de la teoría no parecía en realidad ser ningún problema. Este es el punto de partida explícito para la Teoría Crítica. Con ello, la crítica teórica significa para Horkheimer, tal y como se ha llevado a cabo en sus trabajos: *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*³ y *Traditionelle und kritische Theorie*⁴, escritos ambos en 1937, ante todo el intento de formular un concepto teórico adecuado a la *Investigación Social* y menos la articulación de una crítica de la realidad aunque la crítica de la teoría tradicional, como un elemento funcional de una mala práctica social, represente también una crítica de dicha práctica.

El intento de explicar el tipo de teoría adecuada a la situación histórica, si bien se articula en la controversia de Horkheimer con las

³ Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941*. Frankfurt am Main: Fischer 1988. s. 108 s.

⁴ Horkheimer, Max, op. cit. s. 162 s.

concepciones teórico-científicas de la época, el paso definitivo hacia la ejecución es, sin embargo, el siguiente:

"Aber nicht durch den Hinweis auf diese der bürgerlichen Wissenschaft immanente Relativität des Verhältnisses von theoretischem Denken und Tatsachen ist der Begriff der Theorie weiter zu entwickeln, sondern durch eine Erwägung, die nicht bloss den Wissenschaftler, sondern die erkennenden Individuen überhaupt betrifft".⁵

Ese cambio en la argumentación es el cambio determinante en la crítica de la teoría tradicional, pues ya no se trata sólo de una teoría de la ciencia, sino de una teoría del conocimiento.

El problema del conocimiento era una parte esencial de la discusión marxista desde principios de siglo, como aparece reflejado en el trabajo de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*⁶ en donde el dirigente comunista ruso hace una encendida defensa de los valores contenidos en el materialismo

⁵ "Pero no por la indicación a esa relatividad inherente a la ciencia burguesa, de las relaciones entre pensamiento teórico y hechos reales, hay que seguir desarrollando el concepto de la teoría, sino que una consideración que concierne no sólo a los científicos, sino a todos los individuos que recapacita".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 173.

⁶ Lenin, V.I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Madrid: Editorial Fundamentos 1974.

dialéctico frente a los ataques de los denominados empiriocriticistas de entre los que destaca a Mach, Bogdanov y Iushkevich.

El significado de la cuestión del conocimiento no tiene un interés meramente teórico, sino que a ella y a su solución le son inmanentes consecuencias considerables, si la práctica debe depender del conocimiento, como generalmente se afirma en la tradición teórica marxista.

Pero la teoría del conocimiento no hay que comprenderla como una teoría aislada, pues no se puede disociar de la teoría social que, por su parte, está supeditada a la problemática teórico-cognoscitiva de la teoría general. El haber visto esa compleja relación es de importancia primordial para el reconocimiento del principio horkheimiano.

La vuelta de Horkheimer hacia los sujetos del conocimiento, la acentuación de la problemática teórico-cognoscitiva implica, sobre todo, la destrucción de un concepto teórico, o en su caso, de conocimiento, que entiende ese momento subjetivo como factor disturbador y con ello destruye un objetivismo que substraer el significado de dicho momento. Para Horkheimer el hecho de que el conocimiento sea transmitido por condiciones subjetivas es tan obvio como la transformación de esas condiciones. Por eso la crítica de la teoría tradicional, o de sus pensamientos fundamentales

teórico-cognoscitivos, se refiere en primer lugar al punto de vista empírico. La crítica es entonces como sigue:

"Während seit Descartes bloss das als existierend gelten sollte, was jeder Einzelne feststellen konnte, wurde im Empirismus durch die Preisgabe des Subjekt als der Kritisch sichtenden Instanz der Unterschied zwischn dem Begriff des Gegebenen und dem des Etwas überhaupt verwischt, so dass Gegebenes, Tatsache, Gegenstand nur scheinbar noch etwas Bestimmtes besagen".⁷

Un abandono semejante del sujeto, que además era mera apariencia, puesto que el momento de condicionalidad subjetiva del conocimiento, según Horkheimer, no se puede obviar, es criticado ante todo porque el énfasis del momento subjetivo tiene como consecuencia que la diferencia entre teoría crítica y la tradicional se fruto de comportamientos divergentes, porque no está basado en los objetos, sino en los sujetos. De ello se deriva que para Horkheimer la contradicción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu no

⁷ "Mientras que a partir de Descarte, sólo debía considerarse válido lo que cada uno podía comprobar, en el empirismo se diluyó por completo la diferencia entre el concepto de lo dado y el de lo dudoso, por haber dejado de ser el sujeto la instancia crítica clasificadora; de forma tal que lo dado, el hecho real, el objeto, sólo enuncia aparentemente algo concreto"

Horkheimer, Max, op. cit. s. 131.

se determinante. La posición frente al mundo, es decir, frente a la praxis, es lo que importa.

Así se presenta necesariamente la cuestión del sujeto, de las condiciones de su conocimiento, sobre lo que Horkheimer, basándose en la experiencia de crisis del movimiento obrero opina:

"Aber auch die Situation des Proletariats bildet in dieser Gesellschaft keine Garantie der Richtigen Erkenntnis. ... An der Oberfläche sieht vielmehr die Welt auch für das Proletariat anders aus".⁸

Así que la teoría crítica no puede referirse al proletariado, o su situación, para legitimar su conocimiento, puesto que - y aquí entra en juego la categoría de la totalidad - está expuesto también a la influencia de esta sociedad y él mismo es momento de la totalidad social. Esto tiene como resultado que, por un lado, la importancia del sujeto del conocimiento se destacado para la diferenciación del concepto teórico, pero por otro, que queden sin aclarar las condiciones del comportamiento crítico y con ello del

⁸ "Pero tampoco la situación del proletariado supone en esta sociedad una garantía del conocimiento concreto... En la superficie, el mundo parece mucho más distinto también para el proletariado".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 187-188.

crítico conocimiento. Es por lo que Horkheimer se ve retrotraído, al fundamentar su crítica, precisamente al nivel de las condiciones generales.

"Der zwiespältige Charakter des gesellschaftlichen Ganzen in seiner aktuellen Gestalt entwickelt sich bei den Subjekten des kritischen Verhaltens zum bewussten Widerspruch. Indem sie tur als Produkt menschlicher Arbeit erkennen, als die Organisation, die sich die Menschheit in dieser Epoche gegeben hat und zu der sie fähig war, identifizieren sie sich selbst mit diesem Ganzen und begreifen es als Willen und Vernunft; es ist ihre eigene Welt".⁹

Esa identificación presupone una línea de pensamiento, que hay que dilucidar, y que significa la unión de teoría del conocimiento y teoría de la sociedad.

⁹ "El carácter ambivalente del todo social en su actual presencia, se desarrolla en los sujetos de comportamiento crítico como contradicción concienciada. En tanto reconocen el tipo de economía actual y toda la cultura basada en ella como producto del trabajo humano, como la organización que se ha dado la humanidad a sí misma en esta época y de la que ella fue capaz, se identifican ellos mismos con ese todo y lo conciben como voluntad y razón; es su propio mundo".

Horkheimer, Max. op. cit. 181.

El hecho de que el paso de la teoría de la ciencia a la teoría del conocimiento signifique el fundamento de la crítica, en el que es formulado y precisada de forma específica la ya insinuada relación básica general, es gracias a la relación fundamental entre subjetividad y conocimiento, a la demostración de la obra subjetiva para la constitución de objetividad. Así que la tesis significa, que la teoría marxista de la sociedad - una formulación de la experiencia histórica, que se corresponde con el conocimiento actual -, que está sobre todo supeditada a la problemática teórico-cognoscitiva de la teoría, no supone ni subjetivismo ni relativismo, porque el momento de subjetividad expresa, en el fondo, objetividad, ya que representa la práctica social. A pesar de todas las divergencias de intereses, el momento subjetivo en el conocimiento humano tampoco es arbitrario, sino que es una parte de sus capacidades, de su educación, de su trabajo, en resumen, de su propia historia, que hay que entender como unida a la historia de la sociedad. Desligada de una determinada teoría de la sociedad global, toda teoría del conocimiento se quedará formalista y abstracta. Lo que no quiere decir que la teoría del conocimiento está, en general, supeditada a un veredicto teórico-social, sino que el concepto del conocimiento es comprendido en concreto; es decir, que se comprenden su supuestos, que son simultáneamente tanto subjetivos como objetivos, dado que la praxis social es inherente a esos momentos subjetivos del conocimiento. Esa inherencia contiene dentro de sí la determinación del conocimiento, su elección de

temas, su orientación, etc., por medio de la práctica social, pero por otro lado la identificación del momento subjetivo y de dicha praxis. El conocimiento depende de la práctica social y al mismo tiempo es práctica social. En ello, es importante que esa problemática relación no sea muy precisada y definida por una amplia diferenciación entre designación del conocimiento por la práctica social y conocimiento como práctica social, investigación científica y construcción teórica, de forma que al final quede sin aclarar.

Pero el argumento esencial para la crítica no es el condicionamiento y la dependencia del conocimiento por y de la práctica social, sino la importancia de ésta como constitución, como momento motivador de conocimiento. Con ello se elimina la aparente objetividad, el poder ciego de lo concreto, pues el mundo que, según Horkheimer, es para el individuo burgués algo que tiene que aceptar, parece diferente bajo una mirada global.

"Zwischen dem Individuum und der Gesellschaft besteht ... aber ein wesentlicher Unterschied. Dieselbe Welt, die für den einzelnen etwas an sich Vorhandenes ist, das er aufnehmen muss und dem er Rechnung trägt, ist in der Gestalt, wie sie da ist und fortbesteht, ebensosehr Produkt der allgemeinen

gesellschaftlichen Praxis. Was wir in der Umgebung wahrnehmen, die Städte, Dörfer, Felder und Wälder tragen den Stempel der Bearbeitung an sich. Die Menschen sind nicht bloss in der Kleidung und im Auftreten, in ihrer Gestalt und Gefühlsweise ein Resultat der Geschichte, sondern auch die Art, wie sie sehen und hören, ist von dem gesellschaftlichen Lebensprozess, wie er in den Jahrhunderten sich entwickelt hat, nich abzulösen".¹⁰

Esto supone una crítica del empirismo, que destruye la autonomía de lo concreto como se expresa en la heteronomía del conocimiento. El hecho, como algo que hay que aceptar y la teoría como refutadora eminentemente se convierte en apariencia, se concibe como producto de la acción social, como cognitiva de lo concreto conduce, sin embargo, a que la investigación se vuelva problemática, puesto que queda fijada en el plano de la objetividad, ya que sólo la teoría traspasa, gracias a sus supuestos, su apariencia, delata

¹⁰ "Pero entre el individuo y la sociedad prevalece .. una diferencia esencial. El mismo mundo que para cada uno es algo dado, que tiene que aceptar y con el que tiene que contar, es en la forma, en la cual existe y se perpetúa, igualmente producto de la práctica social general. Lo que percibimos en el entorno, ciudades, pueblos, campos y bosques, lleva puesto el cuño de la manipulación. Los hombres no son un resultado de la historia sólo en su vestimenta y presentación, en su presencia y forma de sentir, sino que también la manera en que ven y oyen es inseparable del proceso vital social, tal y como se ha desarrollado durante los siglos". Horkheimer, Max. op. cit. 173-174.

su secreto. Esto significa una diferencia que se refleja en la distinción entre investigación y representación, que se mostrará después. Ahí Horkheimer no despliega un concepto empírico relevante para la intención de la investigación. Así es empirismo, principalmente, una cuestión de reconocimiento transmitido de forma teórica.

En la posición arriba citada, rivaliza la condición de la existencia humana: el proceso vital de la sociedad - comprendido como constitución de objetividad - contra la forma de experiencia del individuo, si bien la indicación crítica sobre la intervención de la naturaleza a través de la producción social, no puede significar motivación práctica de los supuestos, ya que se queda en el plano de la teoría. Esa motivación la aporta, en el concepto de Horkheimer, el término de sufrimiento. La relevancia de la práctica histórico-social expresada por Marx en la *Ideología Alemana* indica la importancia que su trabajo y el fundamento de la crítica tenían para él; es el punto determinante en la argumentación horkeimiana, que también incluye motivos kantianos, puesto que la enfatización de las condiciones subjetivas del conocimiento hace recordar a la teoría de la razón de Kant, mediante la que expresa la verdadera posición del sujeto frente a los objetos, gracias al copernicano cambio operado en ella y así afirma el estado de libertad. Pero esta figura argumental es interpretada por Horkheimer de forma teórico-social, en tanto que para él el poder trascendental es la actividad

social, pero en la que la crítica puede referirse a la producción como constitución y hace valer en su crítica ese momento dinámico contra la veneración de los hechos y el conformismo social inherente a ella.

Pero también las condiciones subjetivas del conocimiento se supeditan, según Horkheimer, a las determinaciones de la praxis social y a las transformaciones por ella provocadas, por eso es válido también para él que la formación de los cinco sentidos es una obra de toda la historia universal actual, pues tanto percepción como objeto están preformados socialmente. La producción social se revela aquí como la mediación determinante entre sujeto y objeto, con lo que la división teórico-cognoscitiva entre ambos queda eliminada, o al menos, se vuelve problemática, lo que apunta a la tensión del enlace en los motivos marxistas y kantianos en el concepto fundamental de Horkheimer. Con ello, reconocimiento de la producción social y totalidad implica autoreconocimiento en el conocimiento de esa objetividad, si se piensa que la producción social representa un papel constitutivo de ella. Sin embargo, ese autoreconocimiento no supone un idealismo, puesto que la naturaleza es reconocida como lo externo, por lo que sujeto y objeto no aparecen aquí nunca unidos.

De cualquier forma, la explicación de la problemática teórico-cognoscitiva efectuada, aunque de forma esquemática, por medio del

concepto de la producción social para fundamentar la crítica, queda abstracta, ya que la relación entre producción social como proceso vital y como constitución, no es suficientemente aclarada; tiene un carácter análogo y tampoco se incorpora de forma explícita en la reflexión de que, la naturaleza, cuando es intervenida de tal forma por la producción social, no puede ser simplemente prevista, sino que precisa antes un desarrollo histórico de la producción. Gracias a estas consideraciones históricas, fue superada la inmediatez del mantenimiento de la crítica, que sólo es una estrategia censuradora de confrontación, y así fue atendida una exigencia que el mismo Horkheimer había hecho, al bosquejar la diferencia de Kant y la teoría crítica. Pero esa diferencia no es tratada con precisión, el significado general de práctica social para el conocimiento, para objeto y sujeto; es decir, precisamente para los momentos gestionados y determinados por la práctica, tomados de forma abstracta como punto de partida de la crítica, ya que la praxis social existente fue entendida como negativa. En esa opacidad se refleja la problemática de que, la referencia a las condiciones, se codea con la crítica a la realización social de las mismas, faltando, sin embargo, un plano de mediación.

Con ello permanece el nexo fundamental de la teoría crítica en su posición sistemática más importante, como fue descrito por el concepto de producción como constitución, que básicamente representa el intento de

unión de elementos de dos concepciones críticas: Marx y Kant, que están fijados al estadio de aservación, puesto que no fueron hechas las precisiones pertinentes, que ellos mismos habían postulado, lo que hubiera supuesto exponer la relación entre teoría social y teoría del conocimiento, sus supuestos y sus implicaciones. Hay que anotar, sin embargo, que con ese orden de ideas, se intenta fundamentar, de forma sistemática, la posibilidad de crítica, que como estrategia arrastra tras de sí la confrontación del supuesto: producción como constitución y experiencia del modo de producción como suprapotencia.

El que Horkheimer en su crítica de la teoría tradicional, cuya estructura sólo será explicada en la medida en que es característica para el procedimiento crítico horkheimiano, intente analizarla como consecuencia de la actividad científica en un ejercicio de división del trabajo de una sociedad, que no comprende su conexión vital, es fruto de la enfatización de la práctica y está expresado en el argumento de que para él, la diferencia entre teoría tradicional y crítica es resultado de prácticas diferentes. Pero el comportamiento del teórico tradicional permanece curiosamente indeterminado, ya que sólo se comprende bajo el aspecto de división del trabajo y por cierto, como una actividad traída por la reproducción social presente como ciencia especializada. Esa indeterminación es precisamente curiosa puesto que para el teórico tradicional es válido el hecho de que, él

puede hacerse diversas ideas sobre su práctica y su significado, sin que por ello sea afectada su praxis esencial, quedando así comprendida. Esto lo resalta Horkheimer en su discrepancia con los positivistas y los pragmáticos, que parecen tener en cuenta la urdimbre del trabajo teórico en el proceso vital de la sociedad. La previsión y utilidad de los resultados las definen como tarea de la ciencia.

En la realidad, esa conciencia teleológica, la fe en el valor social de su profesión, es para los eruditos, empero, una cuestión privada. Puede creer tanto en una sapiencia independiente, suprasocial y levitante, como en la importancia social de su especialidad. Esta contradicción en la interpretación no influye en absoluto en su labor fáctica. El erudito y la ciencia están integrados en el aparato social, su aportación es un momento en la autoconservación, en la continuada reproducción de lo existente, independientemente de lo que piensen sobre el particular. Sólo tienen que corresponder a su concepto, es decir, producir teoría en el sentido en el que fue descrito. La descripción de cualidad teórica está orientada a la teoría científica positivista, en tanto que la supuesta pertenencia de la actividad científica y la comprensión teórica positivista sólo se presupone, pero sin que sea demostrada. Es una mera afirmación, que el término teoría, como se formula en el positivismo, se integre de forma funcional en la división social del trabajo. En ello, se olvida Horkheimer de lo que él mismo había

enfatizado, a saber, la diferencia entre interpretación de la práctica científica y su realidad, la discrecionalidad de la interpretación. Precisamente eso supone la dificultad para una crítica teórica como crítica de la realidad en el sentido marxista, porque teoría ya no es expresión unívoca de la práctica.

La derivación no se efectúa, porque Horkheimer no abarca precisamente la acción fáctica: la investigación; describe la ciencia sólo de forma abstracta como actividad en la división del trabajo. La labor de los científicos aparece menos como proceso de investigación y más como un proceso de formación de teoría. El motivo para que el proceso de investigación, como también la especificidad del comportamiento tradicional, queden poco claros, podría radicar en la deficiente diferenciación entre determinación y conocimiento pro parte de la praxis social y conocimiento como práctica social, e igualmente en la ambigüedad general de la praxis social, al ser interpretada como totalidad.

La función de la teoría tradicional está basada en la división social del trabajo, el estudiante debe ocuparse del acopio de hechos y de su ordenación en un colofón comprensible, manteniéndolo de tal forma que, él mismo y todo aquel que tenga que utilizarlo, pueda dominar una gama de realidades lo más amplia posible. El experimento tiene dentro de la ciencia el cometido de producir la constatación de los hechos, de forma especialmente adecuada

a la respectiva situación de la teoría. El material de los hechos será suministrado del exterior. La ciencia se ocupa de una clara y amplia formulación, de manera que se pueda disponer de los conocimientos que se desee. Lo que los científicos consideran como la esencia de la teoría, en los más diversos campos, corresponde de hecho a su tarea inmediata. Tanto el manejo de la naturaleza física como también determinados mecanismos económicos y sociales, requieren una formación del material científico como es dada en una ordenación de hipótesis. La teoría tradicional se define así como una determinada organización, una determinada forma de conocimiento científico, que debe ser de central importancia para el modo de división del trabajo existente, basándose en ella, para que cada cual pueda manejar el conocimiento, con lo que llega a desempeñar una función social positiva y pueda contemplar, con razón, el logro en técnica e industria de la era burguesa, como su legitimación, pudiendo estar seguro de sí mismo. Los rasgos esenciales de la teoría tradicional se remiten a tal determinación funcional, esa función se precisa en el pensamiento del aprovechamiento, en el sentido de utilidad general del conocimiento así formulado, en las condiciones sociales dadas de la división del trabajo.

"Die Systeme der Disziplinen enthalten die
Kenntnisse in einer Form, die sie unter den
gegebenen Umständen für möglichst viele Anlässe

verwertbar macht. Die soziale Genesis der Probleme, die realen Situationen, in denen Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt wird, gelten ihr selbst als äusserlich".¹¹

El primer párrafo de la cita describe el significado de la teoría tradicional para la sociedad existente, si bien esa función debe ser transmitida por medio de la forma de la teoría, con lo que se le confiere una significancia determinante al aspecto de la forma teórica, pasando la diferencia de la teoría tradicional y la crítica, al nivel teórico, aunque debería ser una diferencia de comportamiento. La segunda frase circscribe exactamente la zona donde la teoría crítica es pertinente, es decir, la praxis social, hacia cuya forma debe estar orientada la teoría tradicional. Ella realiza una contribución esencial a la reproducción del conjunto de la sociedad. Pero se presenta el cuestionamiento del significado de esa contribución, según se refiera únicamente a la reproducción de la sociedad enjuiciada, o a la reproducción necesaria de la humanidad en general; si concierne, por tanto, al problema de la disputa general de la naturaleza.

¹¹“Los sistemas de las disciplinas contienen los conocimientos en una forma tal que, bajo las situaciones que se presenten, sean utilizables en la mayor cantidad posible de ocasiones. La génesis social de los problemas, las situaciones reales en que se utilice la ciencia, los fines en los que sea empleada, todo ello le es, en principio, ajeno”.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 304.

Exactamente en este punto, constata Horkheimer lo siguiente, en referencia al significado de la teoría tradicional:

"Die stetige Zunahme einer den Subjekten gegenüber selbständigen Wahrheit, das Vertrauen in den Fortschritt der Wissenschaften kann sich in seiner beschränkten Gültigkeit nur auf jene Funktion des Wissens beziehen, die auch in einer künftigen Gesellschaft ein notwendiges Element bildet, die Beherrschung der Natur. Auch dieses Wissen gehört freilich zur vorhenden gesellschaftlichen Totalität. Die Voraussetzung für Aussagen über seine Dauer oder Veränderung, nämlich der Fortgang der wirtschaftlichen Produktion und Reproduktion in bekannten Formen, ist hier jedoch tatsächlich in gewissem Sinn mit der Auswechselbarkeit der Subjekte gleichbedeutend. Dass die Gesellschaft in Klassen gespalten ist, veretelt nicht die Identifikation der menschlichen Subjekte. Das Wissen ist hier selbst ein Ding, das eine

Generation der anderen weitergibt; sofern sie leben müssen, bedürfen sie seiner".¹²

La lucha con la naturaleza parece ser organizable según la forma de la teoría tradicional, tampoco se puede prescindir de la división del trabajo.

"Die traditionelle Gestalt der Theorie, von der die formale Logik eine Seite erfasst, gehört zum arbeitsteiligen Produktionsprozess in seiner gegenwärtigen Form. Da die Gesellschaft sich auch diese intellektuelle Technik ihre Bedeutung nicht verlieren, sondern im Gegenteil so weit wie möglich zu entwickeln sein".¹³

¹²"El continuo crecimiento de una verdad autónoma frente a los sujetos, la confianza en el progreso de la ciencia, en su limitada validez, sólo puede basarse en aquella función del saber que también constituye un elemento necesario en una sociedad futura, la dominación de la naturaleza. También esa sapiencia pertenece, por supuesto, a la totalidad social existente. La condición para hacer declaraciones sobre su duración o sus cambios, a saber, el progreso de la producción y reproducción económica en formas conocidas, es aquí, en cierto sentido, realmente idéntica a la intercambiabilidad de los sujetos. El hecho de que la sociedad esté dividida en clases, no impide la identificación de los sujetos humanos. El saber es aquí algo que una generación traspasa a la otra y en tanto tienen que vivir, precisan de ello".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 214.

¹³La figura tradicional de la teoría, de la que la lógica formal es una parte, pertenece en su forma actual, al proceso productivo de la división de tareas. Puesto que también en el futuro la sociedad tendrá que luchar con la naturaleza, esa técnica intelectual no perderá su importancia, sino muy al contrario, habrá que desarrollarla tanto como sea posible".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 190.

Con estas afirmaciones, quedan sin aclarar tanto la crítica como la relevancia de la teoría tradicional, pues por un lado, se refieren de forma abstracta al modo presente de la división del trabajo y por otro al enfrentamiento general con la naturaleza. Llegados a este punto se comprueba que los análisis de función y también de forma se quedan cortos debido a que Horkheimer no pueda diferenciar con suficiencia entre la obligación abstracta de reproducción y reproducción concreta.

La teoría tradicional está orientada a la práctica dada, ocupando en ella una importante función por lo que la unidad del mundo del conocimiento que para Kant esta condicionada por la síntesis para Horkheimer está fundamentada por la práctica social. El que la teoría tradicional pueda con ello ser un momento funcional de esa práctica, es gracias a la circunstancia de que el mundo objetivo que se enjuicia, surge en gran medida de una actividad que está determinada por un mismo pensamiento por medio del cual el individuo lo reconoce y lo comprende. El mundo es un producto social, como los sentidos que lo perciben, si bien la teoría tradicional no asume ese significado constitutivo de la práctica social al menos se da a través de ella una unidad de objetividad y conocimiento que posibilita la teoría tradicional.

Esta unidad representa un problema para la crítica puesto que la teoría tradicional se ve confirmada en el fondo, por la práctica existente que la forma , también incluso cuando no entiende esas conexiones. De hecho, esa unidad implica que la teoría tradicional no sobrepase el marco de la praxis dada, que quede fijada en ella, puesto que siempre se encuentra reafirmada por la misma. Ahí se halla una limitación sistemática a la teoría tradicional para la teoría crítica, ya que no reconoce esa práctica precisa en su negatividad. Esa unidad funcional, que también funciona mal y con ello mostrando la negatividad de la práctica, es considerada por la crítica como merecedora de ser destruida a causa de la negatividad de la práctica subyacente, en tanto que censura precisamente esa unidad, están armonizadas desde el principio en la práctica y en la teoría, gracias a la importancia constitutiva de la práctica, con lo que se trastoca la idea de motivación de la crítica por medio de la producción como constitución, ya que fundamenta la unidad existente, a pesar de su negatividad, lo que conducirá a un problema central para la formulación de la crítica en la segunda fase.

"Die Tatsachen der Wissenschaft und die Wissenschaft selbst sin Ausschnutte, aus dem Lebensprozess der Gesellschaft, und um wirklich zu begreifen, was es jeweils mit den Tatsachen wie mit dem wissenschaftlichen Ganzen auf sich

hat, muss man den Schlüssel zur historischen Situation haben, d. h. die richtige gesellschaftliche Theorie".¹⁴

Pero esa crítica no se puede referir a la práctica actual, sino que se encuentra en contradicción con la teoría tradicional y la praxis, cuya unidad es considerada, aún en esa fase, como quebradiza. La teoría crítica, como momento de una práctica que apremia hacia nuevas formas sociales, no es, por contra, una rueda dentro de un mecanismo que se encuentra en movimiento. Pero es justamente la práctica la que debiera superar el estado presente y cuyo momento intentó aprehender la teoría crítica de Horkheimer, lo que se volvió problemático para él mismo a causa de la crisis del movimiento obrero. Puesto que la crítica ya no se puede apoyar en el proletariado, o exactamente en su conciencia actual, y más bien puede entrar en contradicción con ella, al igual que está enfrentada a la teoría y práctica a la que había estado unida hasta ahora. Horkheimer realza el pensamiento constructivo en el todo de esa teoría en relación con el empirismo, como pensamiento central para la crítica.

¹⁴"Los hechos de la ciencia y la ciencia misma, son capítulos del proceso vital de la sociedad y para comprender verdaderamente lo que se encierra en la realidad y en el todo científico, hay que poseer la clave de la situación histórica, es decir, la correcta teoría social".

Horkheimer. Max. op. cit. s. 134.

El carácter de la crítica lo constituye la construcción. Eso se expresa en el hecho de que la crítica no puede colocarse sobre la base convencional del conocimiento, de la teoría y la práctica, pues teniendo en cuenta los esenciales cambios que de aquí se trata, faltará la percepción concreta necesaria antes que la crítica pueda producirse de verdad. Esta construcción no debe ser utopía, puesto que la teoría crítica busca asegurar las posibilidades reales de la asociación de hombre libres en base a la creciente fuerza productiva de la humanidad. La forma de la construcción es por tanto la confrontación, pues frente hasta a la ahora habida unidad de teoría y práctica, se cambiará a una unidad consciente de teoría y praxis, que Horkheimer veía posible en esa fase, sobre todo gracias a la planificación, pero que después fue una idea teórica, en la que surge de la enigmática concordancia entre pensamiento y ser, entendimiento y sensualidad, necesidades humanas y su satisfacción en la caótica economía actual, esa concordancia que aparece como una casualidad en la época burguesa deberá efectuarse en la relación futura entre intención racional y realización.

La mencionada relación entre construcción y confrontación se da porque la teoría crítica contempla el mundo, por un lado, bajo el aspecto del resultado del trabajo humano, pero por otro lado, reconoce que la sociedad es comparable a procesos naturales externos al hombre, meros mecanismos, ya que las formas culturales basadas en la lucha y la represión

no son pruebas de una voluntad unitaria y consciente; no es el mundo propio sino el del capital.

"Ein Widerspruch, der alle Begriffe der kritischen Denkart kennzeichnet. So gelten ihr die ökonomischen Kategorien Arbeit, Wert und Produktivität genau als das, was sie in dieser Ordnung gelten, und jede andere Ausdeutung als schlechter Idealismus. Zugleich erscheint es als jede gröbste Unwahrheit, die Geltung einfach hinzunehmen: die kritische Anerkennung der das gesellschaftliche Leben beherrschenden Kategorien enthält zugleich seine Verurteilung."¹⁵

Aquí parece que Horkheimer toma la posición crítica del marxismo en torno a la crítica categórica pero sin embargo resulta que esta crítica no es compatible con la que se realiza contra la teoría tradicional, dado que en ella se realiza la determinación de la función, la critica categórica se supone que

¹⁵"Una contradicción que define todos los conceptos del pensamiento crítico, de forma que para él las categorías económicas como trabajo, valor y productividad son exactamente lo que significan en ese ordenamiento, siendo cualquier otra interpretación un mal idealismo. Al mismo tiempo aparece como la más burda falsedad aceptar simplemente la validez: el reconocimiento crítico en las categorías que dominan la vida social, contiene simultáneamente su condena".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 182.

contiene una misión, a saber: la descodificación del movimiento social bajo la condición de la representación de esa realidad, dentro de las categorías que precisamente para la crítica teórica, en el caso de crítica a la teoría científica, no se da en el pensamiento de Horkheimer de forma unívoca.

Frente a ello, la crítica teórica que Horkheimer formula implica la posibilidad de que las categorías de la teoría tradicional pueda incorporarse a la construcción de la teoría crítica, que luego tendrá que eliminar, sobre todo, la limitación en su formulación, reflejando su restricción bajo el aspecto de la totalidad. Esto lo hace manifiesto la recepción de la psicología que adquirirá una gran relevancia en los análisis de las condiciones sociales que hará Horkheimer.

Para finalizar hay que decir que la comprensión de la teoría tradicional como una teoría burguesa explica el comportamiento receptivo y enjuiciador de la teoría crítica frente a la teoría tradicional en el sentido de la construcción y de la confrontación, debido a la admisión de determinados conceptos de la teoría tradicional como por ejemplo la posición del sujeto frente a su objeto de conocimiento. Sin embargo, la aportación más importante de la Teoría Crítica vendría determinada por la reflexión que Horkheimer hiciera sobre el valor de la observación de Marx sobre el rol fundamental de la economía en la sociedad capitalista. De esta manera, la

Teoría Crítica abriría un nuevo rumbo en las investigaciones sociológicas al afirmar que ese rol, al que nos referimos anteriormente, había cambiado significativamente el papel de la economía en el siglo XX.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

7. INVESTIGACION SOCIAL COMO FORMA DE CONOCIMIENTO

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Investigación es para la teoría crítica condición y exigencia por su planteamiento; superación incesante del dogmatismo teórico y práctico abarcando a la totalidad de la sociedad. Ese interés investigador se expresa en la determinación del principio como *Investigación Social* y en la conceptualización del *Instituto para la Investigación social* como una institución investigadora. La teoría así concebida, la define Horkheimer como sigue:

"Die kritische Gesellschaftstherorie als ganzes ein einziges entfaltetes Existentialurteil. Es besagt, in grobem Umriss formuliert, dass die Grundform der historisch gegebenen Warenwirtschaft, auf der die neuere Geschichte beruht, die inneren und äusseren Gegensätze der Epoche in sich schliesst, in verschärfter Form immer aufs neue zeitigt und nach einer Periode des Aufstiegs, der Entfaltung menschlicher Kraefte, der Emanzipation des Individuums, nach einer ungeheuren ausbreitung der menschlichen Macht über die Natur schliesslich die weitere

Entwicklung hintanhält und die Menschheit einer neuen Barbarei zutrefft. Die einzelnen Denkschritte innerhalb dieser Theorie sind, wenigstens der Intention nach, von der gleichen Strenge wie die Deduktionen innerhalb einer fachwissenschaftlichen Theorie, jeder ist dabei ein Moment in der Konstitution jenes unfassenden Existentialurteils".¹

Esa sentencia no es estática, sino que a la vista de los cambios de la realidad, la necesidad de continuas transformaciones en la sentencia existencial teórica sobre la sociedad viene dada. Una semejante aceptación de modificar las condiciones supone, sobre todo, que el proceso histórico del desarrollo social, así comprendido, se disuelva en su lógica pureza, que la teoría tiene que asumir en sí misma cada momento de la totalidad social, en su mutación y en su significado para el cambio. Esto implica un significado distinto de la legalidad abstracta. Las leyes no son la meta de la actividad

¹ "Que la teoría social crítica en conjunto, es una única sentencia existencial desarrollada. Quiere decir, formulada a grandes rasgos, que la forma básica del tráfico de mercancías históricamente dado, sobre la que se asienta la nueva historia, encierra las contradicciones internas y externas de la época, de forma cada vez más acusada, continuamente renovada, y tras un periodo de ascenso, de despliegue de las fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una ampliación increíble del poder del hombre sobre la naturaleza, quedando, al final, retrasado todo desarrollo posterior, la humanidad se encamina hacia una nueva barbarie. Los pasos que da el pensamiento de esa teoría, al menos según su intención, son de la misma severidad que la de las deducciones en una teoría científica especializada, cada uno es un momento en la construcción de aquella amplia sentencia existencial".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 201.

científica sino meros accesorios; al final lo importante es pasar de fórmulas legales abstractas a juicios existenciales concretos. Así entendido, implica también que las leyes pierden la certeza absoluta. Horkheimer interpreta luego también el tratamiento marxista de la relación de crisis de la sociedad burguesa.

La relación apuntada en último término entre la acreditación de la teoría por la evolución histórica y la interpretación de esa desarrollo bajo el aspecto de la teoría, surge de que, en la comprensión sobre el cambio del objeto y su movimiento histórico, el cual pretende investigar la crítica, el punto de partida teórico no se vea sometido a una modificación continua. En tanto, el contenido básico abstracto del juicio existencial de la crítica sobre el presente está basado en la idea de considerar que por injusta que sea la situación en la que la humanidad se encuentra no es óbice para pensar que las cosas no puedan cambiar.

Ello conforma la trama de forma para la siguiente tesis:

"Die kritische Theorie hat nicht heute den und morgen einen anderen Lehrgehalt. Ihre Änderungen bedingen keine Umschlag in eine völlig neue Anschauung, solange die Epoche sich

nicht ändert. Die Festigkeit der Theorie röhrt daher, dass bei allen Änderungen der Gesellschaft doch ihre ökonomisch grundlegende Struktur, das Klassenverhältnis in seiner einfachsten Gestalt, und damit auch die Idee seiner Aufhebung identisch bleibt. Die hierdurch bedingten entscheidenden Züge des Inhalts können sich vor dem geschichtlichen Umschlag nicht wandeln. Andererseits steht aber die Geschichte auch bis dahin nicht still. Die historische Entwicklung der Gegensätze, bei denen das kritische Denken seine Rolle spielt, verändert die Wichtigkeit der einzelnen Momente, zwingt zu Differenzierung und verschiebt die Bedeutung der fachwissenschaftlichen Erkenntnis für die kritische Theorie und Praxis".²

² La teoría crítica no tiene hoy una enseñanza y mañana otra, sus mutaciones no suponen un cambio repentino a una visión totalmente nueva, en tanto que la época no cambie. La solidez de la teoría se deriva de que, a pesar de todas las transformaciones sociales, su estructura económica básica, la relación de clases en su presencia más simple y con ello también la idea de su eliminación, permanecen idénticas. Los rasgos determinantes del contenido, condicionados así, no pueden modificarse ante el cambio brusco histórico. Pero por otra parte, la historia tampoco permanece inmóvil. La evolución histórica de las contradicciones, en las que el pensamiento crítico juega su papel, transforma la importancia de cada momento, obliga a la diferenciación y trastoca el significado del conocimiento científico para la teoría crítica y práctica".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 208.

Las reflexiones teóricas aquí citadas, corroboran por una parte la necesidad de la investigación, en el sentido de que se estudien los cambios históricos y, por otra confirman la tendencia de que esa investigación de las condiciones generales impregne la enseñanza de la Teoría Crítica. En ese complejo se refleja la relación entre presupuesto y ejecución, en una forma típica para la teoría crítica, en tanto que las condiciones que determinan la investigación representan el momento central. Pues lo que fue destacado implícitamente sobre la significancia del conocimiento científico, que hace referencia a la relevancia de la teoría tradicional en el proceso de la investigación comprobada como necesaria para integrar cada una de las formas de desarrollo del movimiento social en el juicio existencial, fundamenta, en general, la necesidad - y este sería el motivo definitivo, puesto que todavía determina el interés del estudio del cambio - de que en la teoría crítica deben ser introducidos elementos específicos, para llegar de esa estructura básica hasta la realidad diferenciada. Precisamente para recoger esa realidad diferenciada en una amplia sentencia existencial, es decir, la totalidad de la sociedad, es imprescindible la investigación. Aquí se hace nuevamente obvio como fundamentan las condiciones, por un lado, el carácter crítico de la investigación social (contenido abstracto del juicio existencial), y por otro, como son base de la investigación (aspecto de totalidad).

Como hemos destacado, la Teoría Crítica se distingue frente a la teoría tradicional, por el momento de construcción pues cuando:

"Reicht ... ein Denken über die Fortsetzung des gesellschaftlichen Lebens in seiner gegebenen Gestalt hinaus, so sind auch die Formen der Darstellung nicht vorgegeben, in der Theorie werden vielmehr die empirischen Elemente zu einem Gesamtbild konstruiert, das die Wirklichkeit bewusst sub specie der eigenen wietergreifenden Interessen spiegelt. Konstruktion und Darstellung sind im Zusammenhang mit der Forschung eigene Momente der Erkenntnis".³

Aquí se va haciendo ya ostensible el nexo específico entre construcción/representación e investigación, que luego ha de ser considerado como característico para la Teoría Crítica.

³ "Soprepasa ... un pensamiento la continuidad de la vida social en su forma actual dad, tampoco los modos de la representación están predeterminados; en la teoría se unen, más bien, los elementos empíricos en una imagen conjunta, que refleja la realidad de forma consciente, como subespecie de los propios intereses de alcance más amplio. Construcción y representación son, en relación con la investigación, momentos propios del conocimiento". Horkheimer, Max. op. cit. s. 138.

"Vor der Erkenntnis der Geschichte versagt jedoch das mechanistische Verfahren. Hier gilt es, noch nicht abgeschlossene einmalige Prozesse in ihren beherrschenden Tendenzen zu erkennen. Dazu muss zwar analytisches Wissen herangezogen werden, doch die Leistung, bei der es eine Rolle spielen soll, fällt keineswegs mit ihm zusammen. Forschungs- und Darstellungsweise sind hier grundsätzlich verschieden".⁴

Esa enfatización de la representación la vuelve a encontrar Horkheimer en Hegel y Marx, quienes parten, en igual medida, de que el empirismo que amenaza deshacerse en detalles, no es recogido verdaderamente más que en la representación; esta prestación la reclama para sí, con el fin de que, con ello, sea reconocido el objeto. Así, para la Teoría Crítica es la representación una característica central, puesto que no se sitúa frente a la realidad como la teoría tradicional, ni tampoco es confirmada por ella de la misma forma, como ha sido demostrado antes. Aquí coinciden ahora algunos momentos que condicionan, por una parte, el

⁴ "El proceso mecanicista fracasa, sin embargo, ante el conocimiento de la historia. Aquí de lo que se trata es de reconocer el proceso único, aún no concluido, en su tendencia dominante. Si bien para ello hay que echar mano de conocimiento analítico, el resultado en el que tiene que jugar un papel no aparece, en modo alguno, conjuntamente con él."

Horkheimer, Max. op. cit. s. 187.

que la investigación en Horkheimer sea entendida en un sentido específico y, por otra, que la diferencia entre investigación y representación, cuyo carácter se aclarará más adelante, se convierta en una contradicción, lo que ya se deriva de la determinación marxista de la representación.

"Gelingt diese (die Darstellung der wirklichen Bewegung) und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideel wider, so mag es aussehn, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun".⁵

Aquí se insinúa que la construcción de la representación se independiza de la investigación.

Primero hay que señalar que, como ya se ha comentado, la Teoría Crítica no ofrece un concepto empírico relevante, ya que niega sólo de forma abstracta la apariencia de empirismo que hay que aceptar, la apariencia de objetivismo, haciendo referencia al significado constitutivo de la práctica social. lo que también supone que el ente (práctica social) y el fenómeno (procesos sociales = procesos naturales) sean confrontados abstractamente.

Sin embargo, el plano de objetividad no fue conciliado verdaderamente con

⁵ "Si se logra ésta (la representación del verdadero movimiento) y se refleja ahora la vida de la materia de forma ideal, podría parecer que se está manejando una construcción a priori" Marx, Karl. Das Kapital. Berlin: Dietz Verlag, 1988. s. 27.

la función constitutiva de la praxis. La posición de la Teoría Crítica resultó estar dirigida contra la apariencia de objetividad; la de la Teoría Tradicional resulta como sojuzgada a ella. Pero en tanto que las condiciones de ese posicionamiento se revelaron ampliamente como ambiguas, la relación con la realidad queda poco determinada. Ello es tanto más significativo en cuanto que la teoría tradicional y la realidad existente representaban una unidad, al verse confirmada la primera por la segunda, puesto que la teoría es expresión de esa realidad, de igual manera que en la investigación también se ciñe a esa realidad, aceptándola como dada. Si bien esto hace investigación problemática desde el principio, porque no despliega un concepto empírico adecuado, y además la teoría tradicional siempre coincide con la realidad, el motivo determinante para la comprensión de la investigación es, sin embargo, que en la crítica de la Teoría Tradicional, el proceso de investigación siempre fue obviado; que la ciencia ha sido entendida, sobre todo, como proceso de configuración teórica. Así, la práctica de la investigación permanece sin problemas, es decir, que se asume el estado existente de metodología y conocimiento. En todo ello lo determinante es que la Teoría Tradicional también representa la posición de la investigación y, ciertamente, en todo su conjunto, sin ofrecer, empero, el conocimiento posible que se reclama. Por eso, la explicación del juicio existencial amplio se describe así:

"Aber ein solches Einfügen von Bestimmungen (traditioneller Theorie in Kritische Theorie), man denke etwa an das Vorhandensein aufgestapelter Goldmengen, . . ., geschieht nicht durch einfache Deduktion wie in der fachlich in sich geschossenen Theorie. Vielmehr gehört zu jedem Schritt die Kenntnis über Mensch und Natur mit hinzu, die in den Wissenschaften und in der geschichtlichen Erfahrung zur Verfügung steht. Im Hinblick auf die Lehre von der industriellen Technik versteht sich dies von selbst. Aber auch nach anderen Richtungen hin findet die differenzierte Kenntnis menschlicher Reaktionsweisen bei der gedanklichen Entwicklung, von der hier die Rede ist, Anwendung. . . unter Voraussetzung des gesamten zur Verfügung stehenden Eissens, der Herbeiziehung des aus fremden und eigenen Forschungen angeeigneten und sich freilich unter ihrem Einfluss verändernden Beschaffenheit von Menschen und Dingen, ohne dass ihre eigenen, von der fachlichen

Nationslökonomie dargelegten Prinzipien durchbrochen würden, notwendig zur Verschärfung der gesellschaftlichen Gegensätze führen muss, die in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation zu Kriegen und Revolutionen treibt".⁶

El principio unificador es la teoría de la sociedad, más exactamente, su comunicación y enseñanza. En tanto que la Teoría Crítica cumple este servicio, va un paso más allá de la investigación, que está condicionada por la crítica de la teoría tradicional y sus limitaciones, de tal forma que en Horkheimer se refleja la tensa relación entre investigación y representación, sobre todo la diferencia, incluso la contradicción, con la teoría tradicional, puesto que su recepción en la Teoría Crítica constituye el aspecto central de investigación, con esto intenta - recogiendo la significación de la práctica social, cuya suposición es más que una mera hipótesis - comprender el verdadero movimiento, que no puede construir, es decir, diseñar libre de

⁶ "Pero una conjunción semejante de determinaciones (Teoría Tradicional en Teoría Crítica), piénsese en la existencia de montones de oro apilados..., no sucede por medio de una simple deducción, como en una teoría cerrada en su especialidad. Más bien hay que añadir a ello el conocimiento sobre hombre y naturaleza, que ofrecen las ciencias y la experiencia histórica. En referencia a la enseñanza de la técnica industrial, esto se da por sabido. Pero también en otros ámbitos tiene utilidad el conocimiento diferenciado de las formas de reacción humana en la evolución del pensamiento del que aquí se habla. ... Presuponiendo todo el saber disponible, sacando todo el material recopilado a través de investigaciones propias y ajena, se demuestra que, bajo las características dadas en personas y cosas y, por supuesto, bajo las transformadas gracias a la influencia del trueque y, sin que los propios principios, presentados por la economía nacional, fueran quebrantados, la economía del intercambio tiene que conducir, necesariamente, a la agudización de las contradicciones sociales, que en la presente situación histórica, llevan hacia la guerra y la revolución."

Horkheimer, Max. op. cit. s. 278.

empirismo, partiendo únicamente de sus presupuestos, sino que tiene que buscarlo, por lo que queda relacionada con la teoría tradicional, la investigación, ya que de lo contrario sería sólo utopía. Puesto que la teoría tradicional abarca los ámbitos de la realidad, y que la Teoría Crítica tiene que concebir el aspecto de la totalidad, es por lo que está a expensas de la teoría tradicional. Ello supone una atadura más a ésta última, como ya resultaba de su interpretación como teoría burguesa, que tenía carácter crítico-constitutivo.

La teoría de Horkheimer tiene la posibilidad de formular la producción teórica en el sentido de la crítica, en tanto que intenta exponer la oportunidad de tal recepción teórica, por lo que en ella sólo aparece un marco para la exposición de trabajos con caracteres representativos. Este ordenamiento de la posición horkheimiana supone una precisión en tanto que sus aportaciones a la *Revista para la Investigación social* no deben ser entendidas como crítica ejecutada, puesto que más bien señalan el camino hacia una amplia exposición, tal y como la intenta el programa de la Investigación Social, pero que bajo esa perspectiva, configuran sólo momentos de la representación. Representación de la sociedad sería la total construcción del devenir del conjunto de la sociedad de forma que cada ensayo de Horkheimer así como las otras aportaciones a la *Revista para la Investigación Social* deben ser entendidas menos como teorías cerradas, y

más como momentos del programa teórico, cuyas condiciones y presupuestos él mismo bosquejó y expuso, y que encontró su extraordinaria realización en el gran estudio de 1936 *Autorität und Familie*⁷ y cuya ejecución fue dificultada tanto por la insuficiente aclaración del problema de investigación, como también por la emigración.

El programa de la Investigación Social concebido por Horkheimer, no se puede separar, en lo que concierne a oportunidad y formulación, de la institucionalización de la investigación social en el *Instituto para la Investigación Social*. Esa organización de la crítica es delineada así:

"Vielmehr kommt es heute darauf an, und ich stehe mit dieser Ansicht gewiss nicht allein, auf Grund aktueller philosophischer Fragestellungen Untersuchungen zu organisieren, zu denen Philosophen, Soziologen, Nationalökonomen, Historiker, Psychologen in dauernder Arbeitgemeinschaft sich vereinigen und das gemeinsam tun, was auf anderen Gebieten im Laboratorium einer allein tun kann, was alle echten Forscher immer getan haben: nämlich ihre aufs Grosse zielenden philosophischen Fragen an

⁷ Horkheimer, Max. op cit. s. 336 s.

Hand der feinsten wissenschaftlichen Methoden zu verfolgen, die Fragen im Verlauf der Arbeit am Gegenstand umzuformen, zu präzisieren, neue Methoden zu ersinnen und doch das Allgemeine nicht aus den Augen zu verlieren. Auf solche Weise kommen keine Antworten wie Ja und Nein auf die philosophischen Fragen zustande, sondern diese selbst werden dialektisch einbezogen in den empirisch wissenschaftlichen Prozess, dass heisst, die Antwort auf sie liegt in dem Fortschritt der fachlichen Erkenntnis, von dem ihre Gestalt selbst mitbetroffen wird. In der Lehre von der Gesellschaft vermag eine solche Verhaltensweise nicht ein einzelner zu üben: sowohl wegen der Fülle des Stoffs als auch wegen der Verschiedenheit der unentbehrlichen Hilfswissenschaften.”⁸

⁸ Lo que importa hoy es, más bien, y no estoy solo en este pensamiento, organizar investigaciones en base al cuestionamiento filosófico actual, en las que coinciden filósofos, sociólogos, economistas nacionales, historiadores, psicólogos, en una comunidad de trabajo continua, para efectuar juntos aquello que, en otros campos, puede hacer uno solo en un laboratorio; lo que todo investigador auténtico ha hecho siempre, a saber: echando mano de los más refinados métodos científicos, perseguir sus cuestiones filosóficos orientados al todo; ir remodelando las cuestiones durante el proceso de trabajo, de acuerdo con el objeto; precisar, elucubrar nuevos métodos, sin perder de vista la generalidad. De esta forma, no surgen respuestas para las cuestiones filosóficas como si y no, sino que éstas son incorporadas dialécticamente en el proceso empírico científico, es decir, que su respuesta está en el progreso del conocimiento específico que incumbe a su ser. En la doctrina de la sociedad, nadie puede ejercer un comportamiento similar: tanto por la cantidad de materia, como por la diversidad de las indispensables ciencias adicionales”.

Este principio demuestra ya, que la actitud crítica para la Teoría Crítica en esa fase, no es comprendida como la acción de un sujeto individual, sino más bien como un trabajo conjunto de investigación. La Investigación social, y con ella la crítica, está dispuesta como proceso de estudio, que encuentra su concreción en la comprensión de la sociedad en ese movimiento sintético. Con ello, la crítica individual, debe ser siempre contemplada en relación con otros trabajos. Esa relación se refleja en las aportaciones de la *Revista para la Investigación Social*, cuyo nexo lógico y contextual está formado por los trabajos de Horkheimer, pero que, sin embargo - especialmente en lo que atañe a los análisis del presente - no son imaginables sin los análisis económico-políticos de Pollock.

Sin embargo la institucionalización, es decir, la organización de investigaciones conjuntas y procesos de construcción teórica, no es sólo fruto de reflexiones generales sobre condiciones y oportunidad de la crítica, sino que, contemplando la singular clase de la institucionalización, tiene consecuencias retroactivas para la formulación de la teoría, para la apreciación de la conceptualización de la crítica, respecto a la relación entre teoría y práctica. La institucionalización posibilita, como Horkheimer había puesto de relieve, la importancia de la calidad teórica de la crítica, a la que él

Horkheimer, Max. op. cit. s. 29-30.

aludía tan empáticamente y la que deseaba mantener sin que fuera influenciada por las exigencias de la actual cosmovisión, o por la praxis política, sin querer renunciar por ello a la referencia histórica de la realidad. Ese momento de independencia, posibilitado por la institucionalización, lo ha realizado Horkheimer retrospectivamente:

"Das Institut für Sozialforschung ...
sollte eine private Institution sein,
unabhängig vom Staat, wo sich Menschen
zusammenfänden, die gemeinsam etwas erforschen
wollten, was im gegenwärtigen historischen
Augenblick für die Gesellschaft wichtig war".⁹

Esa independencia se mostraría luego también en la independencia de la evolución actual del movimiento obrero, así como incluso de legitimaría teóricamente, que después podría, en su constitucionalidad presente, convertirse en tema de investigación. La relación entre el proletariado y la sociedad debe ser el objeto de las investigaciones y no cualesquiera otras. Marx consideraba al proletariado como una realidad objetiva, teóricamente designable, mientras que Horkheimer lo consideraba como el verdadero

⁹ "El *Instituto para la Investigación Social* ... debería ser una institución privada, independiente del Estado, donde se encontraran personas que desearan investigar algo conjuntamente, algo que fuera importante para la sociedad, en el momento histórico presente".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 153.

sujeto de la riqueza social, de la cual había sido apartado sistemáticamente. La experiencia de esa exclusión fue el condicionante para el desarrollo de su potencial tanto en la teoría como en la práctica, tal y como se escenificó en la crisis del movimiento obrero, por lo que el *Instituto para la Investigación Social*, como institución independiente era el seguro fundacional para una perspectiva así.

Esa mirada desde el exterior, avalada por la institución privada, se refleja en categorías y perspectivas de la Teoría Crítica, cuando elige como tema el conjunto de la sociedad o cuando rechaza los criterios y normas de lo establecido, cuando considera demasiado poco para la Teoría Crítica y la práctica el hecho de eliminar el mal dentro del todo dado, cuando se marca como meta la transformación del todo. Lo que importa es ver que, justo en esa institucionalización reside tanto la radicalidad de la Teoría Crítica, como sus dificultades para hacer de mediadora con lo constituido. Aquí se halla un importante motivo para el rígido marco de la tesis integradora referente al proletariado en el concepto de la Teoría Crítica, pues la perspectiva de la totalidad en unión con aquella del exterior, sólo permite al proletariado ser comprendido y valorado principalmente como un momento de la totalidad. La perspectiva de la totalidad en relación con esa institucionalización conduce a que la unidad de las contraposiciones triunfe sobre las contradicciones; que la perspectiva de la integración, a pesar de todos los discursos sobre

discrepancia, sea más determinante que la de la desintegración, si bien ni la ampliación de las perspectivas ni los posibles conocimientos basados de esa manera, pueden ser negados.

Por ello, la importancia de la institucionalización para la formulación de la crítica en Horkheimer, en ese tiempo, debe ser tenida en cuenta, si no se quiere recortar su posición. Esto supone también, que esa forma de la institucionalización, que al menos en los principios posibilitó la ejecución del programa de la Investigación Social y el estudio extenso de la totalidad de la sociedad, tenga que ser entendida como presupuesto central de esa manera de crítica. La institucionalización se reveló así como contenido real de la siguiente tesis: El sentido último de la Teoría Crítica estriba en su capacidad de independencia con respecto a cualquier tipo de institución que supusiera coartar la libertad y la creatividad humana.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

PARTE III LA CRITICA DE LA RAZON INSTRUMENTAL



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

8. RECONSTRUCCION TEORICA DEL CONCEPTO DE RAZON

Para poder avanzar en la reconstrucción de una teoría de la razón objetiva hay que buscar el punto central de esa reconstrucción interrogándonos acerca de los fundamentos sobre los que está constituida la naturaleza. Una acertada respuesta a esta pregunta nos podrá proporcionar una superioridad ontológica frente a aquellas otras filosofías que no tengan en cuenta esta cuestión.

En su artículo "*Mittel und Zwecke*"¹ Horkheimer va a hacer frente a esta cuestión con el ánimo de intentar encontrar una explicación al horror y al caos que en aquellos momentos le tocara vivir, o por mejor decirlo y, parafraseando esa maravillosa metáfora sobre la naturaleza de la guerra y, por lo tanto, de la naturaleza del hombre, que encontramos en la película "*La delgada línea roja*" dirigida por Terrance Malick, ¿dónde está el origen de tanto mal y de tanta crueldad, dónde y cuando nos sepáramos para llegar a esto?.

"Verlangt man vom einfachen Menschen
zu erklären, was mit dem Begriff Vernunft
gemeint sei, so reagiert er fast immer zögernd

¹ Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*. Farnkfurt am Main. Fischer, 1991. s 27.

und verlegen. Es wäre falsch, dies so zu interpretieren, als deute es eine Weisheit an, die zu tief oder ein Denken, das zu abstrus ist, um in Worte gekleidet zu werden”².

Al formular la pregunta en estos términos, Horkheimer intenta establecer una distinción entre lo que la gente normal entiende por razón y lo que la razón es o, dicho de otro modo, la razón tal y como se nos aparece ¿corresponde a un concepto puro de razón al que la razón simple debe tender?.

Horkheimer piensa por lo tanto que existen dos clases de razones. Una, la que él denomina razón subjetiva que correspondería a lo que habitualmente se considera razón y, otra, más profunda y mucho más difícil de aprehender, lo que evidentemente la hace mucho más minoritaria y que él llama razón objetiva.

Aber die Kraft, die letztlich vernünftige Handlungen ermöglicht, ist die Fähigkeit der Klassifikation, des Schliessens und der Deduktion, ganz gleich, worin der besondere

² “Cuando se le pide al hombre sencillo que explique que entiende él por razón, reacciona casi siempre con vacilación y embarazo, sería falso interpretar esto como índice de una sabiduría demasiado profunda o de un pensamiento demasiado abstruso como para expresarlo con palabras”.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 27.

Inhalt besteht - das abstrakte Funktionieren des Denkmechanismus. Diese Art von Vernunft kann subjektive Vernunft genannt werden. Sie legt der Frage wenig Bedeutung bei, ob die Ziele als solche vernünftig sind.³

Es decir, que la razón subjetiva sería aquella que estaría dispuesta al servicio de la consecución de un objetivo, que no habría sido pensado previamente en su totalidad, convirtiéndose este último en consecuencia directa de aquella.

La razón objetiva sería por el contrario aquella capaz por sí misma de pensar un objeto en su totalidad para con posterioridad derivar un método que fuera capaz de alcanzarlo.

Der Gedanke, dass ein Ziel um seiner selbst willen vernünftig sein kann - auf Grund von Vorzügen, von denen Einsicht zeigt, dass das Ziel sie enthält-, ohne auf irgendeine Art subjektiven Gewinnes oder Vorteils sich zu

³ "Pero el poder que en última instancia posibilita los actos razonables, es la capacidad de clasificación, de conclusión y deducción, sin reparar en que consiste en cada caso el contenido específico, o sea, el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante. Esta clase de razón puede ser llamada razón subjetiva, para la que tiene poco significado el preguntarse si sus fines son razonables"

Horkheimer, Max. op. cit. s. 27.

beziehen, ist der subjektiven Vernunft zutiefst fremd, selbst wo sie sich über die Rücksicht auf unmittelbar nützliche Werte erhebt und sich Reflexionen über die Gesellschaftsordnung, betrachtet als ein Ganzes, widmet.⁴

A partir de aquí Horkheimer rastrea en el origen de ambas razones con el objetivo de encontrar el momento en el que la razón subjetiva se superpone a la razón objetiva apoderándose de la totalidad del pensar, de tal modo que aparezca como carente de sentido cualquier otra posibilidad.

En la filosofía griega, concretamente en Platón nos encontramos ante un pensador que cree que el mundo tiene un orden natural cognoscible por el hombre y que, por lo tanto, debe de adecuarse al mismo. Werner Jaeger en su obra *Paideia* hace hincapié en esta cuestión cuando no dice a propósito de la voluntad: "El sentido de la voluntad no es el de destruirse ni dañarse a sí misma sino el de su conservación y construcción. La voluntad es racional en sí misma porque se dirige al bien." Y al distinguir entre apetito - irracionalidad - y voluntad - racionalidad -, continua Jaeger "Platón

⁴ "La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo - en razón de excelencias contenidas en el objetivo según lo señala la comprensión - sin referirse a ninguna especie de ganancia o ventaja subjetiva, le resulta a la razón subjetiva profundamente ajena, aún allí donde se eleva por encima de la consideración de valores inmediatamente útiles, para dedicarse a reflexiones sobre el orden social contemplado como un todo"

Horkheimer, Max. op. cit. s. 28.

establece que la voluntad verdadera solo descansa en el verdadero conocimiento del bien que le sirve de meta,. Allí donde la voluntad se concibe de este modo profundamente positivo y consciente de su fin se basa siempre por naturaleza en el saber, y la consecución de este saber cuando es posible, representa la perfección humana”⁵.

En efecto, si nos acercamos a la obra de Platón enseguida nos daremos cuenta de la existencia de conceptos puros, tales como la virtud, la justicia, el amor, e incluso el propio hombre, relacionados entre sí formando un todo armonioso regidos por una suerte de razón exterior al ser humano pero que sin embargo a éste se le da la posibilidad de conocer.

Otro de los grandes sistemas al que se le confiere la misma posibilidad es el aristotélico , al que más allá de las interpretaciones que hacen hincapié en las diferencias que le separan del platonismo, no podemos olvidar que a ambos les une una fe común en la posibilidad de alcanzar el conocimiento genuino unido a él, por supuesto una creencia en la existencia de determinados principios cognoscibles inmutables, respecto de los cuales se halla en una especie de relación puesto que no es ni una apariencia completamente ilusoria ni tampoco un flujo continuo de devenir y

⁵ Jaeger, Werner. *Paideia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990. p. 449.

cambio, en relación con el cual no es posible nada digno del nombre de conocimiento, teniendo ambos, Platón y Aristóteles, como enemigo común toda forma de escepticismo.

Horkheimer considera que estos sistemas, junto a la escolástica y al idealismo alemán sobre los que hablaremos con posterioridad, intentaban explicar todo lo que es sin dejar a un lado al hombre.

"Der Grad der Vernünftigkeit des Lebens eines Menschen konnte nach seiner Harmonie mit dieser Totalität bestimmt werden. Deren objektive Struktur, und nicht bloss der Mensch und seine Zwecke, sollte der Massstab für individuelle Gedanken und Handlungen sein."⁶

Para estos pensadores la razón subjetiva no es más que la expresión limitada y parcial de las posibilidades del hombre para poder conocer el universo que lo abarca todo, incluido el propio hombre y, por tanto, su relación con ese universo totalizador.

⁶ "El grado de racionalidad de la vida de un hombre podría determinarse conforme a su armonía con esa totalidad. La estructura objetiva de ésta - y no sólo el hombre y sus fines - debía servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 28.

Frente a estos sistemas basados en la razón objetiva nos encontramos aquellos que piensan que la razón es tan sólo una capacidad subjetiva del intelecto haciendo de este modo entrar en crisis el concepto de razón objetiva.

"Die gegenwärtige Krise der Vernunft besteht im Grunde in der Tatsache, dass das Denken auf einer bestimmten Stufe entweder die Fähigkeit verlor, eine solche Objektivität überhaupt zu konzipieren, oder begann, sie als einen Wahn zu bestreiten. Dieser Prozess erstreckte sich allmählich auf den objektiven Inhalt eines jeden rationalen Begriffs, Schliesslich kann keine besondere Realität per se als vernünftig erscheinen; ihres Inhalts entleert, sind alle Grundbegriffe zu bloss formalen Hülsen geworden. Indem Vernunft subjektiviert wird, wird sie auch formalisiert"⁷

⁷ "La actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante o bien comenzó a combatirla como ilusión. Este proceso se extendió progresivamente, abarcando el contenido objetivo de todo concepto racional. Finalmente, ninguna realidad en particular puede aparecer per se como racional; vaciadas de su contenido, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios formales. Al subjetivizarse la razón también se formaliza"

Horkheimer, Max. op. cit. s. 30.

A partir de aquí Horkheimer centra sus esfuerzos en analizar el conflicto entre razón subjetiva y religión por un lado y, por otro, el de criticar dos corrientes filosóficas basadas en este concepto de razón subjetiva o formalizada, el relativismo y el pragmatismo.

El conflicto entre religión y razón que se remonta a los albores de la civilización burguesa se produjo como consecuencia de la necesidad sentida por el hombre de entonces de intentar explicar el mundo de forma diferente al de una verdad revelada. Sin embargo, esta corriente conocida con el nombre de racionalismo no va a ser una corriente uniforme puesto que dentro de ella se van a desarrollar dos tendencias; de un lado, la de aquellos que piensan que el conocimiento puede obtenerse por la aplicación de la reflexión racional sobre unos principios generales conocidos intuitivamente y, por otro, la de los que creen que el conocimiento se elabora exclusivamente a partir de los datos de la experiencia. El racionalismo se niega en principio a conceder a la razón un papel subordinado puesto que como dice Horkheimer:

"Der Vernunft derart eine untergeordnete Position zuzuweisen, steht in scharfem Gegensatz zu den Ideen der Vorkämpfer der bürgerlichen Zivilisation, der geistigen und politischen Vertreter der aufsteigenden

Mittelklasse, die einmütig erklärten, dass die Vernunft im menschlichen Verhalten eine führende Rolle spielt, vielleicht sogar die vorherrschende. Vernunft sollte unsere Entscheidungen und unsere Beziehungen anderen Menschen und zur Natur regeln.”⁸

Sin embargo y, poco a poco, se va abriendo paso la segunda concepción, de modo que la facultad racional pierde progresivamente el carácter sustantivo que le confiere la doctrina cartesiana para irse convirtiendo en un instrumento operacional, esto es en un medio agente que se aplica a la realidad para descubrir su estructura lógica. En definitiva, se trata de construir una filosofía racional a partir de la experiencia.

Esto que a simple vista pudiera parecer el principio de la liquidación de la religión no fue así, puesto que al no poder acabar el empirismo con la necesidad del hombre de trascender a la muerte - principio fundamental sobre el que a mi juicio, descansa la idea religiosa - lo que hizo fue permitirle a la religión la existencia de un campo intelectual separado en el que por la

⁸ “Concederle a la razón una posición subordinada es una idea que se opone fuertemente a lo que pensaban los luchadores de la civilización burguesa, a los representantes políticos y espirituales de la ascendente clase media que unánimemente habían declarado que la razón desempeña un papel directivo en el comportamiento humano, quizás incluso el papel preminente. La razón debería regular nuestras relaciones y nuestras decisiones tanto con otros hombres como con la naturaleza”

Horkheimer, Max. op. cit. s. 32.

naturaleza de los mismas sus verdades quedaran inatacadas consiguiendo, como dice Horkheimer, que:

“ Die Menschen haben sich allmählich mit dem Gedanken versöhnt, dass beide ihr eigenes Leben führen innerhalb der Wände ihrer kulturellen Zelle und einander tolerieren”⁹

Ahora bien, si no pudieron derribar la naturaleza misma de la superstición religiosa lo que consiguieron fue acabar con todo vestigio de pensamiento autónoma que no estuviera al servicio de la experiencia, por lo que el filósofo suabo concluye:

“ In Wirklichkeit ist der Inhalt der Philosophie wie der Religion durch diese scheinbar friedliche Beilegung ihres ursprünglichen Konfliktes zutiefst beeinträchtigt worden. Die Philosophen der Aufklärung griffen die Religion im Namen der Vernunft an; letzten Endes war das, was sie zur Strecke brachten, nicht die Kirche, sondern die Metaphysik und der objektive Befriff der

⁹ “Los hombres se reconciliaron poco a poco con la idea de que la religión y la filosofía llevan su vida propia entre las paredes de su celda cultural y se toleran mutuamente” Horkheimer, Max. op. cit. s. 39.

Vernunft selbst, die Quelle der Macht ihrer
eigenen Anstrengungen"¹⁰

Las consecuencias del triunfo de esta concepción filosófica se arrastran hasta nuestros días, puesto que cualquier intento que hagamos por comprender conceptos tales como verdad, justicia, bien , etc., serán tachados si no de superchería sí, de intentos vanos e ilusorios, puesto que la experiencia no los puede legitimar, muy al contrario, lo que la experiencia hace es legitimar la mentira, la manipulación, la injusticia, etc., dejando sin solución el acertijo kantiano entre lo que es y lo que debe ser.

La afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil su planteamiento. Con todo, Horkheimer nos está presentando la base ideológica sobre la que se construye ese cáncer moral, esa huida de todo compromiso, que es el relativismo, puesto que al no poderse verificar el concepto, esto nos permite defender o criticar, no en función de los conceptos en sí, sino de lo que nos interesa, produciéndose la paradoja de que lo que es criticable en Yugoslavia, es defendible en Chile, o lo que es defendible en Cuba es criticable en Argentina, por lo que las apelaciones a

¹⁰"En realidad, tanto el contenido de la filosofía como el de la religión se vieron profundamente perjudicados por este arreglo aparentemente pacífico de su conflicto original. Los filósofos de la Ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia a quien vencieron no fue a la Iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo; la fuente de poder de sus propios esfuerzos"

Horkheimer, Max. op. cit. s. 39.

supuestas legitimaciones morales moverían a risa si no tuvieran las trágicas consecuencias que para muchos seres humanos tiene.

Como ejemplo de todo esto y por lo tanto legítimo Horkheimer cita un famoso jurisconsulto norteamericano de la época anterior a la guerra civil, Charles O'Conor, quien a propósito del tema de la esclavitud dijo lo siguiente:

"Ich bestehe darauf, dass die Negersklaverei nicht ungerecht ist; sie ist gerecht, weise und wohltätig... Ich bestehe darauf, dass die Negersklaverei... von der Natur verordnet ist... Indem wir uns dem Klaren Dekret der Natur und dem Gebot gesunder Philosophie beugen, müssen wir jene Institution als gerecht, wohltätig, gesetzlich und angebracht erklären"¹¹

Otra consecuencia de esta apropiación de la razón, que es la razón formalizada, sería el utilitarismo. Ideología que tiene sus antecedentes más

¹¹" Yo afirma que la esclavitud de los negros no es injusta; es justa, sabia y beneficiosa... Afirma que la esclavitud de los negros está ordenada por la naturaleza.... al inclinarnos ante el evidente decreto de la naturaleza y el mandamiento de una sana filosofía debemos explicar que esa institución es justa, beneficiosa y adecuada"

Horkheimer, Max. op. cit. s. 45.

inmediatos en el padre del empirismo inglés David Hume, quien en su *Investigación sobre los principios de la moral* sostiene:

"Resultaría superfluo intentar probar que la justicia resulta útil a la sociedad y que, consecuentemente, al menos una parte de su mérito debe surgir de esta consideración. Que la utilidad pública es el único origen de la justicia y que las reflexiones sobre las consecuencias beneficiosas de esta virtud constituyen el único fundamento de su mérito"¹².

Este planteamiento es llevado por Hume hasta sus últimas consecuencias, al punto de defender el encarcelamiento de la mujer adúltera puesto que si la castidad es virtuosa es por su utilidad para el mejor desarrollo de la sociedad y, en este sentido, el papel de la mujer como aglutinador familiar es mucho más importante que el del hombre, por lo que Hume concluye:

"Una infidelidad de esa naturaleza es mucho más perniciosa en las mujeres que en los hombres de aquí que las leyes sean mucho más

¹²Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: De. Espasa Calpe, 1991. p.47.

estrictas con un sexo, referido al de las mujeres, que con el otro.”¹³

El utilitarismo impregnará la vida social de tal modo que el sentido último de cualquier acto es su utilidad, sea este cual sea, de ahí que el enigmático aserto recogido por Kierkegaard en su obra *Temor y temblor*: “En el mundo del espíritu es válido el proverbio de que sólo quien trabaja come”¹⁴, no parezca más que un recurso retórico puesto que para comer lo más importante es tener hambre y que utilidad puede tener un hambre que conlleva angustia, sufrimiento y dolor.

Por último, y para acabar con las corrientes del pensamiento moderno, de una u otra forma deudor para con la subjetivación de la razón, Horkheimer nos habla del pragmatismo y de su principal valedor, Charles S. Pierce.

“Der Kern dieser Philosophie ist die Meinung, dass eine Idee, ein Begriff oder eine Theorie nichts als ein Schema oder Plan zum Handeln ist, und deshalb ist Wahrheit nichts als der Erfolg der Idee”¹⁵

¹³Hume, David. op. cit. p. 74.

¹⁴Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos, 1987. p. 19.

¹⁵“El núcleo de esta filosofía se basa en la opinión de que una idea, un concepto o una teoría, no son más que un esquema o un plan para la acción, y que por lo tanto la verdad no es sino el éxito de la idea”.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 60.

Charles S. Pierce, uno de los padres de esta corriente filosófica norteamericana, sostiene que tras estudiar la filosofía kantiana fue como aprendió filosofía, pues mantener que la veracidad de una idea depende del éxito de la misma es como mínimo una burla de la filosofía kantiana quien al contrario que Pierce dijo que existen ideas que son veraces *per se* puesto que al fin y al cabo y tal como sostiene Kant en *La crítica de la razón pura*:

" Ebenso verliess Plato die Sinnenwelt,
weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt,
und wagte sich jenseit derselben, auf den
Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des
reinen Verstandes. Er bemerkte nitcht, dass
durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn
er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur
Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er
seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand
von der Stelle zu bringen"¹⁶.

¹⁶"De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, mediante las alas de las ideas. No se dio cuenta de que a través de sus esfuerzos no avanzaba nada, puesto que no tenía punto de apoyo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para mover el entendimiento".

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990. s. 43.

Con esto Kant nos situa ante el problema de su pretensión de alcanzar aquello que Platón no pudo, pero no por no creer en la validez de la meta sino por discrepar del método para alcanzarla.

El pragmatismo consiste en la presunción de la existencia de un objeto, por lo que aparentemente no podría tacharse a esta doctrina de subjetivista o idealista puesto que no niegan el poder del objeto de provocar efectos, ahora bien y como escribe Horkheimer:

“Jedoch liegt der Subjektivismus dieser Schule in der Rolle, die unsere Praktiken, Handlungen und Interessen in ihrer Erkenntnistheorie spielen, nicht in ihrer Annahme einer phänomenalistischen Lehre. Wenn wahre Urteile über Objekte und damit der Begriff des Objekts selbst einzig in Effekten auf das Handeln des Subjekts bestehen, ist es schwer einzusehen, welche Bedeutung dem Begriff Objekte noch zugeschrieben werden könnte”¹⁷.

¹⁷“No obstante, el subjetivismo de esta escuela radica en el papel que atribuye a nuestras prácticas, acciones e intereses en su teoría del conocimiento, y no en su suposición de una teoría fenomenalista. Si los juicios verdaderos sobre los objetos y con ello el concepto de objeto mismo consisten únicamente en efectos ejercidos sobre la actuación del sujeto, es difícil comprender que significado podría atribuirse todavía al concepto objeto”.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 63.

Es decir, que si aceptamos la realidad de un objeto en función del análisis única y exclusivamente que hagamos del sujeto, nos podemos encontrar con que la realidad nos haga ver como veraces, verdades distintas a la verdad.

El pragmatismo pretende, en definitiva, pensarlo todo tal y como se piensa en el laboratorio, vale decir como un problema de experimentación por lo que a juicio de Peirce el método del pragmatista es:

"Kein anderes ist als jene experimentelle Methode, nach der alle erfolgreichen Wissenschaften (zu denen niemand in seinem Sinne die Metaphysik zählen würde) die Gewissheitsgrade erreicht haben, die ihnen im einzelnen heute zu eigen sind; wobei diese experimentelle Methode selbst nichts weiter ist als eine spezielle Anwendung einer älteren logischen Regel - an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"¹⁸.

¹⁸"No es otro sino aquel método experimental por el que todas las ciencias exitosas - entre las que en su concepto, nadie incluiría la metafísica - alcanzaron los grados de certidumbre que hoy les son propias en lo particular; no siendo ese método experimental en sí otra cosa que una aplicación especial de una regla lógica más antigua; por sus frutos los reconoceréis".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 65.

Lo que Peirce hace en suma, no es otra cosa que continuar con el proceso de deslegitimación filosófica, puesto que al intentar aplicar el método científico-experimental a la filosofía le niega la validez de su expresión.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

9. PARA UNA CRITICA DEL POSITIVISMO

La entronización de la ciencia como mera panacea del pensar conlleva la idea de que nada ha perdido la sociedad con la superación de los últimos vestigios del pensar filosófico tradicional, de esta forma adquieran las escuelas positivistas la carta de naturaleza, autoconcedida por ellos mismos, de ser los únicos legitimados para resolver los problemas filosóficos tradicionales.

Max Horkheimer en *La crítica de la razón instrumental* cuestiona la validez de esta teoría, entre otras cosas, porque la práctica derivada de esta concepción muestra una terrible contradicción entre lo propuesto y lo realizado; es decir, si la ciencia, mejor dicho el método científico, deben contribuir a la liberación del hombre como son posibles los campos de exterminio que, en definitiva, no son más que la consecuencia de la decisión del Wansee, en donde el problema se reduce a como hacer desaparecer a varios millones de personas de la forma más rápida, limpia, eficaz y económica posible, sin que esto último no pueda ser considerado como válido y legítimo, consecuencia de la aplicación del método científico a un problema humano.

Las escuelas neopositivistas consideran que esto último es una perversión de la ciencia pues consideran que la ciencia cuando es destructiva es porque se pervierte y necesariamente constructiva cuando se la atiende en forma adecuada.

"Fraglos könnte von der Wissenschaft ein bessere Gebrauch gemacht werden. Es ist jedoch keineswegs ausgemacht, dass der Weg, die guten Möglichkeiten der wissenschaft zu verwirklichen, überhaupt auf ihrer gegenwärtigen Bahn liegt. Die Positivisten scheinen zu vergessen, dass die Naturwissenschaft, wie sie von ihnen verstanden wird, vor allem ein zusätzliches Produktionsmittel ist, ein Element unter vielen im sozialen Prozess. Es ist demzufolge unmöglich, a priori zu bestimmen, welche Rolle die Wissenschaft beim tatsächlichen Fortschritt oder Rückschritt der Gesellschaft spielt. Ihre Wirkung ist dabei so positiv wie negativiv wie die Funktion, die sie in der allgemeinen Tendenz des ökonomischen Prozesses annimmt"¹

¹ "Es incuestionable que podría darse a la ciencia un mejor uso. Pero no puede darse por descontado, en absoluto, que el camino para realizar las buenas posibilidades de la ciencia

Esto hace que el concepto ciencia analizado en sí mismo no nos pueda proporcionar ninguna idea real sobre sus propios objetivos sino que estos habrá que analizarlos en función de las servidumbres que el concepto ciencia tenga con respecto a los propósitos de la sociedad para la cual funciona de tal manera que la ciencia puede servir tanto a intereses progresistas como reaccionarios tal y como se puede apreciar hoy en día.

A pesar de lo anteriormente dicho, los defensores de las escuelas positivistas se afanan, desde los tiempos de David Hume, en convencernos que no existe verdad fuera de la ciencia y que, por lo tanto existe una identidad entre ambos conceptos, verdad y ciencia, lo que equivale a decir que son una y la misma cosa, por lo que se lamentan de los intelectuales que confían en la autoevidencia, la intuición, la revelación y cualquier otro sistema que no se atenga a extraer sus conclusiones mediante la investigación empírica.

corresponda en general a su camino presente. Los positivistas parecen olvidar que las ciencias naturales tal como ellos las entienden son, antes que nada, medios de producción adicionales, un elemento entre muchos otros dentro del proceso social. Resulta por lo tanto imposible determinar a priori cuál es el papel que le toca desempeñar a la ciencia en el efectivo progreso o retroceso de la sociedad. Sus efectos son tan positivos o negativos como la función que adopta dentro de la tendencia general del proceso económico”

Horkheimer, Max. op. cit. s.75.

En la década de los años 30 se desarrolla en Estados Unidos, en los ambientes filosóficos, la corriente encaminada a defender los postulados neopositivistas contraponiéndolos a los de la escuela neotomista, escuela que defendía los postulados de Santo Tomás, tratando de defender la actualidad de su pensamiento e intentando situarlo en su medio para comprender las nuevas preocupaciones del hombre satisfaciendo de este modo las nuevas exigencias del pensamiento moderno.

Esta propuesta lo que en realidad esconde es su interés por armonizar religión y ciencia, difícil tarea puesto que desde el momento en que la naturaleza de lo dado se independiza de la tutela de una verdad revelada es imposible volver a reunir en un solo sistema espiritual y jerárquico, tal y como hiciera Santo Tomás, la teología y la ciencia natural, por lo que el neotomismo se verá obligado a sancionar la escisión entre el pensamiento religioso y el pensamiento científico, puesto que al intentar acoger este último en el seno del primero lo que en realidad está haciendo, como dice Horkheimer, es intentar integrar aquello que en sí mismo destruye el núcleo de su propia teoría.

"Durch dieses Vorgehen erweckt die kirchliche Philosophie den Eindruck, dass die moderne physikalische Wissenschaft in ihr

ewiges System integriert ist, wohingegen dieses System bloss eine veraltete Form eben der Theorie ist, die zu integrieren es beansprucht”²

Para salvar esta contradicción, la filosofía neotomista lo que hará es retirarse hacia el dominio de conceptos espirituales que mientras la ciencia no pueda atacar serán salvaguardados mediante la fe, por lo que al igual que cualquier otra filosofía dogmática, el neotomismo pretende que en un momento determinado del proceso de reflexión cese el pensar a fin de crear una esfera particular para un ser supremo o un valor supremo, ya sea éste político o religioso.

Ahora bien, aunque la legitimidad de esta crítica - expuesta por Horkheimer- que hace la escuela positivista para con la filosofía neotomista esté del todo punto justificada, no es óbice, más bien al contrario, para que nos interroguemos sobre si lo criticado no es susceptible de ser aplicado a los que critican, o dicho de otro modo, no es posible que el positivismo pueda contener en el núcleo de su teoría aquello que ella misma cuestiona en otras teorías.

² “Con este proceder la filosofía clerical crea la impresión de que la ciencia física moderna está integrada en su sistema eterno, cuando ese sistema no es más que una forma anticuada de esa teoría a la que pretende integrar”.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 81.

Horkheimer piensa que si puesto que el positivismo necesita en un momento determinado del proceso de reflexión lo mismo que el neotomismo; es decir, la detención del pensar.

Como decíamos anteriormente, el positivismo se basa en la identificación entre verdad y ciencia; es decir, que la verdad es aquello que se puede demostrar mediante el método científico puesto que si éste no se puede aplicar a aquello que queramos saber no es más que una ilusión o superchería como diría Hume, puesto que el objeto de la investigación no podría ser medible mediante reglas objetivas, con lo que el medio se independiza y se convierte en un ente autónomo en sí mismo.

Al negar, la ciencia, una filosofía autónoma y una noción filosófica de la verdad, el positivismo abandona la ciencia a merced de las contingencias de la evolución histórica, puesto que si la ciencia no se cuestiona al servicio de quien está, puede ocurrir que en vez de ayudar a liberar al hombre lo que haga sea destruirlo.

Un buen ejemplo de esto último nos lo encontramos en la filosofía de Popper quien dice en su *Lógica de la investigación científica* que la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia son una misma cosa, por lo que no

existe conocimiento fuera de la ciencia, de ahí su rechazo al psicoanálisis.³

Lo que no se entiende bien en el pensamiento de Popper es la queja que formula en su libro *En busca de un mundo mejor* cuando dice: "Tampoco soy positivista"⁴, puesto que la teoría de la falsación supone un cambio de orientación del método científico; es decir, el paso de la inducción a la deducción, pero un cambio de método no significa, en modo alguno, un cambio de concepción filosófica.

Una de las consecuencias del análisis del positivismo que hace Horkheimer es la redefinición de la relación del hombre con la naturaleza puesto que si se detiene el pensar en el punto en el que no puede preguntarse por las razones últimas de las cosas; es decir, las metas supremas de la vida y de la razón, debe de ocuparse única y exclusivamente de conocer la realidad tal y como ésta se nos manifiesta, difícilmente podrá la razón prever las consecuencias de este actuar, por lo que concluye:

"Der Mensch teilt im Prozess seiner
Emanzipation das Schicksal seiner übrigen Welt.
Naturbeherrschung schliesst
Menschenbeherrschung ein"⁵.

³ Popper, Karl. *Lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1985. p. 27 s.

⁴ Popper, Karl. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidos, 1994. p. 21.

⁵ "En el proceso de su emancipación el hombre participa en el destino del mundo que lo circunda. El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres".

Ahora bien, este proceso de sojuzgamiento tiene sus consecuencias puesto que la opresión sobre la naturaleza tanto externa como interna se lleva a cabo sin un motivo que tenga sentido, la consecuencia no es un verdadero trascender la naturaleza o una reconciliación con ella, sino la mera opresión.

La resistencia y la sublevación que surgen a causa de esta opresión son consustanciales a la historia del desarrollo de la humanidad, por lo que la civilización en cuanto irracionalidad racionalizada hace que la rebelión de la naturaleza se integre como un medio más, como un instrumento más.

Horkheimer propone el análisis de esta rebelión estudiando tres manifestaciones de la misma: desde el punto de vista individual, el nazismo y el darwinismo.

En el primero de los casos, el análisis nos recuerda bastante la teoría del psicoanálisis puesto que se habla de la existencia de un yo reprimido por parte del padre, que representaría en cierto modo el yo social; es decir, el orden establecido, que en cierta manera tendrá como obligación el hacer saber al niño la distinción entre el sí mismo y el mundo circundante o, como

Horkheimer, Max. op. cit. s. 106.

dice Nietzsche, la diferencia entre el yo quiero y el tu debes del que habla en *Así habló Zaratustra*⁶.

Esta dualidad acaba en la sumisión por parte del yo a aquello que viene impuesto desde fuera, lo cual origina un sufrimiento que a juicio de Horkheimer, "entwickelt gegen seinen Vater eine tiefe Feindschaft, die sich schliesslich in ein Ressentiment gege die Zivilisation selbst umsetzt"⁷.

El proceso finaliza en el surgimiento de dos tipos de personalidades, aquellos que resistirán y los que acabarán sometiéndose.

En el primero de los casos, la vida se les hará dura y difícil, puesto que el dolor y el sufrimiento les acompañará toda su existencia, en la que tendrán que acostumbrarse a la extrema soledad provocada por la incomprendión de la mayoría, de su inadaptabilidad social. Mientras que en el segundo de los casos, el más frecuente, el individuo se inclina ante la civilización, complaciéndose en adoptar la idea del dominio del más fuerte como suya, por lo que se esforzarán en oprimir y rebajar la naturaleza, identificándose con sus sustitutos más poderosos: la razón, la nación, etc.,

⁶ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1980. p. 50.

⁷ "Desarrolla contra sus padres un profunda enemistad que finalmente se transforma en resentimiento contra la civilización misma".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 120.

en un intento de salvar su mediocridad en un supuesto orden social que se formaliza como irresistible realidad a la que hay que someterse.

Quizás olvide aquí Horkheimer factores como el miedo a la soledad, la inteligencia, la sensibilidad o el compromiso consigo mismo de los que habla en su diarios de juventud, que hacen que unos acepten y otros no esa sumisión, pero tal vez todavía no fuera hora de enfrentar estas cuestiones.

Una de las manifestaciones de la rebelión de la naturaleza es el nazismo. La relación entre el nacionalsocialismo y la rebelión de la naturaleza resulta compleja puesto que una rebelión semejante, por auténtica que pueda ser, encierra siempre un elemento represivo que resultó muy útil a los fines del nazismo.

El resentimiento y el odio de una parte del pueblo alemán para con el orden social establecido, que les condenaba a una situación de absoluta pobreza, fue canalizado por el nazismo como fuerza al servicio de sus intereses, de tal modo que la revuelta contra la ley institucionalizada fue transformándose en ausencia de ley, para acabar siendo sometidos por una ley mucho más opresiva.

La revuelta del hombre material contra el incremento de la racionalidad estimuló la subjetivación de la razón consiguiendo con ello someter aún más a la naturaleza en vez de liberarla, con lo que acabó produciéndose una simbiosis perfecta entre razón y naturaleza aunque en un sentido totalmente contrario al que siempre pretendió la filosofía.

En definitiva, el nazismo y los poderes que le acompañaron fueron capaces de extraer los peores instintos del ser humano y ponerlos a disposición de una formidable maquinaria de terror y muerte, por lo que como concluye Horkheimer:

"In der Tat wurde das Naziregime als eine Revolte der Natur in dem Augenblick zu einer Lüge, als es seiner selbst als einer Revolte bewusst wurde. Als der Lakai eben der mechanisierten Zivilisation, die abzulehnen es beteuerte, übernahm es die repressiven Massnahmen, die dieser innewohnen."⁸

⁸ "De hecho el régimen nazi, en cuanto rebelión de la naturaleza, reveló su mentira cuando tomó conciencia de sí mismo como rebelión, siendo un lacayo precisamente en esa civilización mecanizada que juraba rechazar, haciéndose cargo de las medidas represivas que le son inherentes".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 131.

Otra de las manifestaciones de la rebelión de la naturaleza es la que se produce en el ámbito de la cultura anglosajona, y más concretamente en los Estados Unidos, en donde se producirá de manera diferente debido fundamentalmente al hecho de tener este país una cultura y una tradición filosófica en la que la especulación juega un papel mucho menor que en Alemania.

Por esta razón, en los Estados Unidos se abrirá paso una interpretación más acorde con los intereses intelectuales de la sociedad americana como es el darwinismo.

El darwinismo es una teoría que en un principio hizo trizas la interpretación religiosa que confería al hombre el carácter de rey de la creación, al ser considerado como creado a imagen y semejanza de Dios; sin embargo, el darwinismo llega a la misma conclusión que la teología clásica pero por caminos distintos. Para el darwinismo el hombre es el resultado supremo del proceso de evolución, con lo cual el hombre adquiere con legitimidad conciencia de superioridad sobre el resto de los animales y, con ello, el derecho a someterlos tanto a ellos como al medio natural en el que viven y se desarrollan.

Otro problema que presenta el darwinismo es el de considerar a la razón como parte de la naturaleza; es decir, como un mero instrumento de la misma, con lo cual evita la posibilidad de su emancipación y de convertirse en un instrumento especulativo que sea capaz de reorientar la relación del hombre con la naturaleza, en las que estas hermosas palabras escritas por Hölderlin en su *Hiperión* no sonarán tan lejanas:

"Eines zu sein mit Allem, das ist Leben
der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.

Eines zu sein mit Allem, was lebt, in
seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's
All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken
und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe,
der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine
Schwüle und der Donner seine Stimme verliert
und das kochende Meer der Woge des Kornfelds
gleicht."⁹

⁹ "Ser uno con todo, esa es la vida de la diversidad, ese es el cielo del hombre.

Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esta es la cima de los pensamientos y alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes."

Hölderlin, Friedrich. *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994. s. 16.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

10. EN TORNO AL CONCEPTO DE INDIVIDUO

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

A juicio de Max Horkheimer la crisis de la razón se manifiesta en la crisis del individuo puesto que al desencadenar el individuo un proceso en el que supuestamente la razón era un instrumento del yo al servicio de su liberación lo que no esperaba era encontrarse al final de ese proceso con que esa razón se iba a independizar de ese mismo yo, para acabar convirtiéndose en mera razón opresora de lo que estaba destinada a liberar.

Un análisis del concepto de individuo a través de la historia lleva a Horkheimer en primer lugar a Grecia, en donde a su juicio se pueden apreciar dos concepciones, por un lado, la que aparece ligada a la oración fúnebre de Pericles, y de otro, la concepción socrática.

La oración fúnebre de Pericles pone de manifiesto como en la ideología ateniense el Estado era lo más importante para los ciudadanos de Atenas, sin embargo este hecho en vez de sacrificar la individualidad en aras de la colectividad consiguió facilitar el ascenso del individuo hasta alcanzar un grado de nivelación entre libertad individual y bienestar de la comunidad sin parangón hasta ese momento.¹

¹ Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libro II*. Madrid: Gredos, 1990. p.447 s.

Esta concepción se transmite a las filosofías de Platón y Aristóteles, así vemos como en la filosofía de Platón se aprecia el intento de esbozar una individualidad en consonancia con los ideales de la polis al concebir al hombre y al Estado como estructuras armoniosas e interdependientes de la inteligencia, la codicia y el coraje.

La concepción socrática representa la idea abstracta de individualidad. Sócrates fue el primero que destacó expresamente la autonomía del individuo. Al afirmar la conciencia moral, Sócrates elevó la relación entre lo individual y lo general a un nuevo plano, la conducta virtuosa debía ser siempre el resultado de un elección libre, en la que el individuo tuviera en cuenta todas las posibilidades, de ahí que Sócrates se enfrentara con la estructura de poder ateniense que pretendía todo lo contrario; es decir, la sumisión del individuo a todos los principios emanados del poder, ya fueran éstos morales, políticos o religiosos, por lo que a juicio de Horkheimer:

"Sein Prozess scheint die Stufe in der Kulturgeschichte zu bezeichnen, auf der das individuelle Gewissen und der Staat, das Ideale und das Reale, beginnen, wie durch einen Abgrund getrennt zu sein. Das Subjekt - der äusseren Wirklichkeit entgegengesetzt -

beginnt, von sich als der höchsten aller Ideen zu denken”².

A continuación, Horkheimer se introduce en el análisis del individuo cristiano, quien aparentemente supondría la negación de toda individualidad, al considerarse como infinitamente pequeño frente al poder omnipresente de Dios, además de que el precio de la salvación eterna es la total negación de todo atisbo de individualidad; sin embargo, la ambición de individualidad se vio intensamente fortalecida por la enseñanza de que la vida sobre la Tierra es un mero interludio en la historia del alma, cobrando el alma un valor que hasta entonces no tenía, al ser aceptada la doctrina de que Dios había creado al hombre a su imagen y semejanza y de que Cristo se había sacrificado por todos los hombres, de este modo nos encontramos ante el hecho de que el cristianismo creó el principio de individualidad gracias a su enseñanza del alma inmortal, imagen de Dios al mismo tiempo que relativizaba la individualidad concreta mortal.

La modernidad conlleva la aparición del hombre liberal burgués, para el que la individualidad es la esencia misma de la teoría que posibilitará su ascenso al primer plano del orden social.

² “Su proceso parecería caracterizar ese escalón en la historia de la cultura, en el que la ciencia individual y el Estado, lo ideal y lo real, comienzan a verse separados como por un abismo. El sujeto - que se opone a la realidad externa - comienza, a pensar de sí mismo como la idea más elevada”.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 141.

Esta teoría verá el progreso de la sociedad en el efecto reciproco automático de los intereses divergentes en un mercado libre, lo que convierte al individuo burgués no necesariamente en antagónico con respecto a la colectividad sino más bien al contrario, creerá precisamente que la expresión máxima de su individualidad se producirá en una sociedad en la que su más alto grado de armonía será alcanzado por la máxima competencia de intereses individuales.

De esta forma nos encontramos ante una nueva perversión teórica puesto que, por un lado se exalta la individualidad pero al someter esa individualidad a su expresión colectiva lo que en realidad se está haciendo es condenar esa individualidad, con lo que nos encontramos ante el hecho curioso de que cuanto más armónico orientado a la uniformización social sea el individuo tanto más posibilidades tendrá de alcanzar esa individualidad socialmente aprobada tendrá.

Un buen ejemplo de esto nos viene dado en la actualidad por la famosa frase del hombre que se hace a sí mismo (*self made man*). Si analizamos con detenimiento esta especie de eslogan nos daremos cuenta que lo que en realidad se nos está diciendo es que cuanto más cerca estemos de alcanzar lo que socialmente es mejor valorado tanto más satisfechos podemos sentirnos de nosotros mismos. Ahora bien, si

intentamos expresar nuestra individualidad sin que sea aceptada como legítima, más bien domesticada diría yo, por el orden social, entonces tal individualidad será tachada de malsana y, por lo tanto, será condenada con mayor o menor virulencia en función del daño hacho al buen orden social, como aparece claramente expresado en la película *Easy Rider*.

Aunque volveremos más adelante sobre esta cuestión, sólo el que imita triunfa, por lo que como dice Horkheimer:

“ Indem es das Echo seiner Umgebung ist, sie wiederholt, nachahmt, indem es sich all den mächtigen Gruppen anpasst, zu denen es letztlich gehört, indem es sich von einem menschlichen Wesen in ein Glied von Organisationen verwandelt, indem es seine Möglichkeiten zugunsten der Bereitwilligkeit, solchen Organisationen zu genügen und in ihnen Einfluss zu überleben. Es ist ein Überleben, das durch das älteste biologische. Mittel des Überlebens zustande kommt, nämlich, durch Mimikry”.³

³ “En la medida en que se torna eco de su medio ambiente, repitiéndolo, imitándolo, adaptándose a todos los grupos poderosos a los que al fin de cuentas pertenece, transformándose de un ser humano en miembro de organizaciones, sacrificando sus posibilidades en aras de la disposición de complacer a tales organizaciones y de conquistar influencia en ellas, es como logra sobrevivir. Es una supervivencia lograda mediante el más antiguo de los recursos biológicos de la supervivencia, es decir, a través del mimetismo”.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 147.

La clase obrera se ve apartada cada vez más de las teorías críticas tal como fueron formuladas por los grandes pensadores políticos y sociales del siglo XIX y esto es así, debido a la decadencia de la teoría, lo que fomenta la sumisión a los poderes establecidos, ya que están estos representados por las agencias de control del capitalismo o por las del trabajo. No obstante, los trabajadores no han capitulado todavía ante el ente colectivo. A pesar de que bajo la coacción de la realidad programática actual la conciencia que el hombre tiene de sí mismo se ha identificado con su función en el sistema dominante, y aunque reprime desesperadamente cualquier otro impulso en sí mismo como también en los demás, la furia que se apodera de él cada vez que percibe un anhelo no integrado, no adecuado al modelo existente, esa furia es señal de su resentimiento volcánico latente, si la represión desapareciera entonces, ese resentimiento se volvería contra todo el orden social que tiende a impedir a sus miembros la comprensión de los mecanismos con que son reprimidos. Sin embargo, el papel de los sindicatos y de los partidos políticos obreros va a ser también criticado por Horkheimer, puesto que al convertirse en una especie de aristocracia obrera, las organizaciones se alejan de los intereses reales de los trabajadores para pasar a defender los suyos propios, por lo que concluye:

"Eine solche Ideologie tendiert dazu, die
humanistische Grundlage eben der Kultur zu

ersetzen, die sie zu glorifizieren sucht. Während die Vorstellungen von vollendeter Erfüllung und uneingeschränktem Genuss eine Hoffnung nährten, die die Kräfte des Fortschritts entfesselte, führt die Anbetung des Fortschritts zum Gegenteil des Fortschritts"⁴

Horkheimer concluye de este análisis histórico que la individualidad se perjudica cuando alguien decide tornarse autónomo, puesto que nos encontramos ante una era en la que la individualidad apoyada en la ilustración científica y en progreso técnico puede renacer como un elemento dentro de una forma de existencia menos ideológica y más humana.

"Das absolut isolierte Individuum ist stets eine Illusion gewesen. Die am höchsten geschätzten persönlichen Qualitäten wie Unabhängigkeit, Wille zur Freiheit, Sympathie und der Sinn für Gerechtigkeit sind ebenso gesellschaftliche wie individuelle Tugenden. Das vollentwickelte Individuum ist die

⁴ "Semejante ideología tiende a reemplazar precisamente el fundamento humanista de aquella cultura que trata de glorificar. Mientras las representaciones de cumplimiento cabal y goce irrestricto alimentan una esperanza que llegó a desencadenar las fuerzas del progreso, la adoración del progreso conduce a la antítesis del progreso".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 157.

Vollendung
Gesellschaft".⁵

einer vollentwickelten

Sin embargo, yo creo que esto nos más que una mera ilusión y en cierta forma resulta矛盾的 con sus escritos de juventud, cuando reivindicaba la individualidad como forma de resistencia a la manipulación social, incluso en un texto tan promarxista como *Dämmerung* escrito entre los años 1931-1934, dice Horkheimer:

"Der Kampf gegen den Individualismus, der Glaube, es müsse der Einzelne sich opfern, damit dass Ganze lebe, passt genau zur heutigen Lage".⁶

La maquinaria social necesita y se aprovecha de la falta de conciencia individual para conseguir sus fines. Pretender que la implicación de la individualidad crítica conduce a la consecución de un mejor orden social significaría aceptar, por un lado, el conceder a todos los individuos la

⁵ "El individuo totalmente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales que más se estiman, como la independencia, la voluntad de libertad, la simpatía y el sentido de justicia, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 142.

⁶ "La lucha contra el individualismo, la creencia en que el individuo debe sacrificarse, para que lo total viva, refleja con precisión la situación actual".

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Frankfurt am Main: Fischer 1987. s. 344.

posibilidad de poseer esa conciencia crítica, lo cual resulta difícil de aceptar, y, por otro, que las diferentes estructuras sociales estuvieran dispuestas a admitir en su seno aquello que en la práctica supondría su liquidación.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

PARTE IV LA DIALECTICA DE LA ILUSTRACION



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

11. LIQUIDACION DEL CONCEPTO DE ILUSTRACION

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Existe una gran controversia en torno al sentido último de *La Dialéctica de la Ilustración*, pues mientras que para unos, Adorno y Horkheimer pretenden salvar lo que queda de la ilustración, para otros, lo que hacer es liquidarla. Entre los últimos se encuentra Jürgen Habermas quien, a propósito de esta cuestión escribe en *El discurso filosófico de la modernidad*:

"Los escritores negros de la burguesía, sobre todo el Marqués de Sade y Nietzsche, rompieron las conexiones entre Maquiavelo, Hobbes y Mandeville y la teoría marxista de la sociedad. De ellos parten Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, su libro más negro, para traer a concepto el proceso de autodestrucción de la Ilustración. Según sus propios análisis nada podían esperar ya de la fuerza liberadora del concepto."¹

Sin embargo, Juan José Sánchez en el prólogo a la edición castellana en la editorial Trotta de *La Dialéctica de la Ilustración*, nos dice:

¹ Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989. p. 135.

"El pensamiento que se acerca desde la *Dialéctica de la Ilustración* en Adorno, y sobre todo en Horkheimer es, desde esta misma perspectiva, bastante más que un mero signo de resignación: pienso que puede y debe ser leído, al contrario, como signo de resistencia frente a la permanente tendencia de la razón ilustrada a ceder a la lógica del dominio y como consecuencia, a olvidar a sus víctimas. En este mismo sentido, resulta demasiado fácil interpretar la apertura de la filosofía de Adorno y Horkheimer a la corriente que viene del mito y de la religión también como lógica consecuencia de la resignación ante la dialéctica negativa de la historia. Leída en profundidad, y en el conjunto de la Teoría Crítica, esa apertura no es en absoluto meramente circunstancial; se trata más bien de la constante de un pensamiento que desde un principio se niega a concebir la razón y la ilustración al margen de la reconciliación y se

resiste por eso hasta el final a ceder la razón a una razón sin esperanza.”²

A pesar de la diferente interpretación de la obra, existe en forma subyacente una coincidencia entre ambos pensadores, puesto que tanto Habermas como Juan José Sánchez conciben la esperanza de una razón liberadora; sin embargo, Habermas no se la concede a Horkheimer mientras que Sánchez entrevé este concepto positivo en la obra de este pensador de la Escuela de Frankfurt .

Por mi parte, pienso que si se hace lo que Sánchez dice que hay que hacer, esto es: leer la obra en profundidad, estoy más de acuerdo con Habermas que con él, es decir, resulta desesperanzador contemplar el mundo tal y como Horkheimer lo ve. La *Dialéctica de la Ilustración* es un libro interesante desde el punto de vista de su gestación. Sus partes esenciales proceden de notas que la mujer de Adorno tomó de las discusiones entre su marido y Horkheimer durante el periodo de la emigración en Estados Unidos.

Las primera noticias que se tienen de la ocupación de Horkheimer en la elaboración de este libro, es a través de cartas que escribiera, entre otros,

² Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.p. 38.

a Friedrich Pollock y Leo Löwenthal. En una carta a éste último, fechada el 20 de enero de 1942, leemos:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

"Dass philosophische Argumente, die ihre Basis mit dem Wegfall der Zirkulationssphäre verloren haben, jetzt ganz unmöglich zu sein scheinen."³

El 2 de febrero de 1943, escribe de nuevo a Löwenthal expresándole su estado de ánimo, lleno de dudas:

"Die Philosophie ist extrem kompliziert, und man kommt deprimierend langsam voran. Dass Sie unsere raison d'être mindestens ebenso klar erkennen wie ich selber und diesem Ziel immer treu bleiden werden, hat mich stets mehr als ermutigt: Es hat in mir jenes Gefühl der Solidarität gestärkt, das meiner ganzen Arbeit zugrunde liegt. Ausser uns dreien oder vieren gibt es gewiss noch andere denkende und fühlende Menschen, die ganz ähnlich empfinden

³ "Los argumentos filosóficos que han perdido sus bases con la eliminación de la esfera de circulación, me parece ahora imposible."

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 17: Briefwechsel 1941-1948*. Frankfurt am Main: Fischer, 1996. s. 249-250.

wie wir, aber sie bleiden uns verborgen –
vielleicht dürfen sie nicht äussern.”⁴

Pero ya en 1941, concretamente el 4 de octubre de ese año, le escribe a Pollock, refiriéndose a *La Dialéctica de la Ilustración*:

“Ich widme nämlich jest wirklich alle Kräfte der Theorie und hoffe, nächste Woche wenigstens mit dem Diktat des Aufsatzes über Vernunft beginnen zu können. Ich werde es aber so einrichten, dass viele Notizen für das Buch dabei abfallen”.⁵

Y con respecto a su estado de ánimo continua en la misma carta:

“Cohen hat ganz Recht. Aber Nietzsche nicht weniger: <Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze

⁴ “La filosofía es extremadamente complicada, y uno se deprime lentamente. Si uno reconoce mínimamente y con claridad nuestra razón de ser como yo he hecho, y ha permanecido confiado a esa meta, esto ha supuesto algo más que un estímulo. Ha producido en mí un reforzamiento de un sentimiento de solidaridad que está en el fundamento de todo mi trabajo. Más allá de nosotros tres o cuatro, existe la conciencia de que hay otros que sienten y piensan, con una sensibilidad parecida a la nuestra pero aparecen desconocidos.”

Horkheimer, Max. op. cit. s. 418.

⁵ “Me dedico ahora, en realidad, con todas mis fuerzas en la teoría y espero la próxima semana, como mínimo, poder empezar con el dictado de la disertación sobre la razón. Espero arreglármelas puesto que me faltan muchas cosas sobre el libro.”

Horkheimer, Max. op. cit. s. 183.

düstere Sache, welche Nachdenken heisst, all diese Vorrechte und Prunkstrücke des Menschen: wie teuer haben sie sich bezahlt gemacht! Wieviel Blut und Grausen ist auf dem Grunde alle guten Dinge!>.”⁶

De semejantes ideas, en gran medida producidas por la muerte de Walter Benjamin acaecida pocos meses antes en España, y por la situación de horror que se vivía en Alemania y en casi toda Europa, no podía salir otra cosa que un libro cuya principal característica es la crítica radical del presente, como consecuencia de una pasado que, a mi juicio, lo había provocado; que hubiera solución o no, lo dejo para más adelante, en que me ocuparé de ello.

La *Dialéctica* es un libro dividido en cuatro parte más dos apéndices. La primera parte se dedica a analizar el origen de la razón como instrumento de alienación y dominio. La segunda parte trata de la relación entre Ulises y el mito, a través de una lectura en profundidad de la *Odisea* de Homero. La tercera parte es un análisis de la moralidad a través de la relectura de *Juliette* del Marqués de Sade. La última parte, y quizás la más conocida, hace referencia a la cultura como industria de masas. Los apéndices hacen

⁶ “Cohen tiene razón. Pero Nietzsche no tiene menos: <¡Ah, la razón, la seriedad, el dominio sobre el afecto, esa total cosa seca, qué caro lo han hecho pagar. Cuanta sangre y cuanta crueldad está en la base de todas las cosas buenas!>.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 187.

referencia al antisemitismo y a una serie de aforismos, género cultivado con anterioridad por Horkheimer en su etapa adolescente, y que aparecen recogidos bajo el título de *Dämmerung*.

Max Horkheimer escogió la figura de Giambattista Vico para el estudio de las filosofías modernas de la historia. El ataque de Vico contra la metafísica cartesiana y la creciente idolatría de las matemáticas lo alejaba de sus contemporáneos. Otro tanto ocurría con su idea de que el hombre podía conocer mejor la historia que el mundo natural, debido a que el hombre era el hacedor de la historia. Vico también había trascendido las limitaciones de la interpretación de la Ilustración acerca de los orígenes de mitos, que él veía menos como estratagemas sacerdotales que como la proyección de necesidades humanas sobre la naturaleza. Al argüir de este modo, Vico había anticipado la concepción marxista posterior de la ideología. Así, a pesar de su teoría cíclica del surgimiento y caída de las civilizaciones, similar a la de Maquiavelo, resultaba único en su género al ver que la actividad humana era la clave para comprender el desarrollo histórico.

Vico comprendió que praxis y dominación de la naturaleza no eran lo mismo. Aunque separara al hombre y la naturaleza lo hacía de un modo que impedía colocar a uno de ellos sobre el otro. Al insistir sobre la subjetividad del hombre, preservaba la potencialidad de la subjetividad de la naturaleza.

En el primer trabajo de la *Dialéctica de la Ilustración*, titulado "Concepto de Ilustración" Horkheimer insiste en aspectos ya tratados en la *Crítica de la razón instrumental*, con el ánimo crítico de rastrear los orígenes del presente.

"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."⁷

Con estas palabras abre Horkheimer su trabajo en torno a la Ilustración, en las que a modo de declaración de intenciones nos plantea la abismal diferencia existente entre lo propuesto y lo conseguido, y que se ha debido fundamentalmente al hecho de que se han intentado disolver los mitos a través de la ciencia.

Bacon, como padre de la ciencia experimental moderna, encarna en su pensamiento las razones que han provocado semejante situación, puesto

⁷ Horkheimer, Max. op. cit. p. 59.

que despreciaba a los partidarios de la tradición en la medida en que ésta había sido incapaz de interpretar de forma correcta el mundo de los sentidos y, aunque ajeno a la matemática, supo captar de modo preciso la forma de pensar de la ciencia que vino tras él.

El principal objetivo que se marcó el programa fue el de criticar cualquier vestigio de metafísica que pudiera oponerse a sus intereses, de ahí, el que las primeras víctimas fueran los pensamientos de Platón y Aristóteles, en quienes la Ilustración reconoció la pervivencia de los antiguos poderes, por lo que los persiguió como restos de la pretensión de verdad de los Universales.

"La Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos."⁸

La utopía del conocer por conocer, en relación a la felicidad que produce, se ve así truncada, puesto que sólo debe conocerse aquello que tenga utilidad; es decir, que la verdad o mentira en relación a un todo espiritual que lo pudiera guiar queda en segundo plano para dedicarse el

⁸ Horkheimer, Max. op. cit. p. 60.

hombre únicamente a preocuparse por el procedimiento, por la operación; pero el sentido último de aquello que se hace permanece en segundo plano, de ahí que Horkheimer escriba:

"El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la extrañación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Este los conoce en la medida en que puede. El hombre de ciencia conoce las cosa en la medida en que puede hacerlas."⁹

De esta manera, lo que se hace es sustituir en la conciencia un principio por otro; es decir, desde el momento en que el hombre es imbuido por la idea religiosa de su semejanza con Dios, inmediatamente adquiere el sentido interno a su derecho a relacionarse con la naturaleza como el soberano lo hace con su súbditos.

"Dios dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Domine sobre los peces del

⁹ Horkheimer, Max. op. cit. p. 64.

mar, las aves del cielo, los ganados, las fieras campestres y los reptiles de la tierra.”¹⁰

Frente a esta situación, la ciencia provoca en el hombre el mismo sentimiento, puesto que el sentido último de la existencia humana es poner a su servicio todo lo que existe en la naturaleza, de tal forma que no quede ni un solo reino por escudriñar que no pueda ser utilizado por el hombre; de esta forma, el retroceso de la religión en el ámbito de la explicación es ocupado por el avance de la ciencia, pero la esencia sigue inalterable, ya que la autoconciencia de la razón sigue contemplándolos como algo vano y carente de sentido.

Por lo tanto, en el proceso histórico universal de Ilustración la especie humana se ha alejado, pues, cada vez más de los orígenes y, sin embargo, no se ha liberado de la compulsión mítica de la repetición.

El mundo moderno, el mundo plenamente racionalizado, sólo esta desencantado en apariencia, sobre él pende la maldición de la cosificación demoniaca y del aislamiento mortal. En los fenómenos de parálisis de una emancipación que corre en el vacío se hace real la venganza que los

¹⁰ *La Santa Biblia*. Madrid: Editorial San Pablo, 1996. p. 22.

poderes del origen se cobran contra aquellos que no tuvieron más remedio que emanciparse y que, sin embargo, no lograron evadirse.

La necesidad en que se ve el hombre de dominar racionalmente las fuerzas naturales que le amenazan desde fuera, ha puesto a los sujetos en la vía de un proceso de formación que incrementa hasta el infinito las fuerzas productivas por mor de la pura autoconservación, pero que deja atrofiarse las fuerzas de la reconciliación que trascienden la pura conservación. La dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida es el permanente signo de la Ilustración.

De esta forma, tanto Adorno como Horkheimer consideran al mundo moderno como el lugar en el que tras el desencantamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, ve levantarse de sus sepulcros a los viejos dioses que, adoptando la forma de poderes impersonales, vuelven a entablar entre ellos la inconciliable lucha de los poderes originales.

"Los dioses no pueden quitar al hombre el terror del cual sus nombres son el eco petrificado. El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido, lo cual determina el curso de la desmitologización de la Ilustración, que identifica lo viviente

con lo no viviente. La Ilustración es el terror mítico hecho radical.”¹¹

Como consecuencia de este terror, el hombre inventa instrumentos cada vez más perfeccionados que le ayuden a escapar del terror; es decir, que el instrumento adquiere un carácter liberador. Sin embargo, se produce la paradoja de que la técnica cuanto más democrática se vuelve, es decir, más al alcance de todos se encuentra, más autónoma se convierte y, por tanto, pasa de medio a fin con lo que el hombre pierde el control sobre aquello que hace, para ser controlado por lo que el mismo ha creado.

¹¹ Horkheimer, Max. op. cit. p. 70.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

12. LA LITERATURA COMO EXPLICACION DEL MITO

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

En el primer excuso de *La Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno van a investigar cada capítulo de la *Odisea*¹ de Homero para averiguar el precio que el experimentado Ulises tiene que pagar por salir tan fortalecido y consolidado de las aventuras a las que tiene que hacer frente, estableciéndose así un claro paralelismo con la filosofía hegeliana, cuando en la *Fenomenología del Espíritu*² se nos muestra con la misma intención que Homero, de cómo sale el espíritu de las experiencias de la conciencia.

Los episodios nos informan de peligro, de astucia, de escape y de la renuncia autoimpuesta por la que el yo aprende a dominar el peligro, se abre con su propia identidad al tiempo que se despide de la dicha del arcaico ser uno con la naturaleza, tanto con la externa como con la interna.

Ya en el capítulo anterior, Adorno y Horkheimer nos informan a propósito del Canto XII³ de la *Odisea*, en el que Ulises tiene que enfrentarse al sueño eterno, que supondría escuchar el Canto de las Sirenas, de la relación entre mito, dominio y trabajo. Para ambos pensadores este pasaje tiene una especial significación simbólica. A los marinos de Ulises se les

¹ Homero. *Odisea*. Madrid: Editorial Gredos, 1993

² Hegel, Georg W. *La Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.

³ Homero. op. cit. p. 290 s.

taponaron los oídos con cera para que no oyieran a la sirenas. A semejanza de los trabajadores modernos, reprimieron la gratificación a fin de continuar su tarea. Ulises, por otro lado, no era un trabajador y por eso, podía escuchar la canción; ahora bien, bajo unas condiciones: estaba atado al mástil, que impedía su respuesta ante la tentación, por lo que Ulises experimenta esa separación entre la esfera cultural y la material, característica de lo que denominaron cultura afirmativa.

Tres conceptos analiza Horkheimer en este excuso que creo resultan de interés: el primero es el concepto del sí mismo, el segundo el de sacrificio, y el tercero la astucia.

El primero de ellos es objeto de análisis en la *Crítica de la Razón Instrumental*, aunque no sea expresado de la misma forma cuando se hace referencia a la represión de lo que es consustancial al ser humano como forma de explicar la violencia desencadenada por el nazismo y que en este libro es estudiado como el sí mismo. Este concepto es, a mi juicio, una variación un tanto más compleja quizás de la dualidad nietzschiana entre el yo quiero y el tu debes, expresada en el capítulo "De las tres transformaciones"⁴ de su obra *Así habló Zarathustra*.

⁴ Nietzsche, Friedrich. op. cit. p. 49 s.

Horkheimer nos ilustra a propósito de esta cuestión con el viaje de Homero a Itaca, como forma de aceptación de lo que uno debe ser en tanto en cuanto pertenece a un mundo; o mejor dicho, a una sociedad, con lo que en este caso el sí mismo no sería otra cosa que el conjunto de normas sociales autoimpuestas por necesarias y ante las cuales es difícil escapar, de ahí que Horkheimer hable de la dominación de la naturaleza humana.

No obstante, para Horkheimer existe otra definición del sí mismo, y es la naturaleza que se resiste a dejarse dominar; es decir, la verdadera naturaleza, que es capaz de enfrentarse a lo que pretende someterla, y que Nietzsche expresa con claridad en el *Ecce Homo*:

"Hört mich! denn ich bin der und der.
Verwechselt mich vor allem nicht!"⁵

Ahora bien, quien escucha esto alguna vez en su vida, debe ser consciente que semejante transgresión no es gratis, y que como dice Schopenhauer, quizás sea el camino más corto hacia la locura a no ser que como en el caso de Kierkegaard intervenga la risa.

Homero no se plantea las cosas en estos términos en la *Odisea*, sino que más bien, al contrario de lo expuesto con anterioridad, pretende

⁵ "¡Escúchame! pues yo soy esto y esto. ¡No me cambies ante nada!".

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1977. s. 35.

encadenar a Ulises a lo más real de este mundo, de tal manera que a través de la astucia - que no es más que otra forma de supervivencia - engaña al mito, mito que por otro lado, ya está desacralizado y, por lo tanto, en condición de ser engañado.

"El órgano del sí mismo para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia. El navegante Odiseo engaña a las divinidades naturales como en un tiempo hacia el viajero civilizado con los salvajes, a quienes ofrecía piedras de vidrio multicolor a cambio de marfil."⁶

En definitiva, la Odisea representa para Adorno y Horkheimer, el antípodo de la Ilustración puesto que, al igual que Homero permite a Ulises que engañe a los dioses, con lo cual está quitando a éstos la potestad de dirigir y gobernar los destinos del hombre, la Ilustración nos permite, bajo la apariencia de la búsqueda de la verdad, engañar esa apariencia mediante el dominio de nuestra propia naturaleza y la de los demás, como es puesto de manifiesto en la siguiente frase:

⁶ Horkheimer, Max. op. cit. p. 101-102.

"Todas las acciones rituales de los hombres, ejecutadas según un plan, engañan al dios al que son destinadas: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder; y el engaño cometido contra el dios se transforma sin fracturas en el engaño que los incrédulos sacerdotes cometen contra la comunidad creyente."⁷

Por lo que nos encontramos ante un claro paralelismo con la propuesta hecha por Kierkegaard en Temor y Temblor, cuando el sacerdote no comprende ni acepta que su mensaje sea llevado por el creyente hasta sus últimas consecuencias, que entiende el compromiso consigo mismo, es decir, con su creencia en Dios como única meta y finalidad en la vida.⁸

El segundo excuso de la Dialéctica de la Ilustración está dedicado al Marques de Sade y a Friedrich Nietzsche, máximos representantes a juicio de Horkheimer de la cultura crítica burguesa.

"La Ilustración es - dice Kant - la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de

⁷ Horkheimer, Max. op. cit. p. 103.

⁸ Kierkegaard, Soren. op. cit. p. 17 s.

servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro.”⁹

Este párrafo extraído del escrito kantiano *¿Qué es la Ilustración?*, le sirve a Horkheimer como punto de partida para introducirnos en la relación entre Ilustración y moral, puesto que nos ilustra sobre la capacidad de la razón, pues no otra cosa es esa guía del otro - de tornarse autónoma para alcanzar el objetivo de explicar aquello que hasta ese momento se hiciera a través de la religión.

La razón alcanza a contemplar en la moralidad el imperativo moral categórico que se sobrepone a las contingencias de la experiencia que suponen las máximas morales; por ello, las doctrinas morales que emanan de la Ilustración ponen de manifiesto el desesperado intento de encontrar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para someterse en la sociedad cuando falla el interés.

Ahora bien, desde el momento en que la razón autónoma pretendida por Kant se hace dependiente de la praxis y se convierte en un instrumento de cálculo y dominación, la moralidad desvinculada de esta praxis se transforma en superstición, cuando no en locura, puesto que todo lo que no sirva a los objetivos propuestos es un sin sentido, de ahí que el utilitarismo y

⁹ Kant, Inmanuel. *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Tecnos, 1989. p. 25.

el relativismo se hayan convertido en las doctrinas morales por excelencia de la Edad Moderna. La obras de Nietzsche y del Marques de Sade refleja a los ojos de Horkheimer, mejor que ninguna otra, la perversión a la que es sometida la moral bajo la ideología ilustrada.

En un principio, el enemigo de la ilustración es el cristianismo y, en general, cualquier forma de religión, de ahí el que desarrolle una idea moral libre de todo prejuicio; sin embargo, la moral ilustrada se convierte en una nueva especie de mojigatería que constriñe la verdadera naturaleza del ser humano, por lo que si desde el punto de vista teórico, la Ilustración significa liberación, desde el práctico significa coartamiento. Es este último punto a donde estos dos escritores se van a agarrar para llevar las pretendidas bases ideológicas ilustradas hasta sus últimas consecuencias; es decir, que si en la teoría no hay límites, en la práctica tampoco. Este atrevimiento, esta osadía llevada a cabo por ambos pensadores les condenará a los ojos de la burguesía ilustrada, ya que nadie está dispuesto a aceptar las consecuencias últimas del pensamiento ilustrado.

"Lo que Kant fundamentó trascendentalmente: la afinidad entre conocimiento y planificación, que da a la existencia burguesa, racionalizada hasta en sus pausas, en todos sus detalles el carácter

ineluctable de finalidad, ha sido llevado a cabo ya empíricamente por Sade un siglo antes de la llegada del deporte, (...) en los juegos sexuales de Juliette, en los que ni un solo momento queda desaprovechado, ninguna obertura corporal descuidada, ninguna función inactiva.”¹⁰

De esta manera, la crítica de Sade eleva el principio científico a principio destructor, a la vez que repudia todo aquello que es definido como virtud, puesto que, que al igual que para Nietzsche, no son más que los síntomas de la mala conciencia.

El orden objetivo de la naturaleza se liquida como mito y como prejuicio quedando la naturaleza únicamente como masa de materia, y lo que contribuya a alterar este orden de cosas, debe ser rechazado.

La intelectualización sobre la virtud que hace la burguesía, en un intento de armonizar lo que incuestionablemente la teoría no ha hecho, provoca que tanto Sade como Nietzsche la vean como una auténtica falacia, puesto que el hombre debe de seguir sus instintos más primitivos, de ahí que conceptos tales como el arrepentimiento sean vistos como mezquinos,

¹⁰Horkheimer, Max. op. cit. p. 135.

puesto que al igual que Spinoza sostendrán que " el arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente es dos veces miserable."¹¹

Hay que ser consecuente con lo que se hace; si en la naturaleza no hay vuelta atrás, en la vida tampoco. El fuerte se impone sobre el débil, sin posibilidad ninguna ni de escape ni de compasión. El cristianismo que hace del arrepentimiento, la compasión y la piedad ejes fundamentales de su doctrina, es condenado, y cualquier forma de permanencia de estos principios en la nueva ideología, se condenan también.

El cristianismo es, en su origen, el triunfo del resentimiento de los débiles sobre los fuertes, que se arrogan sobre sí un derecho que la naturaleza les ha negado, siendo por lo tanto los que difunden la idea del cristianismo, al que Nietzsche aborrece y odia no menos que Sade; por eso leemos en Juliette:

"Lo que verdaderamente está en la naturaleza no son las represalias del débil contra el fuerte; éstas están en la moral, pero no en lo físico, puesto que para ejecutar estas represalias tiene que usar fuerzas que no

¹¹Spinoza, B. *Ethica*. Obra citada por Horkheimer, Max op. cit. p. 142.

ha recibido, tiene que adoptar un carácter que no se le ha concedido, que de alguna manera contraria la naturaleza. Lo que está realmente en las leyes de esta madre sabia es la lesión del fuerte sobre el débil, puesto que para llegar a este comportamiento no hace más que usar dones que ha recibido. No adopta, como el débil, un carácter diferente al suyo: sólo aprovecha dotes que ha recibido de la naturaleza. Por consiguiente, todo lo que deriva de ahí es natural: su opresión, sus violencias, sus cruelezas, sus tiranías, sus injusticias, todas esas manifestaciones son, por consiguiente, simples, puras como la mano que las grabó; y cuando usa de todos sus derechos para oprimir al débil, para despojarlo, no hace más que la cosa más natural del mundo... No tengamos nunca escrúpulos de lo que podamos sustraer al débil, porque no somos nosotros los que cometemos el crimen, sino el débil con su defensa o su venganza.”¹²

¹²Marques de Sade. *Juliette*. Obra citada por Horkheimer, Max. op. cit. 146.

La exaltación del placer pasa a convertirse en el argumento central de la obra del Marqués de Sade, como forma de rebelión ante un mundo que promete pero que realmente no cumple. La exageración como forma moderna de sinceridad nos ayuda a comprender la realidad de las cosas. El abandono de sí mismo para entregarse de pleno al goce de los placeres sensuales, ya sean éstos el sexo, el alcohol o las drogas, pondrán de manifiesto, a juicio de Horkheimer, el intento desesperado del hombre por conocer su propia naturaleza, es decir, por buscar su lado más oscuro, más primitivo y más ancestral, que la ideología envuelve a través del monto de la moderación y de la virtud. Sentir plenamente está prohibido, incluso ante la muerte, en el que llorar por el ser que se va se convierte en un escándalo; las formas hay que guardarlas hasta en los momentos más amargos.

El amor se convierte de esta forma en una elaboración teórica, en un artilugio ideológico que enmascara el instinto primitivo: la pasión, queriéndola confundir así con el amor.

En este sentido, resulta interesante la reflexión que hace Horkheimer sobre el papel de la mujer ante esta situación, ya que la sociedad machista confiere a la mujer el atributo de la debilidad y de la ponderación, en definitiva, de ser el vínculo que ate al hombre a la placidez sin sobresaltos de la existencia humana.

Paralelamente, la reflexión nietzscheana sobre el miedo que la mujer libre representa para el hombre, encierra una gran verdad; la mujer que adquiere plena conciencia de sí, que supera el "él quiere"¹³ para convertirse en un igual produce en el hombre tal sensación de pánico que cuando esto ocurre en el ámbito de las pasiones, o bien se la condena directamente a la prostitución, con lo cual se salvaguarda el buen orden establecido, o por el contrario la condena al más absoluto de los rechazos sociales que sostenido por una perspectiva machista no puede aceptar el que la mujer utilice el sexo de diferente forma a como estaba dispuesto para ella, es decir, por dinero o por amor.

Los escritores oscuros de la burguesía no han intentado, como sus apologetas, paliar las consecuencias de la Ilustración mediante doctrinas armonizantes, por lo que negándose a cubrir el vínculo indisoluble entre razón y delito, entre sociedad burguesa y dominio, expresaron sin miramientos la verdad desconcertante, por lo que Horkheimer concluye:

"Proclamando la identidad de razón y dominio, las doctrinas despiadadas, son más misericordiosas que las de los lacayos de la burguesía. ¿Dónde están tus grandes peligros? Se preguntó Nietzsche una vez. En la piedad. Con

¹³Nietzsche, Friedrich. op. cit. p. 106.

su negación ha salvado Nietzsche la confianza inquebrantable en el hombre, que es traicionada día a día por toda promesa consoladora."¹⁴

¹⁴Horkheimer, Max. op. cit. p. 163.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

13. CRITICA DE LA CULTURA DE MASAS

Industria cultural, cultura de masas ... he aquí un escenario de ficción y realidad que aboceta estéticamente y fija éticamente estilos de vida y gustos de las sociedades acomodadas de nuestro tiempo. Horkheimer es un guía intelectual válido en esta cuestión:

"La tesis sociológica según la cual la pérdida de apoyo en la religión objetiva, la disolución de los últimos residuos precapitalistas, la diferencia técnica y social y la extremada especialización han dado lugar a un caos cultural, se ve diariamente desmentida por los hechos. La cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen una sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos."¹

De esta forma comienza Horkheimer su estudio *La industria cultural: Ilustración, como engaño de masas*, quizás uno de sus textos más polémicos a la vez que más conocidos, entre otras razones, gracias a las interpretaciones a la que ha sido sometido por Wellmer y Martin Jay.

¹ Horkheimer, Max. op. cit. p. 165.

Este trabajo se centra básicamente en la tesis siguiente: El capitalismo tardío (*Spätkapitalismus*) ha conseguido un grado de integración tal entre los diferentes niveles sociales que ha sido capaz de generar una industria cultural de tal magnitud que cada individuo encuentre en ella cualquier cosa que desee. Ahora bien, esto no significa la democratización de la cultura sino que, por el contrario y como dirigido por una especie de organización diabólica, todo obedece a un plan del que nadie puede escapar, con lo que nos encontraríamos en una nueva situación en la que la libertad es una apariencia necesaria pero sólo eso, puesto que el autoritarismo, eso sí de forma más solapada, es lo real.

Tres líneas de argumentación emprende Horkheimer para intentar demostrar esto aunque en realidad, bien pudiera resumirse en una a la vista de lo que acontece hoy en día, puesto que en realidad no es sino agudización de lo que sucediera en el momento en el que él escribiera el trabajo que estamos comentando. Estas líneas son el cine, la radio y la publicidad.

"El mundo entero es conducido a través del filtro de la industria cultural. La vieja experiencia del espectador de cine, que percibe el exterior, la calle, como continuación del espectáculo que acaba de dejar, porque este

último quiere precisamente reproducir fielmente el mundo perceptivo de la vida cotidiana, se ha convertido en el hilo conductor de la producción. Cuanto más completa e integralmente las técnicas cinematográficas dupliquen los objetos empíricos, tanto más fácil se logra hoy la ilusión de creer que el mundo exterior es la simple prolongación del que se conoce en el cine. Desde la repentina introducción del cine sonoro, el proceso de reproducción mecánica ha pasado enteramente al servicio de este propósito. La tendencia apunta a que la vida no pueda distinguirse más del cine sonoro.”²

El cine es convertido así en un instrumento de alienación al alejar al individuo de la realidad de la conciencia de sí mismo para convertirlo en un apéndice de una conciencia colectiva definida en todos sus aspectos por el sistema que los engloba.

La pantalla donde transcurren los acontecimientos se convierte para el espectador en un lugar en donde a la vez que se olvida de la realidad de su existencia se abre ante sus ojos un universo en el que contemplar lo que pudo haber sido y nunca será. Esta consideración crítica de Horkheimer a la

² Horkheimer, Max. op. cit. p. 171.

industria cultural del cine, representada en la "metáfora real" de la "pantalla" (el mundo virtual), es fruto de una posición intelectual muy honesta y crítica, a la altura de las circunstancias de una época muy desbordada. Recuérdese la "Telepantalla" del Gran Hermano en el 1984, de Orwell, escrito en 1949, después de *La Dialéctica de la Ilustración*. Esta crítica acerba, en forma de ensayo, investigación o narración, a la conversión de la cultura en "cosas consumibles y desecharables" que nos "hipnotizan", o su posición contraria, la aceptación seducida, sin más, dio lugar a la irónica y lúcida distinción de eco entre "apocalípticos" (hipercríticos catastrofistas) e "integrados" (como el pez en el agua) ante la cultura de masas. Horkheimer establece en su análisis una categoría crítica avanzada, para su tiempo, y no superficial. La pantalla, del cine, del televisor, del ordenador y, cualquiera otra "pantalla", implica que se ha ahormado la mirada, el trabajo, el estilo de vida de generaciones jóvenes al mundo virtual, que es, sin duda, un negocio clave. Pero, ciertamente, una cosa es confundir la auténtica realidad (la *res extensa*) con la realidad virtual, y otra reconocer, criticar y evaluar las consecuencias de los avances técnicos en la investigación, administración y ocio de los ciudadanos. En un reciente *Diccionario del siglo XXI* Jacques Attali acuña el concepto, un tanto farragoso, de "adolecranes": los adolescentes pegados a las pantallas (*écrans*) como imagen de la cultura de masas actual, real, pero sólo un aspecto superficial, aunque expresivo, del laberinto infinito de nuestra sociedad.

Ahora bien, yo creo que el cine, aún siendo esto para una inmensa mayoría de personas y aún siendo, ciertamente el fundamento de la gran industria cinematográfica, no se agota obviamente en una esfera pasiva o alienante, puesto que también puede servir para lo contrario, ya que al igual que en la literatura existe la llamada novela rosa, también existe la obra de Musil, Bernhard o Goethe, por citar sólo a unos pocos.

Es decir, que existe otra clase de enfoque a la hora de hacer cine, y no me estoy refiriendo a ese supuesto cine de calidad que se hace en Europa y que en las décadas de los 70 y 80 hizo furor entre los intelectuales y que básicamente consistía en que cuanto más aburrida e incomprendible más buena era la película. No, me estoy refiriendo al cine que es capaz de enfocar, desde una óptica amena e incluso divertida, problemas tales como la violencia, la corrupción, el poder y el engaño de la prensa, la sinrazón y el horror de la guerra, como se pone de manifiesto en las obras de Coppola, Fritz Lang, Billy Wilder y Malick, entre otros.

El cine puede resultar, al igual que la filosofía, un buen instrumento para comprender el engaño.

"La necesidad que podría acaso escapar al control central es reprimida ya por el control de la conciencia individual. El paso del

teléfono a la radio ha separado claramente los papeles. Liberal, el teléfono dejaba aún jugar al participante el papel de sujeto. La radio democrática, convierte a todos en oyentes para entregarlos autoritariamente a los programas, entre sí iguales, de las diversas emisoras. No se ha desarrollado ningún sistema de réplica, y las emisiones privadas están condenadas a la clandestinidad. se limitan al ámbito no reconocida de los "aficionados", que por lo demás son organizados desde arriba. Cualquier huella de espontaneidad del público en el marco de la radio es dirigido y absorbido, en una selección de especialistas, Los talentos pertenecen a la empresa, aún antes de que ésta los presente: de otro modo no se adaptarán tan fervientemente. La constitución del público, que en teoría y de hecho favorece al sistema de la industria cultural, es una parte del sistema, no se disculpa."³

La irrupción de la televisión como fenómeno de masas ha dejado este análisis sobre el papel de la radio en una pura anécdota, puesto que en la

³ Horkheimer, Max. op. cit. p. 166-167.

televisión se reúnen algunos de los aspectos más criticados por Horkheimer, tanto en lo que hace referencia a la propia radio como al cine.

Un buen ejemplo de como los poderes mediáticos convierten a los receptores de sus mensajes en valor de cambio que sirva para engrosar las cuentas corrientes de los detentadores de esos medios, lo ofrecen el grupo Axel Springer alemán y el grupo Prisa español.

Estos dos grupos empresariales, que aparentemente se encuentran en las antípodas, en realidad son dos vertientes de un mismo enfoque; es decir, ambos tratan de secuestrar las conciencias de los receptores de sus mensajes para ponerlos a disposición de su verdadero interés: el negocio.

El primero de ellos es el editor del periódico *Bild Zeitung*, representante de eso que se llama la prensa sensacionalista y que está dedicado al sector de la población alemana más fácilmente manipulable y para la que las cosas cuanto más simples mejor - patria, raza - sensiblería de la pero especie se encuentran entre sus valores principales , en definitiva ausencia de una mínima reflexión.

Esto es explotado hábilmente por el grupo Springer hasta el punto de que en 1989 más de cuatro millones de alemanes se desayunaban todas las mañanas con este periódico, en el que la noticia no es un asalto en Spandau

sino el que el asaltante sea un turco, en el que ante la necesidad patriótica de algunos alemanes - no menos que en España o en otros países - se congratula de la intervención de tropas alemanas en los Balcanes o a que en los acontecimientos vergonzantes acaecidos en las últimas semanas en Kosovo celebran la paz de una guerra que en realidad no ha existido puesto que sólo atacaban unos.

El grupo Prisa representa el vértice opuesto, en los últimos años no hay sector de los medios que no conozca de su presencia en radio, televisión, prensa, editoriales, cine, etc. El objetivo de este grupo no está en proporcionar información sino en crear opinión, y esto con la finalidad de conseguir el mayor número de adictos posibles a los que les resulte imposible mantener una posición si antes ésta no ha sido sancionada por esos creadores de opinión.

De todos es sabido la importancia que la información deportiva - sobre todo, la relacionada con el fútbol - tiene para los distintos medios de comunicación. El grupo Prisa ha sido capaz de desarrollar a través de los distintos medios que controla: Canal +, Cadena Ser, Diario El País y, el diario exclusivamente dedicado al deporte, el diario As, una especie de pseudointelectualización filosófica - muy atrayente por otro lado para nuestra progresía intelectual - basada en la idea de que el fútbol es ante todo una fiesta, que está hecho para el disfrute de la gente, en la que el dolor y el

sacrificio deben ser desterrados del mismo. Esto significa claramente una manipulación al pretender que la parte sea absolutizado como todo. No hay ninguna manifestación artística, sea en el ámbito que sea, en al que la belleza o la alegría que se desprende de la misma no lleve en su interior alguna parte de sufrimiento, ejemplos de esto encontramos en la mente de todos.

Para la consecución de esos fines no existen límites, sus intelectualísimos periodistas como Santiago Segurola, de la Morena, Relaño, etc. Sus comentaristas casi siempre intelectuales independientes - eso sí, a sueldo del grupo - como Valdano, Vázquez Montalbán etc. no tienen inconveniente ninguno en apelar a conceptos tales como estética, ética para intentar hacer más creíble su discurso, e incluso sus soflamas cuando en realidad no sólo esconden la verdad sino que cuando pretendidamente la muestran, se aprecia su falsedad puesto que la crónica, el comentario, la reflexión no es el resultado de lo acontecido en la realidad sino que más bien la realidad se desvirtúa al ser expuesta como consecuencia de la aplicación ideológica de los principios a los que antes me refería.

Esto está tan bien conseguido que incluso el lenguaje permeabiliza al oyente, al lector, y al final la palabra se revela como elemento de diferenciación entre los brutos, los ignorantes, en definitiva, los otros y los reflexivos, los estetas, los progresistas; es decir, los que pertenecen a su

familia, como si la suma de palabras no fuera otra cosa que eso, palabras; es decir, nada.

De esta forma se manifiesta tal dependencia del sujeto para con el medio que aún habiendo visto el partido de fútbol necesita de la opinión autorizada, de tal manera que la radio, el periódico, se revelan como el argumento necesario para la constitución de su propia opinión.

Este análisis, que lo he circunscrito al ámbito del fútbol, se puede extender a cualquier otro: cine, política, cultura, etc., por no hablar del ocio, que por supuesto aparece regulado entre lo hortera y lo que ellos representan; todo con encanto, ya sea un restaurante, en donde se sirvan refinadas comidas estilo "nueva cocina" - falso remedio de la cocina francesa -, un viaje, los muebles de la casa. Nada queda fuera, si acaso la prostitución con encanto, pero todo se andará.

En definitiva podría resumirse la actividad de este grupo de comunicación bajo el lema. "No piense, nosotros lo hacemos por usted".

El término *industria cultural* pues no en otra cosa es en lo que se ha convertido la cultura de masas fue escogido por Horkheimer por sus connotaciones antipopulistas, puesto que él consideraba que la cultura de masas no era democrática sino profundamente autoritaria, de ahí su rechazo

hacia la misma. La noción cultura popular era ideológica, la industria cultural suministraba una cultura falsa, reificada, no espontánea, en vez de la cosa real. La vieja distinción entre cultura alta y baja prácticamente se había desvanecido en la barbarie estilizada de la cultura de masas.

La tragedia que antes significaba protesta ahora significaba consolación. El mensaje subliminal de casi todo lo que pasaba por arte eran el conformismo y la resignación. La preservación de la individualidad autónoma se había vuelto anacrónica a cambio del cambio social.

Horkheimer consideraba sospechoso incluso el pretexto del arte popular como diversión: el ocio era la continuación del trabajo por otros medios. La única risa permitida por la industria cultural era la irrigación de la Schadenfreude, reír ante las desgracias de los demás. La supresión sustituía a la sublimación, se despertaba el deseo sólo para negarlo, la cultura de masas convertida en industria cultural esclavizaba a los hombres mucho más sutil y eficazmente que los rudos métodos de dominación practicados en eras anteriores.

La falsa armonía de lo particular y lo universal era en algunos aspectos más siniestra que el choque de las contradicciones sociales, a causa de su habilidad para inducir a las víctimas a la aceptación pasiva. Con la decadencia de las fuerzas de mediación en la sociedad, las posibilidades

de desarrollo de una resistencia negativa quedaban seriamente limitadas. Más aún, la difusión de la tecnología servía a la industria cultural tanto en Europa como en Estados Unidos, con lo que se contribuía a ajustar el control de los gobiernos autoritarios.

"En la industria cultural el individuo es ilusorio no sólo debido a la estandarización de sus modos de producción. El individuo es tolerado sólo en cuanto su identidad incondicionada con lo universal se halla fuera de toda duda. La pseudoindividualidad domina por doquier desde la improvisación regulada del jazz hasta la personalidad original del cine, que debe tener una tupé sobre los ojos para ser reconocido como tal. Lo individual se reduce a la capacidad de lo universal de marcar lo accidental de tal modo que pueda ser reconocido como lo que es. La peculiaridad del sí mismo es un bien monopolista socialmente condicionado, presentado falsamente como natural."⁴

Es decir, que cada uno puede ser como la sociedad, omnipotente, cada uno puede ser feliz con tal de que se entregue sin reservas y de que

⁴ Horkheimer, Max. op. cit. p. 199.

renuncie a su pretensión de felicidad. En la debilidad de cada uno reconoce la sociedad su propia fortaleza y le cede una parte de ella, convirtiéndose así la falta de resistencia en lo que lo hace ser un miembro de confianza. Hubo un tiempo en el que la oposición entre individuo y sociedad era la sustancia de esta última, pero desde que Hegel proclamó la identidad entre el individuo y el Estado negándole a la razón individual la capacidad autónoma de la crítica a éste último se estaban sentando las bases de la negación individual, el liberalismo y Marx hicieron el resto.

La publicidad ha comprendido en nuestros días mejor que nadie esta mala conciencia sobre la individualidad. Las empresas publicitarias se encargan de exaltarla aún a sabiendas que están contribuyendo al mantenimiento de la farsa. Productos que van a ser consumidos por millones de personas se ofrecen bajo el lema de "lo original, te hace único" o "compre usted este champú y recibirá un regalo exclusivo" eso sí tan exclusivo como el de miles que compren ese producto.

Las empresas han conseguido penetrar en la conciencia de las personas hasta tal punto que convertirse uno mismo en un anuncio publicitario - piénsese si no en los distintivos que las diferentes marcas de ropa introducen en sus artículos para que sean visibles - no sólo no nos hace plantearnos que deberíamos cobrar por la publicidad gratuita que efectuamos, sino que antes al contrario, nos hace sentirnos satisfechos y

orgullosos de reconocer nuestra importancia social en función de la marca que llevamos y que otros no. Es indudable que la exclusividad existe, como muestra de una sociedad de clases como la nuestra, pero eso no se ve en las pantallas de televisión ni se lee en los periódicos, entre otras cosas porque los directivos de, por ejemplo la Rolls Royce, saben que no serviría de nada el anunciarse en estos medios.

La publicidad no se detiene ante nada, no importa que Cervantes muriera en la indigencia, se le utiliza tanto para vender quesos de La Mancha o pisos en una urbanización exclusiva de las afueras de Madrid. ¡Qué importa su sufrimiento! si a cambio nos llenamos los bolsillos. ¡Para qué guardar respeto! todo vale.

La música, que en otro tiempo significaba resistencia, es convertida hoy en día en pura industria, lo original es la imitación, posteridad la aparente iconoclastia se dirige no contra lo que hay que ser irreverente sino que, por el contrario, al igual que en la publicidad va dirigida contra aquellos que verdaderamente resistieron, piénsese en ese infame grupo musical llamado *La oreja de Van Gogh*.

Lo que resiste puede sobrevivir sólo en la medida en que se integra, quien está tan loco como para no integrarse es objeto de escarnio cuando no se le lanza directamente al abismo de la locura o de la heroína. ¡Qué falso es

el debate sobre la legalización de las drogas, cuánta hipocresía encierra, como si las drogas de hecho no fueran legales, puestas al alcance de todo aquel que las quiera consumir! Eso sí, cuando la sociedad se hace inmune a su crítica entonces se le incorpora como negocio ya sean Schumann o Tschaikowsky, Kafka o Walser, Joplin o Hendrik.

Quien no madura, quien no se hace mayor, quien no acepta el posibilismo como norma de conducta en su vida sufre al igual que cuando éramos niños la venganza de los mayores, por la vida que pudo ser y por cobardía, no fue. Como dice Hölderlin en el *Hiperión*:

"Ja! ein göttlich Wesen ist das Kind,
solang es nicht in die Chamäleonsfarbe der
Menschen getaucht ist.

Es ist ganz, was es ist, und darum ist es
so schön.

Der zwang des Gesetzes und des Schicksals
betastet es nicht; im Kind's ist Freiheit
allein.

In ihm ist Frieden; es ist noch mit sich
selber nicht zerfallen. Reichtum ist in ihm; es
kennt sein Herz, die Dürftigkeit des Lebens

nicht. Es ist unsterblich, denn es weiss vom Tode nichts.

Aber das können die Menschen nicht leiden.

Das Göttliche muss werden, wie ihrer einer, muss erfahren, dass sie auch da sind, und eh' es die Natur aus seinen Paradiese treibt, so schmeicheln und schleppen die Menschen es heraus, auf das Feld des Fluchs, dass es, wiesie, im Schweiße des Angesichts sich abarbeite.”⁵

⁵ “Sí, el niño es un ser divino hasta que no se disfraza con los colores de camaleón del adulto. Es totalmente lo que es, y por ello es tan hermoso.

La coerción de la ley y del destino no le andan manoseando; en el niño sólo hay libertad.

En él hay paz; aún no se ha destrozado consigo mismo. Hay en él riqueza; no conoce su corazón la mezquindad de la vida. Es inmortal, pues nada sabe de la muerte.

Pero los hombres no pueden sufrir esto. Lo divino tiene que volverse como uno de ellos, tiene que notar que ellos también están ahí, y antes de que la naturaleza lo expulse de su paraíso, los hombres lo arrancan de él y lo arrojan al campo de la maldición, para que se gaste trabajando con el sudor de su frente.”

Hölderlin, Friedrich: Hyperion. op. cit. s. 17.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

PARTE V EL PENSAMIENTO TARDIO DE HORKHEIMER



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

14. SCHOPENHAUER EN LA OBRA DE HORKHEIMER

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La influencia de la filosofía de Schopenhauer sobre la obra de Max Horkheimer se remonta a su etapa de adolescente, en donde gracias a la amistad con Friedrich Pollock entra en contacto con el pensamiento shopenhauriano; sin embargo, aquí lo que nos interesa es analizar cómo la figura de Schopenhauer, y la de su discípulo más aventajado Friedrich Nietzsche, cobran una importancia creciente conforme Max Horkheimer se acerca al final de su vida.

Las referencias a Schopenhauer, y en cierta medida a Nietzsche, son constantes a lo largo de la obra de Horkheimer; aquí nos centraremos en los escritos que sobre ambos escribiera el filosofo suabo.

Estos trabajos son: *Schopenhauer und die Gesellschaft*¹ publicado en 1955, *Die Aktualität Schopenhauers*² de 1961 y *Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und die Religion*³ escrito en 1971.

En cuanto a los escritos sobre Nietzsche será objeto de análisis en este trabajo *Über Nietzsche und uns . Zum 50 Todestag des Philosophen*⁴ y

¹ Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Frankfurt am Main: Fischer, 1985. s. 43 s.

² Horkheimer, Max. op. cit. s. 122 s.

³ Horkheimer, Max. op. cit. 240 s.

⁴ Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972*.

su artículo *Bemerkungen zu Jaspers Nietzsche*⁵ en los que podremos analizar la influencia que sobre Horkheimer tuvo el filósofo sajón, quizás no menor a la ejercida por Schopenhauer pero que sin embargo, no va a ser objeto su obra de un análisis tan explícito como la del pensador de Danzig.

En el primero de los artículos citados, Horkheimer abunda en las ideas expresadas con anterioridad, tanto en la *Crítica de la razón instrumental* como en la *Dialéctica de la Ilustración*, pero lo hará de una manera diferente, puesto que si en el análisis planteado en ambos libros se claramente, que en cierta medida, su mano aparece guiada por el pensamiento schopenhauriano, en este escrito, al igual que en los dos siguientes, Horkheimer actuará sin ambages al estudiar propuestas filosóficas y políticas a la luz de la filosofía de Schopenhauer.

La transición del Antiguo Régimen a la Sociedad Burguesa acabó con la ordenación jerárquica de la sociedad aristocrática y feudal, al tiempo que terminó también con la idea de la articulación natural de la humanidad; a cambio de ello, se anunció la llegada del estado como forma más racional de organización social, con lo que la esfera de lo individual quedó perjudicada debido a su sometimiento al interés nacional, por lo que Horkheimer escribe interpretando a Hobbes:

Frankfurt am Main: Fischer, 1989. s. 111 s.

⁵ Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 4: Philosophische Frühschriften 1922-1923*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988 226 s.

"Versteht Hobbes darunter vornehmlich die mit Macht ausgestatteten Individuen, deren Aufgabe in der Herrschaft über die anderen Individuen besteht. Es ist nicht etwa so, dass der Staat zugleich in den Einzelnen wäre, die, nach der Theorie des Staatsvertrags, zum Zweck der Sicherheit sich zusammengeschlossen und einer Regierung unterworfen habe; er ist bloss ausser und über ihnen".⁶

Esta cuestión nos sitúa ante el hecho cierto de tener que aceptar que los que se atribuyen la encarnación de la esencia del estado se valdrían de los demás individuos para la obtención de sus fines, y esto sería así tanto en el estado republicano como en el monárquico, como bien resume la sentencia atribuida a Luis XIV "*L'Etat c'est moi*".

El pensamiento del ser social es analizado por Horkheimer a la luz de la irrupción de tal idea con el pensamiento rousseauiano, que en cierta manera, acabó imponiéndose sobre los filósofos de la Lumière. A Rousseau

⁶ "Hobbes entiende preferentemente por el estado, unos individuos provistos de poder y que su tarea consistiría en la dominación sobre los otros individuos, si bien no es algo así como que el estado se encontrase al mismo tiempo en las personas singulares, que según la teoría estatal se reúnan con fines de seguridad y se sometan a un gobierno: se encontraría simplemente fuera y por encima de ellos."

Horkheimer, Max. op. cit. s. 43.

se le debe la fundación del mito de la nación, puesto que la patria debe ser un ser propio, que penetre todas las personas singulares y que sea capaz de renovarse perpetuamente a través de la voluntad general.

La influencia del filósofo suizo llega hasta el pensamiento hegeliano, quien deslinda la sociedad del estado para convertirla en un dominio de investigación, puesto que considera a ésta como una esfera mediadora entre el individuo y el Estado. Marx culmina el proceso al considerar como una y la misma cosa la teoría de la sociedad y la filosofía. Frente a esto sitúa Horkheimer la filosofía schopenhauriana.

"Die wohlfeilste Art des Stolzes hingegen ist der Nationalstolz. Denn er verrät in dem damit Behafteten den Mangel an individuellen Eigenschaften, auf die er stolz sein könnte, indem er sonst nicht zu dem grefein würde, was er mit so vielen Millionen teilt. Wer bedeutende persönliche Vorzüge besitzt, wird vielmehr die Fehler seiner eigenen Nation, da er sie beständig vor Augen hat, am deutlichsten erkennen. Aber jeder erbärmliche Tropf, der nichts in der Welt hat, darauf er stolz sein könnte, ergreift das lezte Mittel, auf die

Nation, der er gerade angehört, stolz zu sein: hieran erholt er sich und ist nun dankbarlich bereit, alle Fehler und Torheiten, die ihr eigen sind, mit Händen und Füßen zu verteidigen".⁷

El texto anterior contenido en *Die Aphorismen zur Lebensweisheit* puede situarnos, a mi juicio, de forma precisa ante al análisis que nos propone Horkheimer y, que curiosamente, coincide con sus propios puntos de vista, tal y como aparecen recogidos en sus escritos de juventud.

Schopenhauer no tuvo nunca excesivo interés en el análisis del desarrollo histórico, más bien todo lo contrario; cuando él nos habla de sociedad burguesa se refiere a la vida social y a las reuniones de sociabilidad, sin embargo y, cuando en contadas ocasiones, se refiere a esta cuestión, Schopenhauer está más cerca de Voltaire que de Hegel, ya que

⁷ "La clase de orgullo más estúpido es el orgullo nacional, pues denota en quien lo tiene la falta de cualidades individuales de las que poder sentirse orgulloso, teniendo que recurrir a compartir, con millones de personas, las cualidades comunes a todos ellos. Quien posea dotes personales relevantes reconocerá, con más claridad los defectos de su propia nación. Más un estúpido, digno de lástima, que no tiene en el mundo nada de lo que enorgullecerse, aprovecha el último recurso que le queda, la nación a la que pertenece, para sentirse orgulloso. A esto se acoge y, agradecido, se dispone a defender con manos y pies todas las faltas y estulticias de su nación."

Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1994. s. 429-430.

para él la individualidad no puede verse disuelta en ningún tipo de ente superior, sea éste la nación, el Estado, el partido o la Iglesia.

La evolución europea durante este siglo pareció darle la razón, ya que en la segunda mitad del siglo XIX la confirmación de estos temores tuvo algo que ver con el creciente reconocimiento del pensamiento de Schopenhauer.

El pensamiento del filósofo de Danzig lleva a Horkheimer a preguntarse por la cuestión del *status quo*; es decir, hasta qué punto esta visión del mundo en el que nada fundamental es susceptible de ser mejorado, contribuye al mantenimiento de lo existente.

"Philosophischer Pessimismus verträgt sich streng logisch nicht besser mit der rationalen Argumentation für den status quo als mit der Propaganda für den Umsturz. Die Aufrechterhaltung, das Fortbestehen einer Ordnung, lässt sie ohnehin nicht unverändert. Dieselbe Gesellschaft, die Schopenhauer vor Änderung bewahrt sehen wollte, ist nach ihren immanenten Gesetzen, nach ihrem eigenen Begriff schliesslich zu einer anderen geworden. Ihre wirksame Verteidigung selbst hat dazu

beigatragen, die Ruhe abzuschaffen und die grossen Zeiten in Europa wieder heraufzuführen, vor denen Philosophie seit je sich auf der Flucht befand.”⁸

Ahora bien, debe despacharse con desdén una filosofía que, en tiempos de cambios revolucionarios ilusionante para la mayoría de la sociedad, no posee ninguna ilusión sino, que más bien, nos sumerge en una desesperanza existencial, puesto que a partir del análisis del aquí y ahora escatima a la realidad el tributo de ser acolchada en el dorado de la eternidad.

La filosofía ha de dar cuentas y como el balance es negativo, quien arregla el mundo, entonces ha hecho trampas.

“Durch Schopenhauers Misstrauen gegen Reform und Revolution wird das Bestehende nicht glorifiziert”.⁹

⁸ “El pesimismo filosófico se compadece mejor con la argumentación racional en favor del status quo que con la propaganda por la subversión. Por otra parte, el mantenimiento y perduración de un orden no deja a éste, sin más, inalterado: la misma sociedad que Schopenhauer quería ver a salvo de alteraciones se ha convertido finalmente en otra, siguiendo sus propias leyes inmanentes, su propio concepto; y su misma defensa, tan eficaz, ha contribuido a acabar con la tranquilidad y a invocar otra vez en Europa los grandes tiempos, ante los que la filosofía se ha encontrado siempre en retirada.”

Horkheimer, Max. op. cit. s. 47.

⁹ “A través de la desconfianza schopenhauriana ante la reforma y la revolución, lo existente no queda glorificado.”

Horkheimer, Max. op. cit. s. 48.

Universitat d'Alacant

Universidad de Alicante

La filosofía deberá tener en consecuencia, otra función, y ésta no será otra que la de tener alerta a aquellos que no se quieran dejar engañar, puesto que aquellos que creyeran en el carácter liberador y progresista de la filosofía han sido estafados.

"Dass einer um Reichtum und Macht willen die Mehrheit verletzt, stempelt ihn nicht so sehr zum Sünder als zum Geprellten, denn was er erhält, ist eigentlich Nichts. Philosophie ist dazu da, dass man sich nicht dummm machen lässt. Von diesem Onstinkt ist Schopenhauers Werk durchherrscht, und er ist, unter allen Nachfolgern, ungeschwächt auf Nietzsche übergegangen."¹⁰

La radicalidad de la filosofía de Schopenhauer para cuestiones tales como la muerte y el negocio en torno a ella; es decir, la Religión, lleva a Schopenhauer a preguntarse en torno al sentido del aquí mucho más que por el allá.

¹⁰"El que alguien lastime a la mayoría en virtud de su deseo de riquezas y de poder no le marca tanto como pecador, que como estafado, pues lo que en realidad consigue es nada. La filosofía está ahí para evitar el dejarse idiotizar. La obra de Schopenhauer está penetrada por ese instinto y ha llegado hasta Nietzsche sin debilitarse bajo sus sucesores."

Horkheimer, Max. op. cit. s. 49.

"Dass Schopenhauer aber gerade in der Metaphysyk denselben durchdringenden Verstand ins Spiel brachte wie die Aufklärer in der irdischen Kritik, dass er sowohl mit durchsichtigen, logoischen Methoden - man denke nur an Analogieschluss, durch de er die Wahrnehmung des innern Sinns zur Grundlage des Systems erweiterte - als mit einer kultivierten, von der Furcht des Angestellten freien, den grossen Romanciers ebenbürtigen psychologischen Erfahrung die letzten Dinge ins Auge fasste und ganz sich ihnen widmete, die Vereinigung von Tiefe und kaufmännischer Unbefangenheit hat sein Werk zum Ausdruck einer nie wiederkehrenden Konstellation und zu einem Schlüssel der Gesichte der Philosophie gemacht."¹¹

¹¹"Mas el que Schopenhauer pusiera en juego precisamente en la metafísica la misma aguda inteligencia que los ilustrados en la crítica terrena, el que clavara los ojos en las cosa últimas y se dedicara enteramente a ellas, lo mismo mediante un método penetrante y lógico - piénsese únicamente en el razonamiento por analogía en virtud del cual extendió la observación del sentido interno a fundamento del sistema - que con una cultivada experiencia psicológica, libre del miedo de los empleados y de rango comparable a la de los grandes novelistas, así como la reunión de profundidad y de naturalidad comercial, han hecho de su obra expresión de una constelación única y una clave de la historia de la filosofía".

Horkheimer, Max. op. cit. s. 50.

En *Los aforismos sobre la sabiduría de la vida*¹² Schopenhauer reflexiona sobre el sentido de la fama y del éxito y al respecto de esta cuestión viene a colación la referencia al escritor español Miguel de Cervantes, que tan admirado fuera por el pensador alemán.

De todos es sabido la polémica que existió entre Lope de Vega y Cervantes, y el reconocimiento que tuvo el primero en detrimento del segundo y, aunque la posteridad ha dejado las cosas en su sitio, quizás más en la apariencia que en la esencia, no deja de ser tremadamente injusto que quien entregó al mundo tanto recibiera tan poco de él, quizás porque la contemporaneidad no tenga ni ojos ni oídos para la genialidad y si para la vulgaridad. De cualquier forma, sintió lo que antes y después de él han sentido muchos genios: soledad e incomprendición como, a mi juicio, se refleja en la siguientes líneas del prólogo a la primera edición del *Quijote*, y que tantos problemas le acarreara.

"Yo no quiero encarecerle el servicio que te hago de darte a conocer tan noble y tan honrado caballero; pero quiero que me agradezcas el conocimiento que tendrás del famoso Sancho Panza, su escudero, en quien a mi parecer, te doy cifrados todas las gracias

¹²Schopenhauer, Arthur. op. cit.

encaderiles que en la caterva de los libros
vanos de caballería están esparcidos. Y con
esto, Dios te de salud, y a mí no me olvide".¹³

De la crítica schopenhauriana al éxito y la fama parte Horkheimer en su trabajo *La actualidad de Schopenhauer*¹⁴, en el que además de tratar este tema analiza otra de las cuestiones que, curiosamente, tantas pasiones desata en España, como es, el nacionalismo y su relación con el Estado.

"Arthur Schopenhauer hat den Ruhm nicht weniger distanziert betrachtet als die Mehrzahl der Denker, denen er schliesslich zuteil geworden ist. Öffentliche Anerkennung flösste ihm so wenig Respekt ein, dass er den Wert der ihm so lang versagten vor sich selbst und anderen nicht einmal verkleinern musste."¹⁵

Ciertamente esto es así, pero quizás la cuestión estriba en saber las razones que motivaron el olvido al que su filosofía fue condenada.

¹³Cervantes, Miguel. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Aguilar, 1981. p. 186.

¹⁴Horkheimer, Max. op. cit.

¹⁵"Arthur Schopenhauer miraba la fama no menos distanciadamente que la mayoría de los pensadores a los que ha acabado por separarse: el reconocimiento público le inspiraba tan poco respeto que no tuvo que empeñecer jamás ante sí ni ante los demás el valor de lo tanto tiempo le fue negado"

Horkheimer, Max. op. cit. s. 122.

Al igual que Cervantes tuvo a Lope, Schopenhauer tuvo a Hegel. Es sabida la animaversión que para con Hegel tuvo el filósofo de Danzig y que no se fundamentaba sólo en cuestiones puramente filosóficas, puesto que desde el punto de vista personal, también se vieron enfrentados y más desde que Schopenhauer intentara competir con Hegel en la Universidad de Berlín, en donde quiso impartir un seminario a la misma hora en que lo hiciera Hegel y que tuvo que dejar por falta de alumnos, a pesar de que entre ellos se encontrase Frege.

Ahora bien este olvido al que fue sometido su pensamiento tiene una razón fundamental, la de no prometer ningún final feliz para la humanidad, lo que hace aparecer como contradictorio el hecho de querer albergar esperanzas de comprensión por parte de un mundo que él rechazaba.

En este sentido, como en otros, su sucesor fue Nietzsche, quien mejor comprendió y aceptó las consecuencias de tal pensamiento, tal y como expresa en *Ecce Homo*.

"Ich will keine Gläubigen, heisst es in
Ecce Homo, ich habe eine erschreckliche Angst
davor, dass man mich eines Tages heilig
spricht: man wird erraten, weshalb ich dieses

Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, dass
man Unfug mit mir treibt".¹⁶

El autor de la frase "*Cristo fue el primer y el último cristiano*", que por extensión podría aplicarse a ese otro gran santón de la humanidad que fue Carlos Marx, no deseaba que su obra y su vida se vieran sometidas a ninguna clase de institucionalización y pudo ahorrarse el escarnio al que fue sometido tras su muerte, puesto que en una extraña pируeta del fascismo y el comunismo - curiosos compañeros de viaje - hicieron que se quisiera ver su obra en el fundamento del nazismo, en un magnífico ejemplo de lo que Adorno dijo que no debería hacerse con una obra filosófica, que es la de no leerla ni por encima ni por debajo, sino que hay que intentar - si se quiere comprender - ir al núcleo de la misma; o dicho en palabras de un fraile español, que para refutar a Kant no hace falta leerlo. En demasiadas ocasiones ha ocurrido lo expuesto anteriormente como para que no nos preguntemos las razones de semejante manipulación.

Para terminar con esta cuestión que comenzamos con el Quijote concluiremos con el poema "*El aplauso de los hombres*" del *Empédocles* de Friedrich Hölderlin.

¹⁶"No quiero fieles ninguna, tengo un miedo terrible a que un día se me canonice, se adivinara porque he publicado este libro: debe impedir que se cometan abusos conmigo". Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*, citado por Horkheimer en op. cit. s. 122.

"Ist nicht heilig mein Herz, schöneren Lebens voll,
Seit ich liebe? waum achtetet ihr mich mehr,
Da ich stolzer und wilder,
Wortreicher und leerer war?

Ach! der Menge gefällt, was auf den Marktplatz
taugt,
Und es ehret der Knecht nur den Gewaltsamen;
An das Göttliche glauben
Die allein, die es selber sind."¹⁷

Al principio de este capítulo comentamos un texto de Schopenhauer sobre el orgullo nacional en relación a la necesidad que tienen los individuos - por el miedo a la soledad - de agruparse en torno a algo, por estúpido que ese algo pueda ser. Pues bien, si esto valía en el siglo XIX, cuanto más en la época que Horkheimer escribiera, en la que Alemania se vio envuelta en una

¹⁷"¿Acaso no es santo mi corazón, de hermosa vida lleno
desde que amo? ¿Por qué me estimabais más
cuando era orgulloso y soberbio,
rico en palabras y mas vacío?

¡Ay!, la muchedumbre gusta de lo que se aprecia en el
mercado
y honra el esclavo sólo al violento;
en lo divino creen
sólo aquellos que lo son."

Hölderlin, Friedrich. *Gedichte*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992. s. 200.

especie de locura colectiva que la llevara al desastre; de ahí el que de la mano de Schopenhauer nos advierta Horkheimer de los peligros de semejante ideología y, no sólo a lo ocurrido, sino lo que es peor, a lo que ocurrirá. Una breve visión de la actualidad nos hará comprender lo acertado de tal advertencia, por lo que parece adecuado la reflexión que en torno al pesimismo hace Horkheimer.

"Wer zu Schopenhauers Zeit, ja um die Jahrhundertwende, es gewagt hätte, die Geschichte bis zum gegenwärtigen Augenblick vorauszusagen, wäre als blinder Pessimist verschrien worden, Schopenhauer war ein - hellsichtiger Pessimist.

Dass er vor Begeisterung des beginnenden Nationalismus sich gefürchtet hat, ist ein Zeichen seiner Zeitgemäßheit: durch den Zeitgeist unbestechlich zu sein."¹⁸

Esta desconfianza y rechazo hacia el nacionalismo la hizo extensiva a la manifestación mas acabada del mismo; es decir, el Estado, y a las teorías

¹⁸"A quien hubiera osado en tiempo de Schopenhauer, o incluso con el cambio de siglo, predecir la historia hasta el instante presente se le habría gritado que era un pesimista ciego; Schopenhauer fue un pesimista clarividente.

Su temor ante el entusiasmo del nacionalismo naciente es un signo de su contemporaneidad: ser incorruptible ante el espíritu de los mismos."

Horkheimer, Max. op. cit. 127.

tan en boga entonces como ahora que reivindicaban el derecho a que cada Nación debía tener su Estado, a las que los patriotas de la peor especie se siguen adhiriendo en un claro ejemplo de arrogarse la representación de lo general, cuando en realidad se trata de defender sus intereses particulares.

Dice Hölderlin a propósito del Estado en su *Hiperión*:

"Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewalt ein. Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann. Was aber die Liebe gibt und der Geist, das lässt sich nicht erzwingen. Das lass' er unangetastet, oder man nehme sein Gesetz und schlag'es an den Pranger! Beim Himmel! der weiss nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule magen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, dass ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte."¹⁹

¹⁹"Me parece que tú concedes demasiada violencia al Estado. Él no puede exigir lo que él no puede obtener por la fuerza. Y no se puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan. 'Que no se le ocurra tocar eso o tomaremos su leyes y las clavaremos en la picota! 'Por el cielo!, no sabe cuánto peca el que quiere hacer del Estado una escuela de costumbres. Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno." Hölderlin, Friedrich. op. cit. s. 39-40.

Esta concepción holderliniana del Estado es asumida por Schopenhauer, enfrentándose curiosamente por ello, al gran amigo de Hölderlin, Hegel, quien vio en el Estado la objetivización del espíritu absoluto además de su realización. Schopenhauer pensaba que el buen Estado no era otra cosa que el compendio del egoísmo bien entendido, que protege, mediante sanciones, a unos individuos de otros, así como a sus ciudadanos de lo demás Estados, por lo que no debe atribuirsele ninguna autoridad o legitimidad moral alguna.

Horkheimer piensa, con Schopenhauer, que la humanidad no necesitaba ningún Estado y critica por ello la intención de la misma a ampararse bajo su protección, al tiempo que hace un diagnóstico tremadamente negativo del intento de salvaguardar la miseria del presente en aras a la consecución del final feliz.

"Aber dass es dahin kommt, hat er nicht in Aussicht gestellt. Er hat nichts vergottet, weder Staat noch Technik. Die Entfaltung des Intellekts beruht auf der des Bedürfnisses. Die grössten Förderer Wissenschaften waren Hunger, Machttrieb und der Krieg. Die idealistische Fabel von der List der Vernunft, durch die das Grauen der Vergangenheit mittels des guten

Endes beschönigt wird, plaudert die Wahrheit aus, dass an den Trümpfen der Gesellschaft Blut und Elend haftet. Der Rest ist Ideologie.”²⁰

Esta visión deberíamos inscribirla más en la influencia nietzschiana que en la de Schopenhauer, puesto que en *Así habló Zarathustra*, y a propósito del Estado escribió el pensador de Röcken:

“Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: Yo, el Estado, soy el pueblo.

(...) Falso es todo él; con dientes robados muerde, ese mordedor. Falsas son incluso sus entrañas.”²¹

²⁰“Pero que eso fuera a ser así, no ha estado en su perspectiva ni es su intención. El no ha endiosado nada, ni el Estado ni la técnica. El desarrollo del intelecto se apoya en el de las necesidades; y las exigencias máximas de las ciencias han sido el hambre, el instinto de poder y la guerra: la fábula idealista del ardid de la razón, gracias a la cual se cohonesta la crueldad del pasado por medio del final feliz, divulga la verdad de que la sangre y la miseria son inherentes al triunfo de la sociedad, y que el resto es pura ideología”.

Horkheimer, Max. op. cit. s. 124-125.

²¹Nietzsche, Friedrich. op. cit. 82 y 83.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

15. LA FILOSOFIA COMO DESTRUCCION DE IDOLOS

Universitat d'Alacant

En muchos lugares de su obra se declara Schopenhauer deudor para con la filosofía kantiana, pero en ninguno de ellos mejor que en este poema escrito en homenaje a su maestro.

"Ich sah Dir nach in Deinen blauen Himmel,
Im blauen Himmel dort verschwand Dein Flug.
Ich blickte allein zurück in dem Gewimmel,
Zum Troste mir Dein Wort, zum Trost Dein Buch.-
Da such' ich mir die Oede zu beleben
Durch Deiner Worte geistefüllten Klang:
Sie sind mir alle fremd, die mich umgeben,
Die Welt ist öde und das Leben lang."

(Incompleto) .

"Miro hacia ti en tu cielo azul,
En el cielo azul desapareció tu vuelo.
Quedé sólo en la multitud,
Mi consuelo: tu palabra, mi consuelo tu libro.-
Intento vivificar el vacío
con el profundo resonar de tu palabra
Todos los que me rodean me son extraños,
El mundo está vacío y la vida es larga."¹

¹ Schopenhauer, Arthur. *Algunos opúsculos*. Madrid: Editorial Reus, 1921. p. 145.

De Kant, como de Platón, le interesó a Schopenhauer sobre todo la distinción que ambos hicieron entre esencia y apariencia, a pesar de la forma dispar en que ambos filósofos se ocuparon de tan apasionante como dialéctica cuestión.

Platón creía que la verdad estaba constituida por un reino de conceptos articulados y las cosas eran su imagen vana. Kant enseñaba que la cosa en sí - es decir, aquello que es y existe eternamente - proporciona al sujeto la materia para el conocimiento, los hechos sensibles a partir de los cuales el entendimiento, con sus funciones ordenadoras, extrae un mundo unitario; por lo tanto, si aceptamos la existencia de categorías tales como la libertad, lo eternizado o la justicia que orientan el entendimiento, y en cierta forma constituyen el fundamento mismo de la razón, deberemos concluir con Kant que el entendimiento alcance en el infinito la verdad, y de que ésta no sea mero medio sino consumación.

Esta ilusión del pensamiento kantiano - y no es la única, piénsese si no en el intento de convertir a la metafísica en una ciencia - es lo que diferenciaría a Schopenhauer de su maestro, puesto que, como Horkheimer pone de manifiesto, la existencia de un pretendido bien supremo que fuera posible de alcanzar al final de un proceso de miseria y crueldad no eran más que el resultado de una mistificación.

"Kant, gewähren wollte, der geschichtliche Endzwerk, den die Eudämonie im Begriff des höchsten Guts gilt Shopenhauer angesichts des Grauens dieser Erde als rationalistische Täuschung. Der aufklärerische Gedanke befart seiner nicht."²

El idealismo que en Alemania sucedió a Kant dio de lado a las utopías. La oposición entre el mundo y lo que éste debería ser, está superada para ellos en cuanto queda en suspenso el pensamiento, y la utopía sobrevive únicamente en la enrarecida forma del sujeto divinizado.

Hegel consideró el mundo de los fenómenos como al concepto viviente, el movimiento sin fin en el que se manifiesta lo condicionado de la oposición entre sujeto y objeto. La vida del Absoluto hegeliano es la contradicción, lo negativo y el dolor, ya que su manifestación fenomenológica aprehendida a través del aquí y ahora nos hace tomar conciencia de la imperfección del presente; ahora bien, y este es el gran mérito de la filosofía hegeliana, el concepto no existe fuera de lo pasajero sino que éste objetiva aquél.

² "Kant, quería conservar la meta histórico final, que debería llevar a consumación la historia humana, como también la eudemonía que concibe el bien supremo, eran para Schopenhauer, a la vista de la crueldad de esta tierra, una mixtificación racionalista." Horkheimer. Max. op. cit. s. 133.

Universitat d'Alacant

Universidad de Alicante

Desde este punto de vista considera Horkheimer que las filosofías de ambos pensadores no están tan lejanas como a simple vista pudiera parecer, puesto que en el diagnóstico del presente existe acuerdo.

"Vom realen Gang der Geschichte jedoch heisst es: Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverständes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch, und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Übel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist hervorgebracht hat, sehen; so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübnis, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden."³

³ "Pero acerca de la ruta real de la historia dice: Si contemplamos este espectáculo de las pasiones y paramos mientes en las consecuencias de su violencia y de la irreflexión, que no solamente se asocian a aquéllas, sino asimismo, y hasta principalmente, a quien tiene buenas intenciones y finalidades rectas; si vemos en ello el infortunio, el mal y el ocaso de las

Ahora bien, la filosofía hegeliana no acaba ahí sino que va más allá al hablar de la determinación sustancial, de la meta final a la que la absolutividad del espíritu debe tender como forma última de su realización; sin embargo, esto no es el resultado de la objetivización del concepto sino más bien el resultado de la voluntariedad hegeliana expresada en forma de intuición del todo, que trascendiendo el sistema nos lleve a aceptar la idea del Espíritu absoluto, o dicho con otras palabras, del análisis del sistema hasta hoy no se saca necesariamente la conclusión de un mañana diferente.

Marx, el alumno hegeliano que mejor comprendió a su maestro, intentó posibilitar ese futuro mejor, cohonestando mejor que nadie la残酷 de su presente para acabar fracasando.

Al examinar a fondo la doctrina de Hegel queda patente que el consuelo es lo que le separa de Schopenhauer, por lo que concluye Horkheimer:

riquezas más floridas que ha dado a luz el espíritu humano, sólo podemos llenarnos de tristeza ante toda esta caducidad, y puesto que tal extinción no es sólo obra de la naturaleza, sino también de la voluntad del hombre, terminar con una pesadumbre moral, con una sublevación del espíritu, si es que se halla tal cosa dentro de nosotros, por semejante espectáculo."

Hegel. *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Glockner. 1949 s. 48 f. citado por Horkheimer, Max. op. cit. s. 134-135.

"Die Versöhnung, die Identität der Gegensätze, die der Gedanke erreicht, ist nicht die wirkliche Versöhnung, ob sie sich im gegenwärtigen oder im zukünftigen Zustand der Menschheit ereignet. Die geniale Gewalt, mit der Hegel, der letzte grosse Systematiker der Philosophie, die Positivität des Absoluten gerettet hat, indem er die Qual und den Tod in es hineinnahm, scheitert an dem Umstand, dass die Einsicht trotz allem ans lebendige Subjekt gebunden ist und mit ihm untergeht".⁴

Si aceptamos la tesis horkheimiana de que al final es el sujeto y no el sistema el que decide, se puede comprender el naufragio de la filosofía sistémica, tanto la antigua como la moderna, puesto que todo está sometido a la transitoriedad de la existencia humana; es decir, a lo que el hombre puede o no puede hacer. Por lo tanto, si la idea de bien es consustancial al sistema, pero no a la del hombre, al final todo se reduce a una cuestión de fe en el futuro por odiado que pudiera ser el presente.

⁴ "La conciliación, la identidad de los opuestos, que alcanza el pensamiento no es la verdadera reconciliación, ya acontezca en la situación actual de la humanidad o en la futura. La genial energía con que Hegel, el último gran sistémico de la filosofía, ha salvado la positividad de lo Absoluto, haciéndose asumir en sí la tortura y la muerte, naufraga ante la circunstancia de que la intuición, pese a todo, está ligada al sujeto vivo y se hunde con él."

Horkheimer; Max. op. cit. s. 135.

La actualidad de la filosofía de Schopenhauer viene remarcada a juicio de Horkheimer por la comprensión intuitiva que la juventud posee con respecto a la contradicción existente de la verdad autónoma, es decir, el pensamiento que se desarrolla en torno a sí mismo.

"Philosophie geht ihren Gang nicht jenseits der wirklichen Geschichte. Die jungen Menschen nehmen den Gedanken nicht mehr an, der philosophisch überholt ist. Versucht man, den Widerspruch zu verschweigen oder zu verdecken, in den der Gedanke sich verstricken muss, so werden sie an der Wahrhaftigkeit nicht bloss der Alten irre, sondern an der Kultur selber, der sie angehöre. Sie steht aus vielen inneren Gründen ohnehin nicht mehr so hoch im Kurs".⁵

Horkheimer reivindica la validez y la actualidad del pensamiento schopenhauriano no sólo en función de su capacidad para diagnosticar el futuro sino también como forma de comprender los motivos que impulsaron las ansias de rebelión de gran parte de la juventud alemana y europea a

⁵ "La filosofía no recorre su ruta más allá de la historia real, y los jóvenes no asumen el pensamiento que filosóficamente se ha quedado atrás, si se intenta silenciar u ocultar la contradicción en que el pensamiento tiene que enredarse, no sólo se desconciertan con respecto a la veracidad de los viejos, sino con respecto a la cultura misma a que pertenecen, que por muchas razones internas, no goza de todos modos, de un curso demasiado favorable."

Horkheimer, Max. op. cit. s. 137.

finales de la década de los 60; rebelión fundamentada en gran medida en la inaceptación por parte de esa juventud del estado de cosas como único posible.

El descreimiento respecto a las ideologías tradicionales y el enfrentarse a las cosas tal y como estas son, son a juicio de Horkheimer las principales señas de identidad de una juventud que toma conciencia y compromiso, y que podrá convertir la desesperanza provocada por lo prometido y no cumplido en esperanza de contribuir a hacer un presente mejor.

"Verfolgung und Hunger durchherrsten die Geschichte des Gesellschaft auch heute. Wen die Jugend den Widerspruch erkennt und weder durch fanatisierende Nationalismen noch durch Theorien transzendenter Gerechtigkeit den Blick sich trüben lässt, steht zu erwarten, dass Identifikation und Solidarität in ihrem Leben entscheidend werden. Der Weg dahin führt durch die Kenntnis sowohl der Wissenschaft und Politik wie der Werke der grossen Literatur."⁶

⁶ "La persecución y el hambre prevalecen también hoy en la historia de la sociedad, y si la juventud descubre la contradicción entre la situación de las fuerzas humanas y la de la tierra y no se deja enturbiar la mirada ni por nacionalismos fanatizadores ni por teorías de una justicia trascendente, es de esperar que la identificación y la solidaridad sean decisivas en su vida; el camino para tal cosa pasa por el conocimiento, tanto de la ciencia y de la política

Desgraciadamente Horkheimer no vivió lo suficiente como para comprobar que ni siquiera su esperanza era real, por lo que se ahorró la contemplación del triste espectáculo que representa una sociedad en la que los inmorales siguen hablando de legitimidad moral ante la impotencia de los menos y la estulticia de los más, al igual que Fichte no fue más allá que Kant, tampoco Horkheimer lo hizo con respecto a Schopenhauer.

Escribe Hölderlin en *La muerte de Empédocles*:

"Allein zu sein
und ohne Götter, ist der Tod"⁷

Yo no sé si cuando Schopenhauer escribió: "Wer die Wahrheit liebt, hasst die Götter"⁸, era consciente que esta frase llevaba a aquella, pero en cualquier caso, lo cierto y verdad, es que la filosofía de Schopenhauer nos sitúa ante el umbral más solitario de nosotros mismos, puesto que su filosofía consiste en derribar ídolos, no prometiéndonos a

como de las grandes obras de la literatura."

Horkheimer, Max. op. cit. s. 140.

⁷ "Estar solo, y sin dioses, es la muerte"

Hölderlin, Friedrich. *Der Tod des Empedocles. Zweite Fassung*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1994. s. 378.

⁸ "Quien ama la verdad, odia los dioses."

Schopenhauer, Arthur. *Handschriftlicher Nachlass*. s. 255. Citado en Horkheimer, Max. op. cit. s. 136.

cambio la construcción de ningún otro, y es precisamente este carácter desolador de su pensamiento el que Horkheimer nos muestra en su artículo *Schopenhauer Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion*⁹.

"Wer würde im Leben, wie es ist, ausharren, wenn der Tod minder schrecklich wäre? - Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! (...), und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, dass beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer wie wünschenswert ist."¹⁰

A través de la religión se ha conseguido convencer a la humanidad de que es posible convertir el mal en bien mediante la virtud de la resignación; es decir, que todo el mal y sufrimiento que podamos conocer en este mundo tendrá su reparación en el otro, con lo que se contribuye a aceptar el mundo

⁹ Horkheimer, Max. op. cit. 240 ff..

¹⁰ "¿Quién perseveraría en la vida, tal y como esta es, si la muerte fuera menos horrible? - ¡Y quién soportaría la idea de la muerte si la vida fuera una alegría! (...), nos consolamos sobre el sufrimiento de la vida con la muerte y sobre la muerte con el sufrimiento de la vida. La verdad es que ambas son inseparables y que una pertenece a la otra. En la que cometéramos una locura de la que sería tan difícil como deseable volver."

Schopenhauer, Friedrich. Citado en Horkheimer, Max. op. cit. s. 240.

presente tal y como éste es, puesto que en el otro alcanzaremos el consuelo que no tuvimos en éste.

Esto es así incluso desde los tiempos originales del cristianismo, en los que los martirios más crueles a los que fueron sometidos los primeros cristianos los daban éstos por bien empleados puesto que ello suponía alcanzar el descanso eterno del alma a través del camino más corto.

Frente a este efímero consuelo, Schopenhauer nos sitúa ante la tesis de que no hay más mundo que este y que además, la voluntad de vivir inherente a todo ser humano, es una carga de debemos soportar desde el momento mismo en que adquirimos conciencia de la inevitabilidad de la muerte.

Esta convicción es trasladada por Horkheimer a la relación existente hoy en día del hombre para con la Ciencia, aspecto éste ya tratado con anterioridad, pero con la novedad de no ser la Ciencia la que condiciona al hombre sino que por el contrario, es la relación del hombre con la transitoriedad de la existencia la que provoca, en última instancia, la entronización de la Ciencia como medio de aliviar la existencia humana, por lo que insiste en la sustitución de un dios por otro.

Horkheimer concluye que esta situación, que a primera vista desembocaría en la insolidaridad del sálvate a ti mismo, pudiera en cambio producir lo contrario; la conciencia de lo efímero del vivir debería provocar la solidaridad como medio de enfrentarse al vacío. Llegados a este punto, dejemos que sea el pensamiento límpido de los últimos versos del *Der Archipelagus* (1805), el extraordinario poema que convierte a Hölderlin en uno de los principes de la poesía, junto a Homero, Virgilio, Dante, Shakespeare y Rilke, el que nos reconforte:

"... und wenn die reissende Zeit mir
 Zu gewaltig das Haupt ergreft, und die Not und das
 Irrsal
 Unter Sterblichen mir mein sterblich Leben
 erschüttert,
 Lass der Stille mich dann in deiner Tiefe
 gedenken!"¹¹

¹¹"... y si el tiempo impetuoso
 convuelve demasiado violentamente mi cabeza, y la miseria y el desvarío
 de los hombres estremecen mi alma mortal,
 ¡déjame recordar el silencio en tus profundidades!"
 Hölderlin, Friedrich. *Der Archipelagus*. Ed. cast.: *El Archipiélago*. Madrid: Alianza, 1979;
 pp. 84-85. Primera ed.: 1942, de Luis Díez del Corral incluídos prólogo, estudio preliminar y
 traducción.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

16. EN TORNO A NIETZSCHE

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

"El ejemplo luminoso de una persona que soportó firmemente una vida ardua, en aras del cumplimiento de una tarea que creyó que se le había impuesto - su amor fati -, y que dejó tras de sí una aportación que abra siempre quedará ante nosotros como un desafío y que si es verdad que, en su pluralidad de aspectos, ofrece muchas posibilidades de acceso y de explicación, difícilmente puede ser abarcada en su totalidad por un observador ni ser medida por un investigador.

Ya sólo la tarea de contemplar a Nietzsche como persona, en su tiempo y en el flujo de los tiempos, en el contexto de su entorno y de las corrientes intelectuales que llegan hasta la antigüedad remota supera cualquier medida acostumbrada"¹

Max Horkheimer no se acercó a la obra de Nietzsche con el ánimo de un observador ni de un investigador, entre otras cosas porque su relación con Nietzsche hay que entenderla, como ya se ha dicho, desde la

¹ Janz, Curt Paul. Friedrich Nietzsche Vol. 4. Los años de hundimiento. Madrid: Alianza Editorial, 1985. p. 174.

sensibilidad, esa misma sensibilidad que le indujo a conocer a Schopenhauer, Kraus o Strindberg.

El pensamiento nietzschiano está basado en la idea de que la historia espiritual de Occidente ha recorrido un camino jalónado de sombras, por lo que lo podemos considerar como un hombre fatal que obliga a tomar decisiones últimas, y su figura representa una tremenda interrogación planteada al borde de ese camino que el hombre europeo ha venido recorriendo hasta ahora, y que ha estado caracterizado por la herencia de la Antigüedad y dos mil años de Cristianismo. Nietzsche es la sospecha de que este camino ha sido un camino errado, de que el hombre se ha extraviado, de que es necesario enderezar el rumbo, de que resulta preciso renunciar a todo lo que hasta ahora se ha considerado como santo, bueno y verdadero. Nietzsche representa la crítica más extrema de la religión, la filosofía, la ciencia y la moral.

Hegel creyó que podía dar una respuesta positiva a la historia de la humanidad mientras que Nietzsche representa por el contrario, la negación despiadada, resuelta del pasado: la repulsa de todas las tradiciones, la invitación a una radical vuelta atrás.

Con Nietzsche el hombre europeo llega a una encrucijada. Hegel por un lado y Schopenhauer y Nietzsche por otro, representan la conciencia

histórica que reflexiona sobre todo el pasado occidental, sopesándolo y examinándolo. Ambos se encuentran, de manera decidida, en la esfera de influencia de los primeros pensadores griegos, se remontan a lo inicial; ambos son heraclitos; Hegel y Nietzsche son como la afirmación que todo lo comprende y la negación que todo lo discute. Hegel lleva a cabo la inmensa labor de la comprensión conceptual, pues piensa e integra todas las variaciones de la autointelección humana, conjunta en la unidad superior de su sistema, todos los temas antagónicos de la historia, de la metafísica, llevando así a ésta a una conclusión. Para Nietzsche esta misma historia no es más que la historia del error más prolongado, y por ello la ataca con una pasión desmedida, con una polémica estremecida por la tensión, formulando sospechas, haciendo imputaciones, con un odio desenfrenado y una amarga ironía, con rasgos de ingenio y a la vez con todas las insidiosas malignidades propias de un panfletista.

Nietzsche no duda en recurrir a todas las armas de que dispone para conseguir aquello que se propone; su refinada psicología, la agudeza de su ingenio, su vehemencia y, sobre todo, su estilo. El lucha con una entrega total, pero no realiza una destrucción total de la conceptualización de la metafísica tal y como sostiene Heidegger en su libro *Holzwege* a propósito de la frase escrita por Nietzsche en *La Gaya Ciencia*: "Dios ha muerto"²:

² Nietzsche, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Barcelona: José J. de Olañeta Editor, 1979. p. 114.

"El mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica.

El movimiento de reacción de Nietzsche contra la metafísica es, como mero desbancamiento de ésta, una implicación sin salida dentro de la metafísica, de tal modo que ésta se disocia de su esencia y, en tanto que metafísica, no consigue pensar nunca su propia esencia. Y así, para la metafísica y por causa de ella, permanece oculto eso que ocurre precisamente dentro de ella y en tanto que ella misma.

Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda la fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse. Por eso se encuentra en el citado fragmento la pregunta ¿No erramos a través de una nada

infinita? La fórmula "Dios ha muerto" comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, el más inquietante de los huéspedes, se encuentra ante la puerta."³

Heidegger olvida en su análisis que Nietzsche en su crítica a la metafísica - en el caso que pudieran identificarse sus conceptos Dios y metafísica como él hace - no la desmonta con los mismos medios del pensar conceptual del ser, sino que, repudia el concepto, lucha contra el racionalismo, se opone a la violación de la realidad por el pensamiento. Su discusión con el pasado está hecha en un amplio frente. No polemiza sólo contra la moral y la religión tradicionales. Su lucha tiene la forma de una crítica total de la cultura.

Este último elemento es el que lleva a Horkheimer a utilizar a Nietzsche como ariete contra la cultura occidental, tal y como vimos cuando nos ocupamos de la cultura de masas. Ahora bien, el hecho de que Nietzsche parte de una crítica de la cultura, no hace olvidar al filósofo suabo la circunstancia de que ese supuesto encubra con demasiada facilidad la cuestión más profunda, de que lo que ocurre en realidad es en esencia una disputa filosófica con la metafísica occidental. Nietzsche somete ciertamente

³ Heidegger, Martin. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. p. 196-197.

todo el pasado cultural a su crítica demoledora. Al atacar tan ampliamente lo anterior, al poner así radicalmente en cuestión el pasado de Occidente, Nietzsche se separó de antemano de los moralizantes críticos de la época que estuvieron en boga en el siglo XIX. No sólo se enfrenta de manera crítica al pasado, sino que dicta, además, una condenación; invierte los valores occidentales, posee una voluntad de futuro, un programa, un ideal. Pero no es un utopista, uno de esos hombres que pretenden mejorar el mundo y traerle la felicidad: no cree en el progreso.

Nietzsche poseía una oscura profecía para el futuro, es el mensajero del nihilismo europeo. Este parece haber llegado entretanto, y no sólo a Europa. Todo el mundo lo conoce y habla de él; incluso hay ya quien se dispone a superarlo.

Nietzsche anuncia la llegada del nihilismo para los dos próximos siglos, lo que demuestra la profundidad de su conciencia histórica. Por ello resulta mezquino y ridículo reducir al breve espacio de tiempo de la historia actual a un pensador que abarca históricamente todo nuestro pasado europeo, y que presenta un proyecto de vida para siglos; y querer interpretarlo desde ella.

Sin embargo, la admiración de Horkheimer hacia Nietzsche era contradictoria. En 1935 afirmó que Nietzsche era un genuino filósofo

burgués, como demostraban su énfasis excesivo sobre el individualismo y su ceguera frente a las cuestiones sociales. No obstante, Horkheimer estaba dispuesto a defender a Nietzsche contra quienes trataban de reconciliarlo con los irracionalistas de la década de 1930. En una extensa reseña del estudio de Karl Jaspers sobre Nietzsche publicada en 1937 bajo el título de *"Bemerkungen zu Jaspers Nietzsche"*, fustigó al autor por tratar de domesticar a Nietzsche.

"Das Jasperssche Buch wirkt daher zuweilen wie die mutige Zerstörung einer Legende. Es wird also hüben und drüben toleriert. Trotz dieser Bildungslücken der anderen Völker im Hinblick auf deutsche Philosophen ist das Jasperssche Buch aber im tiefsten unwahr. Man kann von Nietzsche nicht sprechen, ohne ihn eindeutig zur Aktualität in Beziehung zu bringen. Er war nicht "eins allein mit seinem Werke", sondern hatte bestimmte historische Ziele, auf deren Verwirklichung es ihm ernsthaft ankam".⁴

⁴ "El libro de Jasper actúa por ello, como el coraje destructor de una leyenda, por lo que a veces será aquí y allá tolerado. A pesar de esa banalización que otros pueblos tienen sobre los filósofos alemanes, el sentido profundo del libro de Jasper es equivocado. No se puede hablar de Nietzsche sin hacerlo de una forma unívoca, a través de su relación con la actualidad. El no fue "uno solo con su obra", puesto que tuvo determinadas metas históricas, a las que con seriedad intentó hacer reales."

Horkheimer, Max. op. cit. s. 235.

De esta forma se enfrenta Horkheimer a los que utilizan a Nietzsche para el consumo populista y religioso. Lo que más valora en la obra de Nietzsche fue su cualidad crítica e inflexible. Sobre la cuestión del conocimiento positivo por ejemplo, aplaudió la observación de Nietzsche de que una gran verdad quiere ser criticada, no idolatrada.

Horkheimer también quedó impresionado por la crítica que Nietzsche hizo de la cualidad masoquista de la moralidad occidental tradicional. Había sido el primero en observar, como la miseria podía transformarse en una norma social, como en el caso del ascetismo, y cómo esa norma había permeado la cultura occidental a través de la moralidad de los esclavos, en definitiva, de la ética cristiana.

En los aspectos más cuestionables del pensamiento de Nietzsche, Horkheimer tendió a mitigar sus insuficiencias. Desestimó la ingenua glorificación del superhombre, considerándola como el precio del aislamiento. Disculpó la hostilidad de Nietzsche frente al objetivo de una sociedad sin clases, sobre la base de que sus únicos campeones eran los socialdemócratas, cuya mentalidad era tan pedestre y vulgar como Nietzsche había afirmado.

Horkheimer pensaba que este planteamiento era acertado, por lo que arguyó que Nietzsche había percibido con claridad la situación del proletariado al negarse a concederle a éste una aureola romántica, puesto que ya en esa época, la clase obrera, comenzaba a ser apartada de su rol revolucionario por la cultura de masas en desarrollo.

Sin embargo, donde Nietzsche había fracasado, era en su convicción ahistorical de que la democratización inevitablemente significaría un desleimiento de la verdadera cultura. También se mostró deficiente al equivocar la naturaleza histórica del trabajo, al cual absolutizó como inmutable a fin de poder justificar sus conclusiones elitistas.

En una conversación mantenida en 1950, con Adorno y Gadamer a propósito del cincuentenario de la muerte de Nietzsche, insistirá en estos aspectos aunque manteniendo una posición menos crítica para con algunos de los planteamientos nietzscheanos, quizás motivado por la lúcida utilización que de los mismos hiciera en su crítica de la cultura de masas.

Por estas razones Horkheimer acabó rechazando con toda decisión los intentos de introducir a Nietzsche en la política del momento, de glorificarlo como el pensador clásico de la violencia y del imperialismo germánico, de convertirlo en el abanderado de lo ario, contra todos los valores de la cultura mediterránea y otras cosas semejantes. Nietzsche no

puede escapar, desde luego, al destino de todos los grandes hombres de ser vulgarizados y trivializados. Mas el que se abusara políticamente de él no es un argumento en contra suya.

La filosofía de Nietzsche fué comprendida por Max Horkheimer sin malos entendidos alejándose por tanto, de la banalidad a la que otros muchos lo sometieron. .



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ALGUNAS TESIS FUNDAMENTALES

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Cuando me planteé hacer este trabajo lo hice con la convicción de poder establecer un estrecho nexo entre la obra de Schopenhauer y Nietzsche y el pensamiento de Horkheimer, con la esperanza de que la obra de los primeros tuviera un reconocimiento que fuera más allá del que tradicionalmente ha tenido y que, en general, se ha circunscrito al ámbito de la literatura y del arte, motivado quizás - más en el caso de Nietzsche que en el de Schopenhauer - por esa forma de hacer filosofía tan alejada del academicismo al uso que ambos tuvieron.

Pues bien, ahora que este estudio toca su fin, he de decir que mi objetivo está logrado a medias puesto que, si bien es cierto que la obra de Horkheimer es inexplicable sin la existencia de los pensadores antes mencionados, no lo es menos el que el filósofo suabo no se atrevió a ir con ellos hasta sus últimas consecuencias, lo que explica la multitud de interpretaciones existentes sobre su obra, incluso incidiendo en el aspecto religioso de la misma como es el caso de los trabajos de Nörtersheuser¹ y de Estrada² entre otros.

¹ Nörtersheuser, Hans-Walter: *Max Horkheimer Sehnsucht nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Freiburg: Theologischen Fakultät, 1977.

² Estrada, Juan A.: *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético en la resignación*. Granada: Universidad de Granada, 1990.

El por qué de semejante comportamiento será siempre un misterio, puesto que Horkheimer hace ya años que murió y, por lo tanto, no podrá responder jamás a esa pregunta. Como quiera que la filosofía es una cuestión de interpretaciones cuando no de opiniones, como sostiene Al Pacino en *Looking for Richard* a propósito de la obra de Shakespeare *Ricardo III*, he aquí algunas consideraciones a modo de tesis abiertas:

Primera consideración:

El que una vida marca una obra es un hecho que parece meridianamente claro; sin embargo, en filosofía esto no es suficiente puesto que para comprender ciertas obras excepcionales y singulares, hay que sentir o haber sentido alguna vez lo que el filósofo escribe; o al menos hay que hacer un lúcido esfuerzo de empatía intelectual.

Qué sentido tiene leer a Kierkegaard si uno no ha sentido jamás la necesidad de comprometerse con algo de tal manera que si no hace lo que sabe que debe de hacer siente que algo de su vida se pierde por el camino. Lo mismo podríamos decir de Schopenhauer o Nietzsche, por no hablar del poeta más filósofo de cuantos he conocido: me estoy refiriendo, claro está, al luminoso Friedrich Hölderlin.

Max Horkheimer conoció a todos estos pensadores en su juventud y uno encuentra sólo lo que busca o, dicho en otras palabras, la sensibilidad de Horkheimer encontró aquello para lo que había sido llamado; la filosofía que entiende que el mundo no está bien como está y que alguien tiene que decirlo. Este pensamiento filosófico no es otro que el que representan los autores antes mencionados. Si a esto le añadimos el hecho de vivir una de las peores tragedias que la historia del humanidad ha conocido, como fue el nazismo, que acabó con el país en el que había nacido, llevándose por delante todo lo mejor de la cultura alemana y dejándola sumida en la más profunda desolación, eso sin contar los amigos muertos como Benjamin o Landauer, se entiende mal, por no decir que suena a sarcasmo, la crítica de Habermas expuesta en el *Discurso filosófico de la Modernidad*.

"A causa de las simplificaciones que en este cuadro practica, la *Dialéctica de la Ilustración* no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos). Me refiero a la específica dinámica teorética que empuja una y otra vez a las ciencias, y también a la autorreflexión de las ciencias, por encima de la generación de saber técnicamente utilizable;

me refiero también a los fundamentos universalistas del derecho y la moral que han encontrado también encarnación (por distorsionada e imperfecta que sea) en las instituciones de los Estados constitucionales modernos, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en los patrones individualistas de desarrollo de la identidad personal; me refiero, en fin, a la productividad y fuerza explosiva de las experiencias estéticas básicas que en el comercio y trato consigo misma hace una subjetividad decentrada, emancipada de los imperativos de la actividad racional con arreglo a fines y de las convicciones de la percepción cotidiana - experiencias que se tornan patentes en las obras de arte de vanguardia, que advienen al lenguaje en los discursos propios de la crítica de arte y que alcanzan también un cierto efecto iluminador - o a lo menos instructivo a efectos de contraste - en los registros valorativos innovadoramente enriquecidos de la autorrealización individual y grupal."³

³ Habermas, Jürgen. op. cit. p. 142-143

Quizás Habermas ha olvidado entre tanto acto importante a los que últimamente nos honra con su presencia - como por ejemplo, su última visita al Parlamento español - que la filosofía representa radicalidad y que para reconocer los logros de la civilización occidental ya están los periodistas y los que se dedican a cobrar por ello, además de los que honestamente (que también creo que los hay) contribuyen a alcanzar mayores cotas de bienestar en todos los sentidos. Pero lo que ni Habermas ni nadie puede negar es que entre la realidad de la teoría y la realidad del mundo hay un, a veces dramático, abismo; es decir, de lo propuesto a lo conseguido falta mucho y que conforme más nos acercamos a la satisfacción de los logros materiales, más evidente se hace la certeza de que Nietzsche y Schopenhauer no estaban equivocados; por lo tanto, achacar a Horkheimer su falta de perspectiva global no sería mayor defecto que el que el propio Habermas comete.

Por lo tanto, con estos ojos se acercó Horkheimer al mundo y, tras algunas idas y venidas con los mismos, acabó su relación con ese mismo mundo que tantos sufrimientos y sinsabores le produjera.

Segunda consideración:

*Diez días que estremecieron al mundo*⁴ es el título de un libro de John Reed que refleja con precisión lo que ocurrió en el mes de octubre de 1917 en la Rusia zarista.

La influencia que este estremecimiento tuvo en el devenir de la historia de la humanidad no se le escapa a nadie y, en este sentido, mucho menos a una serie de jóvenes alemanes que vieron a la reedición de lo ocurrido en Rusia en las Jornadas revolucionarias del Berlín de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht en 1919, que sirvieron por otro lado para sancionar la escisión del movimiento obrero de signo marxista en dos corrientes: el SPD y el KPD.

Este panorama es el que debe tenerse en perspectiva a la hora de analizar el acercamiento de Horkheimer a la teoría marxista; es decir, que esta aproximación sería el resultado de la ilusión que generó en aquellos que consideraban que en una situación con posibilidades infinitas de generar riqueza el que grandes sectores de la población vivieran en la miseria constituía una gran injusticia.

⁴ Reed, John: *Diez días que estremecieron al mundo*. Madrid: Akal Editor, 1975.

El marxismo era, a su juicio, la única salida para corregir este estado de cosas, sin embargo y, como buenos alemanes, enseguida se dieron cuenta de la deuda teórica del marxismo para con la filosofía de Hegel; ahora bien, la teoría crítica no debe entenderse únicamente como la aplicación de la concepción del análisis hegeliano - marxista a la investigación social sino - y ahí reside la novedad de la propuesta de Horkheimer - al intento de síntesis entre las corrientes que surgieron de la filosofía kantiana, Hegel - Marx, por un lado, y Schopenhauer - Nietzsche por otro, en el afán de complementar la visión marxista de la historia y de la situación económico social, con el papel del individuo tomado como sujeto autónomo y no como un mero apéndice subsumido en la totalidad.

Sin embargo, este intento se reveló tan imposible como el de Kant por convertir a la metafísica en una ciencia. La funcionarización de los líderes políticos del movimiento obrero, el pacto entre Hitler y Stalin y, sobre todo, la situación de terror a la que fue sometida la población rusa por el stalinismo, fueron razones más que suficientes para que el proceso de desengaño con respecto a esa ilusión se hiciera manifiesto.

Tercera consideración:

La crítica a la identificación entre teoría de la ciencia y teoría del conocimiento es la base sobre la que se sustentan los escritos de la época

de la Segunda Guerra Mundial, que sirvió para poner de manifiesto cómo la aplicación del más estricto racionalismo puede poner a la humanidad al borde del precipicio. Esta época pone fin a la etapa ilusionante en la que Horkheimer creyó que el mundo era mejorable. La profunda desesperación que provocó la experiencia nazi significaría un viaje sin retorno a los intereses anteriores a la guerra.

La crítica a la ciencia como mito cuasi religioso, lejos de atenuarse con el tiempo, se va haciendo cada vez más radical, hasta el punto de no esperar nada bueno del futuro de la humanidad, y más si tenemos en cuenta las implicaciones que para la moralidad tuvo la conversión de la ciencia en mito. Si la determinación de la voluntad ante el acto moral depende de cómo el objeto se manifiesta en la experiencia⁵, estamos sancionando la escisión entre lo que es y lo que debe ser, legitimando con ello el presente.

La razón que resulta de esta mitificación científica no es sino el instrumento último de mediatización, con el cual el hombre se apropiá del mundo, en el proyecto de su absoluta autoafirmación. Razonar entonces, más que conocer, es dominar; en definitiva, poder y conocimiento son lo mismo.

⁵ Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1990

El extrañamiento del hombre con respecto a su objeto de conocimiento, la pérdida de perspectiva de la finalidad del conocer, hace que lo que a primera vista es liberación, al final se convierte en dominación.

El hombre en medio de la naturaleza más o menos hostil, la va domeñando paulatinamente mediante la razón técnica que ha dispuesto para ello; sin embargo, la racionalidad deviene en incondicional. El camino se convierte así en autopista, la ciudad se hace fábrica de humos, sus barrios jungla donde los hombres roban vidas y matan con una malicia que es incluso extraña a las fieras y, sobre todo, cuando esta energía sirve para electrocutar o quemar los cadáveres gaseados de hombres cuyo único delito fue pertenecer al pueblo judío⁶. Las tribus indígenas de Norteamérica fueron capaces de intuirlo antes que nadie pero el progreso con toda su violencia y su ausencia de reflexión impidió que sus voces fueran al menos escuchadas.

Cuarta consideración:

Al igual que Heidegger se refugió en la poesía de ese auténtico "dichter" que fue Hölderlin para consolarse de los sinsabores de este mundo, así Horkheimer lo hizo en la obra de Nietzsche y Schopenhauer, al

⁶ Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía. La Escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996.

considerarlos como los pensadores que mejor supieron comprender el futuro, en el sentido de anticiparse a él.

Alguien dijo alguna vez que uno de los atributos de la inteligencia es el pesimismo; si esto fuera cierto, no hay duda de que deberíamos estar de acuerdo en que tanto Schopenhauer como Nietzsche fueron dos hombres inteligentes pues la obra de ambos rezuma, más que desesperanza, genuina desesperación, provocada por la falta total de confianza en el futuro de la humanidad.

Max Horkheimer utilizó la filosofía de estos pensadores como modo de iluminar e interpretar su presente, lo que, como ya se ha señalado, produjo un paulatino alejamiento del pensamiento de Hegel y Marx que confirmó como una ilusión, como la imposibilidad de la armonía que pretendió durante la década de los años treinta.

Ahora bien, y esta es a mi juicio la cuestión fundamental, Horkheimer no asumió hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de la Lebensphilosophie, puesto que esta se basa en la desconfianza para con el ser humano; es decir, que tanto Schopenhauer como Nietzsche creen que el hombre en general es incapaz de tomar el destino de su vida en sus manos, ya sea por falta de inteligencia, por miedo o por comodidad, lo que le convierte en un ser tremadamente débil y, por lo tanto fácil de manipular. El

miedo a la muerte lo convierte en fe en el más allá, el mismo miedo al vacío provocado por la soledad significa el no aceptar el destino preparado por la sociedad para cada uno y que desde nuestra infancia se nos inculca en torno a conceptos tales como lo normal o lo anormal, de tal forma que el preguntarnos por el sentido de nuestra existencia, la pregunta se convierte en estúpida, puesto que el tal sentido ya está dicho de antemano: consiste en hacer lo que todo el mundo hace.

Nietzsche y Schopenhauer desconfiaron de la sociedad de su tiempo y de todo aquello que aleja al individuo de sí mismo, ya sea Dios, el Führer o cualquier otra cosa que sirva de instrumento de desorientación entre el hombre y el objeto de su conocimiento; es decir, entre lo que se es y lo que se quiere llegar a ser.

Horkheimer sacó de la filosofía schopenhaueriana la idea de que la desesperanza provocaría la solidaridad entre los hombres, con lo que a mi juicio, cometió una equivocación, como fue la de conceder a todos los seres humanos la posibilidad de sentir lo que muchos no sienten. La mayoría cree que el mundo está bien como está y que como máximo estarían dispuestos a aceptar pequeños retoques para que parezca que cambie lo que no debe cambiar, como es el que de la cuna a la tumba todo se desarrolle según lo previsto, por lo que al minimizar el sobresalto no le de a uno tiempo a ver

aquello que sin lugar a dudas provocaría la más absoluta de las desesperanzas.

Quinta consideración:

Por lo expuesto anteriormente, no deberíamos concluir con la idea de que Max Horkheimer era un filósofo pesimista por mucho que tengamos elementos de juicio para ello, pero el caso es que la introducción del concepto de la esperanza en la solidaridad haga que debamos tener reservas ante lo que, por otro lado, podría significar una conclusión precipitada.

Max Horkheimer creyó hasta el final de su vida en la posibilidad de la teoría filosófica basada en la idea de la verdad por muy alejada que nuestro mundo esté de ella. De ahí el que volviera los ojos hacia Dios, o dicho con sus palabras: "Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen"; es decir, la nostalgia hacia lo totalmente otro, convirtiéndose lo totalmente otro en el lugar en el que la verdad pueda cumplirse.

Todos los que tenemos una formación religiosa sabemos que el bien y el mal existen, así como la verdad y la mentira, y los que niegan esto amparándose bajo ese concepto tan zafio que es el "depende", están en realidad justificando toda clase de atropellos y de barbarie. Se me dirá que

los nazis también cometieron las mayores atrocidades, al igual que la Iglesia, amparándose en que ellos sabían lo que era el bien mientras que los demás no. Sin embargo, existe una gran diferencia entre una posición y otra, puesto que si en la primera todo está justificado, en la segunda no. Si se nos hace aparecer el mal como bien siempre tendremos la posibilidad de resistir, de denunciar el engaño al que nos quieren someter, puesto que la idea del bien es una idea a alcanzar, un camino, como pensaban Sócrates y Gandhi; el mal es precisamente aquello que se nos muestra, a veces, seductor y que podrá disfrazarse, pero que en todo momento, mediante un acto de voluntad honesta y valiente, podemos reconocerlo como tal.

Horkheimer supo de esto y renunció a esperarlo de este mundo, aunque conservó la esperanza de hallarlo en otro. Al fin y al cabo el "Dios ha muerto" de Nietzsche le suponía un sufrimiento que no estaba dispuesto a aceptar.



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

Universitat d'Alacant

Universidad de Alicante

Agulla, Juan Carlos. *De la sociología del conocimiento a la teoría crítica: Karl Mannheim y Max Horkheimer*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella, 1979.

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Sociologica*. Madrid: Taurus Humanidades, 1989.

Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1989.

Alford, C. Fred. "Nature and Narcissism: The Frankfurt School", in: *New German Critique*, H. 36 (1985).

Apel, Hartmut. *Die Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule. Materialien zur Kritischen Theorie von Adorno, Horkheimer und Marcuse*. Frankfurt/ M. u. a.: Diesterweg, 1980.

Bayer, Oswald. "Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Problem des Verhältnisses von Gottesfrage und Ethik", en: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 21, H.3 (1979).

Birkner, Hans-Joachim. "Max Horkheimer", en: Wilhelm Schmidt (Ed.), *Die Religion der Religionskritik*. Mit Beiträgen von J. Scharfenberg u.a. Munich: Claudio Verlag, 1972.

Bogner, Artur. *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias und der Frankfurter Schule im Vergleich*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1988.

Bonss, Wolfgang: "Kritische Theorie und empirische Forschung - Aspekte einer Entwicklungsgeschichte", en: ders., *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.

Brosio, Richard. *The Frankfurt School: An Analysis of the Contradictions and Crisis of Liberal Capitalist Societies*. Muncie, IN: Ball State University, 1980.

Brunkhorst, Hauke. "Kritische Erziehungswissenschaft und kritische Theorie", en: *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, Jg. 3, H.1 (1983).

Buttiglione, Rocco. *Dialectica e nostalgia*. Milán: Jaca Book, 1978.

Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Aguilar, 1981. Edición de Justo García Soriano y Justo García Morales.

Colombo, Joseph A. *An Essay on Theology and History. Studies in Pannenberg, Metz, and the Frankfurt School*. Atlanta, GA.: Scholars Press, 1985.

Coser, Lewis A. *Master of Sociological Thought*. Nueva York: Harcourt, 1977.

Dubiel, Helmut. "Die Aufhebung des Überbaus. Zur Interpretation der Kultur in der Kritischen Theorie", en: Wolfgang Bonss und Axel Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.

Estrada, Juan A. *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético en la resignación*. Granada: Univ. de Granada, 1990.

Felipe, Sonia T. *Metaphysik und Positivismuskritik. Die Entstehung der Kritischen Theorie bei Horkheimer. Zwischen 1925 und 1941*. Konstanz, 1991. Dissertation.

Friedman, George. *The Political Philosophy of the Frankfurt School*. Ithaca, NY/London: Cornell University Press, 1981.

Friesenhahn, Günter J. *Kritische Theorie und Pädagogik. Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse*. Berlin: Express-Edition, 1985.

Galeazzi, Umberto. *La Scuola di Francoforte: teoria critica in nome dell'uomo*. Roma: Città nuova, 1975.

Gebhardt, Einke. "Afterword", en: Max Horkheimer, *Dawn & Decline. Notes 1926-1931 and 1950-1969*. Nueva York: The Sea-bury Press, 1978.

Geyer, Carl-Friedrich. *Aporien des Metaphysik- und Geschichts- begriffs der kritischen Theorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

Geyer, Carl-Friedrich. *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*. Munich: Karl Alber, 1982.

Gruber, David Francis. *The Question of Enlightenment: Horkheimer, Adorno, Foucault*. Vanderbilt University, 1989. Dissertation.

Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1981.

Habermas, Jürgen: "Nachwort", en: Max Horkheimer und Theodor W Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: S. Fischer, 1986.

Habermas, Jürgen. "Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes", in: A. Schmidt und N. Altwikker (Hg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt/M.: Fischer Verlag, 1986. También en: ders., *Texte und Kontexte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

Hartmann, Frank. *Max Horkheimer materialistischer Skeptizismus: Frühe Motive der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main/ New York: Campus Verlag, 1990.

Heinlein, Bruno. "Massenkultur" en der Kritischen Theorie. Erlangen: Palm & Enke, 1985.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Heidegger, Martin. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de Filosofía: La Escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996.

Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de Filosofía (II): Filosofía social*. Madrid: Tecnos, 1997.

Hesse, Heidrun. *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*. Frankfurt/M.: Fischer Verlag, 1984.

Hoefnagels, Harry. *Frankfurter Soziologie. Einführung in das soziologische Denken der Frankfurter Schule*. Essen: Verlag der Schäffer-Poeschl'schen Buchhandlung, 1972.

Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke und Briefe*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1994. Tres vols.

Homero. *Odisea*. Madrid: Gredos, 1982. Edición de Manuel Fernández Galiano y Jose Manuel Pabón.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band I: "Aus der Pubertät Novellen und Tagebuchblätter" 1914-1918*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 5: "Dialektik der Aufklärung und Schriften" und Schriften 1940-1950*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 6: "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" und "Notizen 1949-1969"*. Frankfurt am Main: Fischer, 1991.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt am Main: Fischer, 1985.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1943-1973*. Frankfurt am Main: Fischer, 1985.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 9: Nachgelassene Schriften 1914-1931*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 10: Nachgelassene Schriften 1914- 1931*. Frankfurt am Main: Fischer, 1990.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 11: Nachgelassene Schriften 1914-1931*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949*. Frankfurt am Main: Fischer, 1985.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972*. Frankfurt am Main: Fischer, 1989.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 15: Briefwechsel 1931-1936*. Frankfurt am Main: Fischer, 1995.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 16: Briefwechsel 1937-1940*. Frankfurt am Main: Fischer, 1995.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 17: Briefwechsel 1941-1948*. Frankfurt am Main: Fischer, 1996.

Universitat d'Alacant

Universidad de Alicante

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 18: Briefwechsel 1949-1973*. Frankfurt am Main: Fischer, 1996.

Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften Band 19: Nachträge, Verzeichnisse und Register*. Frankfurt am Main, 1996.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.

Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990.

Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche Vol. 4. Los años de hundimiento (1889-1900)*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1974.

Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1990.

Universitat d'Alacant

Universidad de Alicante

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1990.

Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Tecnos, 1989.

Kierkegaard, Soren. *Temor y Temblor*. Madrid: Tecnos, 1987.

Kraus, Karl. *Escritos*. Madrid: Visor, 1990.

Kausch, Michael. *Kulturindustrie und Populärkultur. Kritische Theorie der Massenmedien*. Prefacio de von Leo Löwenthal. Frankfurt/M.: Fischer Verlag, 1988.

Kremer, Klaus. *Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie. Aufsätze über Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Habermas*. Giessen: Andreas Achenbach, 1970.

Küsters, Gerd-Walter. *Der Kritikbegriff der kritischen Theorie Max Horkheimers. Historisch-systematische Untersuchung zur Theoriegeschichte*. Frankfurt/M./Nueva York: Campus, 1980.

La Santa Biblia. Madrid: San Pablo, 1988.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Lenin, V. I. *Materialismo y empiriocriticismo*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1974.

Ludwig, Martin. *Die Vereinzelung des Individuums und Perspektiven ihrer pädagogischen Überwindung aus der Sicht der Kritischen Theorie*. Bern/Frankfurt/M./Nueva York/Paris: Peter Lang, 1991.

Lukács, Georg. *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo, 1967.

Mann, Thomas. *La montaña mágica*. Barcelona: Plaza & Janes Editores, 1996.

Marcus, Judith und Zoltán Tar (Hg.), *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. New Brunswick, NJ/London: Transaction Books, 1984.

Mardones, José María. *Aproximación al concepto de ciencia sociológica en Max Horkheimer*, en: Pensamiento, (1978).

Mardones, José María: *Dialéctica y sociedad irracional. La teoría crítica de la sociedad de M. Horkheimer*. Bilbao: Universidad de Deusto/Mensajero, 1979.

Marques de Sade. *Juliette*. Tres Tomos. Madrid: Fundamentos, 1998.

Marx, Karl. *Das Kapital*. Berlin: Dietz Verlag, 1988.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Barcelona: L'Eliana Editorial, 1988.

Mate, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1991.

Moetter, Gerd van de (Hg.). *Max Horkheimer: Horkheimer und Italien. Dokumente, Texte, Interviews*. Frankfurt/M./Berna/ Nueva York/Paris: Peter Lang, 1990.

Mongin, Olivier. "Éclipse du politique", en: *Esprit*, H. 5 (1978).

Moritz, Peter. *Kontinuität und Identität*. Hannover, 1991. Dissertation

Muehleisen, H.-O. *Individuum und Befreiung. Politische Pädagogik im Spätwerk M. Horkheimers*. Freiburg i. Br.: 1978. Habilitationsschrift.

Muñoz, Jacobo. "La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía", en: *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona: Materials, 1978.

Muñoz, Jacobo. *Prólogo*, en: *M. Horkheimer, Hora foscant. Anotacions preses a Alemanya*. Barcelona: Edicions 62, 1984.

Nagai, Takeharu. *Natur und Geschichte. Die Sozialphilosophie Max Horkheimers*. Frankfurt/M., 1982. Dissertation in Philosophie.

Neuhaus, Gerd. *Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*. Düsseldorf: Patmos, 1982.

Nörterheuser, Hans-Walter. *Max Horkheimer: Sehnsucht nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Kritische Gesellschaftstheorie und Religionskritik in der Philosophie Max Horkheimers. - Ein Beitrag zur Diskussion über die soziale und humanisierende Funktion von Religion*. Freiburg i. Br., 1977. Dissertation in Theologie.

Universitat d'Alacant

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1977.

Pasqualotto, Giangiorgio. *Teoria come utopia. Studi sulla scuola di Francoforte. (Marcuse, Adorno, Horkheimer)*. Verona: Bertani, 1974.

Ponsetto, Antonio. *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*. Bolonia: Il Mulino, 1981.

Popper, Karl. *Lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1985.

Popper, Karl. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidos, 1994.

Post, Werner. *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*. München: Kösel-Verlag, 1971.

Raulet, Gérard. "Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus", en: A. Schmidt und N. Altwicker (Hg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt/M.: Fischer Verlag, 1986.

Raulet, Gérard. "L'evolution de Max Horkheimer vers le pessimisme?", en: *Archives de Philosophie*, (1986).

Reed, John. *Diez días que estremecieron el mundo*. Madrid: Akal Editorn 1975.

Reijen, Willem van. *Philosophie als Kritik. Einführung in die kritische Theorie*. Königstein/Ts.: Anton Hain, 1984.

Reijen, Willem van. *Horkheimer zur Einführung*. Hamburgo: Junios Verlag, 1992.

Reijen, Willem van und Gunzelin Schmid Noerr (Hg.). *Vierzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung" 1947-1987*. Frankfurt/M.: Fischer Verlag, 1987.

Rodríguez Ibáñez, J. E. *Teoría crítica y sociología*. Madrid: Siglo XXI, 1978.

Rodríguez, José Miguel. "Razón y totalidad en Horkheimer y Adorno", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (San José), 1982.

Rogler, Erwin. "Horkheimers materialistische "Dechiffrierung" der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik", en: A. Schmidt und N. Altwicker (Hg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt/m.: Fischer Verlag, 1986.

Russel, Bertrand. *Autobiografía 1914-1944*. Barcelona: Edhasa, 1990. Vol. II.

Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Sahmel, Karl-Heinz. *Die Kritische Theorie. Bruchstücke*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988.

Sánchez, Juan José. *Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers*. Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger Verlag, 1980.

Schmid Noerr, Gunzelin und Willem van Reijen (Hg.). *Grand Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der kritischen Theorie*. Hamburgo: Junius Verlag, 1988.

Schmid Noerr, Gunzelin. *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

Schmidt, Alfred. *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers.* Munich: Hanser, 1974.

Schmidt, Alfred. "Frühe Dokumente der kritischen Theorie", en: *Max Horkheimer, Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter.* Munich: Kösler, 1974.

Schmidt, Alfred. *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie.* Munich: Carl Hanser, 1976.

Schmidt, Alfred. "Die geistige Physiognomie Max Horkheimers" en: *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem.* Munich: C. Hanser, 1977.

Schmidt, Alfred. "Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers", en: A. Schmidt und N. Altwicker (Hg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung.* Frankfurt/M.: Fischer Verlag, 1986.

Universitat d'Alacant

Universidad de Alicante

Scholz, G. *Freizeit und Gesellschaft (Zur Kritik der Freizeitkonzeptionen von Max Horkheimer, Theodor W Adorno und Herbert Marcuse)*. Colonia, 1981. Dissertation Deutsche Sporthochschule.

Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Colonia: Könemann, 1997.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paraliponema*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994. Dos vols.

Schopenhauer, Arthur. *Algunos opúsculos*. Madrid: Editorial Reus, 1921.

Schreiber, Hans-Peter. *Verlust des Absoluten. Historische und systematische Aspekte der Kritik der instrumentellen Vernunft*. Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de Basilea. 1984. Dissertation Philosophie.

Siebert, Rudolf. "Horkheimer's Sociology of Religion", en: *Telos*, H. 30 (1976).

Siebert, Rudolf. *Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent*. Washington D.C.: University Press of America, 1979.

Universitat d'Alacant

Universidad de Alicante

Siebert, Rudolf. *From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis*. Washington: University Press of America, 1979.

Siebert, Rudolf. *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School: From Universal Pragmatic to Political Theology*. Nueva York: Mouton, 1985.

Skuhra, Anselm. *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1974.

Slater, Phil. *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

Söllner, Alfons. *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.

Spinoza, B. *Ética*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Staudinger, Hugo und Max Horkheimer. *Humanität und Religion. Briefwechsel und Gespräch*. Würzburg: Johann Wilhelm Naumann, 1974.

Tar, Zoltán. *The Frankfurt School: The Critical Theory of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*. Nueva York: J. Wiley & Sons, 1977.

Therborn, Goran. *La Escuela de Frankfurt*. Barcelona: Anagrama, 1972.

Traubel, Michael. in *Die Religion der Kritischen Theorie bei Max Horkheimer und Th. W. Adorno*. Freiburg i.Br., 1978. Dissertation in Theologie.

Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Libro II. Madrid: Gredos, 1990. Edición de Julio Calonge Ruiz y Juan José Torres Esbarranch.

Vincent, Jean-Marie. *La théorie critique de l'École de Francfort*. Paris: Editions Galilée, 1976.

Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor, 1993.

Welly, Birgit. *Emanzipation in Kritischer Theorie, Erziehungswissenschaft und Politikdidaktik. Studien zur Transformation einer sozialphilosophischen Basiskategorie*. Hamburgo: R. Krämer, 1991.

Wiggershaus, Rolf. *Die Frankfurter Schule. Geschichte - Theoretische Entwicklung - Politische Bedeutung*. Munich/Viena: Carl Hanser, 1986.

Windisch-Spoerk, Nikolaus. *Aussagen der Philosophie zur politischen Praxis im Werk von Max Horkheimer*. Salzburgo, 1978. Dissertation in Philosophie.

Wirth Peter. *Die Krisis der menschlichen Natur als Problem der Vernunft*. Zürich, 1991. Dissertation.

Witschel, Günter. *Die Erziehungslehre der Kritischen Theorie. Darstellung und Kritik*. Bonn: Bouvier Verlag, 1974.

Witschel, Günter. *Die Wertvorstellungen der Kritischen Theorie*. Bonn: Bouvier Verlag, 1975.

Würger, Wolfgang W. *Kritische Theorie und Weltveränderung. Der Praxisbegriff in der Philosophie Max Horkheimers*. Giessen: Focus -Verlag, 1987.

Zima, Pierre Y. "Max Horkheimer: La métamorphose du sujet", en: ders., *L'école de Francfort. Dialectique de la particularité*. Paris: Editions Universitaires, 1974.