

## MAX HORKHEIMER Y LA FILOSOFÍA

Ignacio Mazzola<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires, Argentina

**Resumen.-** En este trabajo intentamos presentar los lineamientos filosóficos básicos que guiaron la producción teórico-filosófica de Marx Horkheimer entre 1930 y 1946. Esta presentación se hace en discusión con la interpretación que hace de Horkheimer, en comparación con Adorno y Marcuse, un anti-filósofo. Se intenta así mostrar el carácter eminentemente filosófico de su obra y la particular relación que estableció entre la filosofía y la teoría crítica. Por otro lado, se intenta presentar con claridad los compromisos vertebradores de su obra, mostrando a su través la profunda coherencia y continuidad de su pensamiento, en discusión con aquellos exégetas que ven un radical quiebre entre sus obras de los años '30 y las de los años '40. Es intención de este trabajo, por último, servir de introducción a –y guía de lectura de– la amplia producción de Horkheimer.

**Palabras Clave.-** *Horkheimer, Filosofía, Teoría Crítica*

**Abstract.-** In this paper we aim at presenting the basic philosophical lines of argumentation guiding the theoretical-philosophical work of Max Horkheimer in between 1930 and 1946. Our presentation is carried out in discussion with the interpreters that see Horkheimer, in comparison with Adorno and Marcuse, as an anti-philosopher. We try to show the eminently philosophical character of his work and the particular relationship he established between philosophy and critical theory. On the other hand, this paper also aims at clearly presenting the main commitments of Horkheimer's work, showing thus the deep coherence and continuity of his thought, in discussion with the exegetes that see a radical break between what he wrote in the thirties and what he wrote in the forties. It is also, at last, the intention of this work, to serve as an introduction to –and a reading guide of– Horkheimer's wide written production.

**Key Words.-** *Horkheimer, Philosophy, Critical Theory*

“La cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Asimismo, la *diversidad* es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es.”

Hegel, *Fenomenología del espíritu*

---

<sup>1</sup> Ignacio Mazzola es Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, becario doctoral del CONICET y docente de Filosofía y Teoría Sociológica en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
E-mail: [i\\_mazzola@yahoo.es](mailto:i_mazzola@yahoo.es)

## I. Introducción

En el famoso artículo de Max Horkheimer del año 1937, “Teoría tradicional y teoría crítica”, la filosofía apenas si encuentra un lugar y una voz. Sólo en filigrana la vemos aparecer aquí y allá; casi siempre conceptualizada de manera negativa o caracterizada de modo despectivo. “La filosofía” es, en ese artículo, la filosofía subyacente a la teoría que Horkheimer denomina “tradicional”, una filosofía utilitarista, positivista, reduccionista, conservadora. Sin embargo, en un “Apéndice” escrito a ese trabajo Horkheimer afirma que “la teoría crítica preserva el legado no ya del idealismo alemán, sino de la filosofía en general” y que “a diferencia del funcionamiento de las ciencias especializadas, la teoría crítica de la sociedad ha seguido siendo filosofía incluso como crítica de la economía” (Horkheimer, 2000: 81-82). Estas declaraciones, relativas a un texto en el cual la filosofía apenas si era mencionada de manera positiva, hacen patente una tensión particularmente delicada que atraviesa la obra entera de éste autor. Y se trata de una tensión que el propio Horkheimer no intentó eliminar, sino que, por el contrario, se sirvió de ella, dejando en cierta medida oscuro el concepto de filosofía en base al cual sus propios trabajos pueden ser caracterizados como “filosóficos”.

Por otro lado, la intransigente crítica a la que Horkheimer sometió numerosas posiciones filosóficas, clásicas y contemporáneas, así como la adopción de la expresión *teoría crítica* para caracterizar su punto de vista global ha dado lugar a interpretaciones de su obra que, cortando el complejo nudo de su relación con la filosofía, simplifican la perspectiva trabajosamente elaborada por el autor de *Crítica de la razón instrumental* hasta el punto de caracterizarlo como un “antifilósofo”. En efecto, Hauke Brunkhorst afirma que comparado con Adorno y Marcuse “Horkheimer fue un antifilósofo en la fase más productiva de su vida” (Brunkhorst, 1993: 70). Este tajante juicio es, llamativamente, también suscrito por Jürgen Habermas (Habermas, 1996: 116), y por otros especialistas en la obra de Horkheimer (véase también: Maestre, 1999: 14).

Personalmente, creo que esa afirmación es errónea, sin más.<sup>2</sup> No sólo hay evidencia bibliográfica abundante en contra de esa opinión, esto es, escritos de Horkheimer en los cuales se reivindica la necesidad y legitimidad de la filosofía como modalidad particular de reflexión crítica, sino que además una opinión como esa supone un concepto muy estrecho de filosofía que no fue nunca el del propio Horkheimer.

Sin embargo, no se trata aquí sólo de discutir el rimbombante punto de vista de Brunkhorst –que termina siendo acotando a ciertos motivos y momentos particulares del pensamiento del autor (y aún así es falso)– sino también de clarificar *en términos generales* la compleja relación de Horkheimer y su versión de la *teoría crítica* con la filosofía, su concepto, método, problemas y función social. Nos proponemos entonces recorrer algunos escritos centrales del más conocido Director del *Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt* a fin de clarificar este problema. Las coordenadas de nuestro trabajo podemos establecerlas entonces a partir de una serie de preguntas:

<sup>2</sup> Un autor importante que afirma taxativamente el carácter y el impulso filosófico de *toda* la obra de Horkheimer es Jacobo Muñoz. Véase: Muñoz, 2000: 9-23.

¿Qué quiere decir que la teoría crítica preserva el legado de la filosofía en general, de qué modo lo hace, por qué y para qué? Antes incluso se podría preguntar: ¿Cuál es el legado de la filosofía que vale la pena preservar? Luego, ¿Qué error de interpretación pretende evitar Horkheimer al aclarar que la teoría crítica “ha seguido siendo filosofía”? ¿De qué modo se debe practicar la filosofía para permanecer fiel a un concepto válido de la misma? ¿Cuál es la relación y la diferencia entre la teoría crítica y la filosofía? ¿Cuál es, en definitiva, la función social de la filosofía?

Para responder a estas preguntas y caracterizar la relación de Horkheimer con la filosofía, tanto con la que reivindica para sí como con la que rechaza, es importante no incurrir en anacronismos: hoy en día Horkheimer es conocido fundamentalmente como uno de los fundadores y máximos exponentes de la *teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt. Ambos rótulos, “teoría crítica” y “Escuela de Frankfurt” son sumamente problemáticos. Ni la “teoría crítica” es una doctrina coherente y acabada ni la “Escuela de Frankfurt” existe o existió como un grupo homogéneo de pensadores igualmente adscriptos a un cuerpo doctrinal. En sentido estricto, la expresión *teoría crítica* no aparece (al menos no con carácter central y programático) sino hasta 1937; con anterioridad a esa fecha el programa de investigaciones que la debatida expresión vendría a caracterizar caía bajo el amplio rótulo de *filosofía social*.<sup>3</sup> “Filosofía social” no era sin embargo –en el contexto de la época– una expresión que dejara en la más grande indeterminación su contenido y orientación. Por el contrario, si tenemos en cuenta la presencia por entonces todavía muy fuerte del marxismo, y en especial entre los filósofos progresistas del marxismo-hegeliano de autores como Lukács, Korsch y Bloch, por un lado, y el formalismo que caracterizaba a la filosofía académica, todavía atrapada en las redes del neo-kantismo o bien en el rigorismo de la fenomenología husserliana, por otro, podremos interpretar correctamente el fuerte carácter indicativo que tiene una expresión así, constituyendo toda una toma de posición frente a la incipiente hermenéutica filosófico-existencial de Heidegger, las filosofías de la vida de corte irracionalistas o el positivismo logicista. Ya aquí, sin embargo, nos estamos adelantando a nuestro objeto de análisis. Convendrá tener en cuenta el contexto filosófico epocal<sup>4</sup> y la juventud de nuestro autor que resulta, en relación con nuestra pregunta, sumamente reveladora.

Se puede encontrar buena cantidad de información sobre la juventud de Horkheimer y sus primeros pasos en la filosofía en el trabajo de McCole, Benhabib y Bonß titulado “Max Horkheimer: between philosophy and social science” (McCole, Benhabib y Bonß, 1993b: 1-22), y en el texto de Alfred Schmidt: “Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy” (Schmidt, 1993: 25-47). En este último el autor de *Historia y estructura* y co-editor de los *Gesammelte Schriften* de Horkheimer divide la biografía intelectual de éste en 6 etapas, de las cuales aquí nos interesarán las tres primeras, la última de las cuales concluye en 1930, año de la publicación del importante estudio “Los

<sup>3</sup> De hecho, y de acuerdo con la orientación que comenzaba a tomar su pensamiento, desde 1930 Horkheimer sería titular de la cátedra de “Filosofía Social” de la Universidad de Frankfurt, cátedra especialmente creada para él. (McCole, Benhabib and Bonß, 1993: 5)

<sup>4</sup> Obtenemos a este respecto algunas útiles indicaciones de: Schnädelbach, 1991 y Bubner, 1991.

comienzos de la filosofía burguesa de la historia” (Horkheimer, 1998b: 13-118).

## II. Aproximación biográfica

Max Horkheimer nace en 1895 siendo el único hijo de un matrimonio judío. Su padre, Moritz Horkheimer, era un próspero empresario de la industria textil que aspiraba a que su hijo continuase al frente del negocio familiar. A los 15 años de edad<sup>5</sup> el joven Max es retirado del colegio secundario, un año antes de terminarlo, para iniciar un período de aprendizaje en la fábrica de su padre. La experiencia que entonces haría lo marcaría por el resto de su vida.

Rápidamente Horkheimer se siente atormentado por la idea de que las comodidades de que goza y las posibilidades vitales que se le abrían eran compradas al precio del sufrimiento y el esfuerzo ultrajante de otros. Esto lo expresará, según nos informa Schmidt, vehemente y dolorosamente en los muchos diarios y novelas que escribe entre 1914 y 1918 (hoy publicados en el Tomo I de los *Gesammelte Schriften*, titulado *Aus der Pubertät –Desde la pubertad*). Ejemplo de estas desgarradoras vivencias de un joven burgués sensible al sufrimiento de otros es la amarga carta que envía por entonces, en su adolescencia, a su primo Hans:

“¿Quién se queja por el sufrimiento? ¿Tú y yo? Nosotros somos caníbales quejándonos porque la carne de aquellos que masacramos nos produce dolor de estómago... Tú duermes en camas y te vistes con ropa producidas por gente que se muere de hambre, gente a la que forzamos y dirigimos con el tiránico látigo de nuestro dinero, y no tienes idea cuántas mujeres han desfallecido al pie de la máquina que produce el material para tu sobretodo... Es absolutamente ridículo, como si un carnicero en el matadero se pusiera triste porque su delantal blanco se mancha de sangre”. (Carta inédita, Horkheimer Archive, Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt; citada sin fecha en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993b, nota al final # 11.)

La contundencia de estas palabras es sorprendente. El incipiente análisis social aquí implícitamente contenido, expresado con crudeza y extrema acidez, permite al lector familiarizado con su obra de madurez identificar en estas palabras al fino pensador crítico-social que luego sería. Por otro lado, la dureza de este pasaje apunta ya en la dirección de su fuerte compromiso político cargado de esperanzas revolucionarias. Si tenemos en cuenta además que, por esta misma época, junto a su amigo de juventud Friedrich Pollock, Horkheimer se inicia en la lectura de filósofos como Schopenhauer, Kant y Spinoza y de escritores naturalistas y crítico-sociales como Zola, Ibsen, Tolstoy y Karl Kraus, no nos será difícil aceptar la idea de que, con aproximadamente veinte años, “Horkheimer comenzó a traducir su agudo sentido de la injusticia en términos políticos” (McCole, Benhabib y Bonß, 1993b: 4).

---

<sup>5</sup> Algunos de los datos y fechas que damos aquí no coinciden con la “Cronología” que se encuentra en: Horkheimer, 1986, p. vii-ix. No hemos podido consultar una tercera fuente al respecto. Nos inclinamos a confiar en los datos provistos en McCole, Benhabib y Bonß, 1993a.

Aún cuando se opusiera a la guerra desde el inicio, nuestro autor se alistó en el Ejército Alemán en 1916, siendo inmediatamente dado de baja por razones médicas. Desde un sanatorio en Munich fue testigo del hundimiento del Imperio Alemán y de la Revolución Rusa. Como es bien sabido, la Revolución de Octubre generó un clima de gran efervescencia política y social que se extendió rápidamente por toda Europa; el movimiento de los «soviets» fue fuente de inspiración para los más o menos organizados movimientos obreros de los demás países de Europa Occidental y para los intelectuales de izquierda que finalmente veían coincidir los principios del socialismo con los de la democracia. Estos acontecimientos y procesos, en el medio de la rápida sucesión de revoluciones europeas a partir de enero de 1918, incluidas la efímera pero impactante revolución en la propia Alemania y la posterior revolución húngara en 1919<sup>6</sup>, convencieron al joven Horkheimer de que existían fuerzas sociales y políticas operantes que prometían erradicar la explotación más eficazmente que el *pathos* de las apelaciones morales. Horkheimer era testigo directo de grandes conflictos sociales producto de la injusticia que caracterizaba los principios del orden social industrial burgués. Veía cómo los diferentes grupos en pugna se organizaban, articulaban sus demandas y se enfrentaban en los ámbitos político, cultural y económico. Así, descubría la fuerza de la dinámica social en un momento clave dado que su “descubrimiento de la sociedad se produjo conjuntamente con su descubrimiento del marxismo, que desde el principio le pareció la mejor guía para explicar las conmociones sociales y políticas de las que era testigo” (McCole, Benhabib y Bonß, 1993b: 4).

Con la caída en 1919 de la república soviética húngara y con el viaje de Horkheimer a Frankfurt en ese mismo año se cierra –en la periodización de Alfred Schmidt– la *primera fase* de su biografía intelectual. Esta etapa se caracteriza, en resumen, según Schmidt (Schmidt, 1993: 25-26), por la protesta moral contra la injusticia social, por el utópico deseo de un mundo mejor y por el pesimismo metafísico, esto es, la creencia en la futilidad y falta de sentido del esfuerzo humano, el esfuerzo de una humanidad atrapada ineluctablemente en un medio hostil respecto del cual permanecerá siempre ajena: la naturaleza. Como Horkheimer mismo aclarará muchos años después, estos son motivos que tomó tempranamente de la obra de Schopenhauer: “Desde siempre estuve familiarizado con el pesimismo metafísico (...) Entré en contacto con la filosofía a través de la obra de Schopenhauer, y mi relación con la teoría de Hegel y Marx, mi voluntad de comprensión y cambio de la realidad, no han apagado, a pesar de la contradicción política, mi experiencia de aquella filosofía” (Horkheimer, 1998a: 12-13 –mis cursivas).

La atmósfera cultural y política que reinaba en la ciudad de Frankfurt en las primeras décadas del siglo XX resultaba sumamente atractiva y estimulante para una persona que, como Horkheimer, se esforzaba por comprender las causas de los más graves problemas de orden social, económico y político (Jay, 2003; y McCole, Benhabib y Bonß, 1993b). El inicio de sus estudios de psicología y filosofía en esta ciudad supone el comienzo de una *segunda etapa* en su trayectoria intelectual. Luego de unos años dejará los estudios de

<sup>6</sup> Sobre todo este período: Hobsbawm, 2001, Capítulo 2: “La Revolución Mundial”, p. 62-91.

psicología para dedicarse por completo a la filosofía. Allí, bajo la dirección de Hans Cornelius, se familiarizará con el neokantismo y el positivismo epistemológico. En 1920-1921 pasa un año en Friburgo, estudia con Husserl y conoce a Heidegger, a quien admirará por su *anti-academicismo* (McCole, Benhabib y Bonß, 1993b: 4). De vuelta en Frankfurt, estudiará profundamente a Kant, a quien dedica su tesis de doctorado y el escrito de su *Habilitation*. El antidogmatismo será una posición que adoptará en este período y que, como veremos, nunca abandonará.

A pesar de haber avanzado rápidamente en su carrera académica, se sentirá profundamente insatisfecho con este medio. La filosofía universitaria ortodoxa se ocupaba de problemas que no le concernían, y lo hacía de un modo acartonado que Horkheimer iba pronto a despreciar. Buscando dar lugar a sus intereses más profundos en 1921 escribe a su futura esposa de la siguiente manera: “Lo que debe ser perseguido no son ‘las leyes formales del conocimiento’ que, en definitiva, son muy poco importantes, sino afirmaciones sustantivas acerca de nuestras vidas y su sentido” (Carta inédita, Horkheimer Archive, Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt; citada sin fecha en: Schmidt, 1993: 27). Sin embargo, más allá de este descontento, en 1925 obtendrá su *Habilitation* con una tesis titulada “La *Crítica del Juicio* de Kant como vínculo entre la filosofía teórica y la filosofía práctica”, y con este acontecimiento Schmidt cierra la segunda fase de su biografía intelectual.

En 1926 Horkheimer comienza a desempeñarse como *Privatdozent*. Durante los siguientes cuatro años el co-autor de *Dialéctica del Iluminismo* dará frecuentes y regulares cursos de historia de la filosofía, adquiriendo en esta etapa de su desarrollo intelectual los profundos conocimientos que uno ve desplegados en sus muchos ensayos histórico-críticos. Disponible para quienes se acercaran a la historia de la filosofía se encontraba entonces el modelo de las “concepciones del mundo” propuesto por Dilthey en la estela de Hegel y su historia del autodespliegue espíritu. Sin embargo, Horkheimer “comenzó a moverse más allá de los paradigmas formales e idealistas leyendo la historia de la filosofía en términos de un modelo marxista de materialismo dialéctico adoptado de *La Ideología Alemana*” (McCole, Benhabib y Bonß, 1993b: 5).

Esa manera de leer y entender la filosofía y su historia como estrechamente vinculadas a sus condiciones sociales de realización, a los conflictos económicos y políticos de las respectivas épocas y en el marco de movimientos culturales de largo alcance sería en adelante una constante del pensamiento de nuestro autor. Una temprana materialización de esta aproximación crítica a la filosofía y su historia es el escrito *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*, al que haremos referencia más adelante.

Horkheimer y su generación comenzaban además a rechazar el formalismo de la filosofía académica y reclamaban para su disciplina un más claro y fuerte compromiso político. Schopenhauer era precisamente un fuerte impulso en esta dirección, que fue potenciado en su encuentro con el marxismo. Así, según Schmidt, “durante estos años como *Privatdozent* (1926-1930), Horkheimer logró romper con los encasillamientos académicos y desarrollar la concepción de la filosofía a la que permanecería comprometido. Esta *tercera fase* está caracterizada por su resuelta transición

al marxismo, la fuerza explosiva del cual había advertido ya durante los acontecimientos revolucionarios de la posguerra” (Schmidt, 1993: 27 –mis cursivas).

Para profundizar en esta etapa del pensamiento de Horkheimer deberíamos analizar los aforismos y fragmentos que, redactados en el período que va de 1925 a 1930, se publicarían en Suiza en 1934 con seudónimo y bajo el título *Dämmerung (Crepúsculo)*. En opinión de Alfred Schmidt *las notas recogidas en este libro conducen directamente a las categorías de la teoría crítica*, razón por la cual realiza un extenso análisis de ellas (Schmidt, 1993: 27-34) Y efectivamente en el análisis de las mismas que hace este autor uno ve claramente anticiparse ideas y motivos centrales de los escritos de la década del '30. Recogeremos aquí sólo algunas muy importantes referencias de Schmidt a esas notas para pasar luego al análisis de los escritos del propio Horkheimer.

Es importante destacar que ya desde esta temprana fase de su obra Horkheimer se debate en dos frentes a la vez: contra la metafísica dogmática, que ilusoriamente concedía sentidos absolutos a la vida, el espíritu, el hombre, la historia o el ser; y contra el positivismo anti-conceptual, que abstractamente niega cualquier posible sentido más allá de la mera facticidad. Los clásicos dualismos de la filosofía y las opiniones radicalizadas y reduccionistas eran ya rechazadas por Horkheimer en nombre de una aproximación dialéctica a los problemas correspondientes. A este período corresponde también, por ese motivo, la opinión según la cual “así como el pensamiento no puede ser restringido a la utilidad inmediata, del mismo modo no puede haber un puro deseo de conocimiento, ajeno a la realidad material” (Schmidt, 1993: 27). Además, en la estela de Schopenhauer y Marx, también desde su juventud Horkheimer afirmará la contingencia e historicidad de *cualquier* representación intelectual, que no será nunca más que un producto del entendimiento, la fantasía, la imaginación o el deseo de los hombres realmente vivientes (así por ejemplo las ideas de una verdad o bien *absoluto*). Para él las “ideas”, platónicas o kantianas, que pretendidamente prueban la existencia de lo incondicionado no son sino ideas humanas, que los hombres se forman “debido tanto al miedo y la desconfianza como a la esperanza”, de modo tal que “cuando sea que nuestras afirmaciones sobrepasen lo contingente y temporalmente limitado *están igualmente justificadas e injustificadas*” (Ibíd.: 28). En cualquier caso, no habrá para evaluarlas más que criterios propios de los mismos hombres que realizan esas afirmaciones. En este sentido, cuando Horkheimer afirma que la metafísica “es imposible” –afirmación que resulta a primera vista extraña– lo que pretende decir es que es imposible hacer afirmaciones positivas con pretensión cognitiva respecto de lo absoluto, como si quien las realizara tuviera un acceso en algún sentido privilegiado a esa instancia incondicionada y última.

En todo caso, el hombre es un ser contingente, histórico, finito, ajeno y enfrentado a la naturaleza, y su conocimiento, cualquiera sea, lleva a su vez estas mismas marcas. De allí que “sólo en la medida en que los seres humanos (...) logran hacer prevalecer la razón concreta en el mundo histórico se convierte este mundo en algo más que «el juego de la ciega naturaleza»” (Ibíd.). Mientras este no sea el caso, los hombres están condenados al

sufrimiento y el sinsentido. Pues bien, si hemos de creerle a Schmidt (véanse las numerosas citas de Schopenhauer en las págs. 28-37 de su artículo), todos estos son elementos, casi podríamos decir *premisas*, que Horkheimer toma del autor de *El mundo como voluntad y representación* al tiempo que incorporaba ideas convergentes provenientes de Marx<sup>7</sup>, expresadas en *La ideología alemana* y en otros tempranos escritos del autor de *El capital* que iban apareciendo en aquella época.

Estas ideas, que se encuentran frecuentemente en los escritos de Horkheimer desde la década del '30, son ya patrimonio suyo en la segunda mitad de la década del '20. Esos años son los que corresponden, en la periodización de Schmidt, a la tercera fase de su biografía intelectual. En este período de formación estrictamente filosófica se encuentran las raíces de los desarrollos posteriores de nuestro autor, incluidas –me atrevería a decir– algunas de las ideas que en la redacción de *Dialéctica del Iluminismo* le corresponden. Con esto pretendo afirmar una continuidad y coherencia de su pensamiento mucho mayor que la que suele ser reconocida.<sup>8</sup> A fin de ir mostrando esta continuidad podemos pasar del plano biográfico a los propios textos de Horkheimer, iniciando nuestro recorrido de los mismos con el temprano *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*, de 1930.

<sup>7</sup> El encuentro de motivos schopenhauerianos y marxistas en la obra de Horkheimer, que sirve a este para criticar los sistemas idealistas que reducen al individuo y su sufrimiento a meros “momentos” en la progresión infinita de un espíritu absoluto, ocupa un lugar análogo al encuentro de Kierkegaard y Marx en la obra de Sartre, especialmente en la *Crítica de la razón dialéctica*. Además, en este último libro, como sucede con Schopenhauer en Horkheimer, Kierkegaard constituye un contrapunto crítico y escéptico respecto de Marx. Así, tanto para Horkheimer como para Sartre allí donde Marx resulta demasiado hegeliano, demasiado idealista o demasiado positivista, Schopenhauer y Kierkegaard proveen puntos de vistas alternativos. También Löwith y Marcuse consideran a Kierkegaard y Marx como autores complementarios en la crítica de Hegel.

<sup>8</sup> Existe un texto sobre Horkheimer (Hernández-Pacheco, 1996) que es, en mi opinión, muy bueno y esclarecedor en muchos puntos de su desarrollo. Sin embargo, creo que logra ser iluminador de una obra difícil al precio de una tesis central errónea. Hernández-Pacheco piensa que existe un quiebre radical en la obra de Horkheimer que compara con los quiebres de Wittgenstein y Heidegger. Sin embargo me parece que esta comparación es una exageración. La tesis central alrededor de la cual Hernández-Pacheco articula su exposición indica que *en un primer momento* Horkheimer habría concedido una primacía absoluta a la praxis sobre la teoría, quitándole a esta última cualquier relevancia en la determinación de la primera, para luego, en *una segunda etapa*, que se iniciaría con *Dialéctica de la ilustración*, revertir completamente esta relación, reivindicando la instancia de una teoría pura y de un valor incondicionado de carácter utópico frente a los cuales la práctica histórico-social carece de importancia. Esta tesis me parece una equivocación *producto de la estilización extrema* de una interpretación interesante. En mi opinión *Crítica de la razón instrumental* vuelve en gran medida sobre los pasos dados en *Dialéctica de la Ilustración*, presuponiendo una importante continuidad con los temas de la década del '30. Esto sería suficiente para señalar la inadecuación de la idea de Hernández-Pacheco. Sin embargo, más allá de que la tesis de la radical inversión de la relación entre teoría y praxis es en sí misma errónea, es una tesis que hace patente de forma especialmente clara una contradicción dialéctica muy difícil, hondamente arraigada en el pensamiento de Horkheimer (y en el marxismo occidental en general).



### III. Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia (1930)

Al leer este texto (Horkheimer, 1998b –las citas se siguen de un paréntesis con el número de la página correspondiente a la edición citada) será conveniente recordar lo que señaláramos más arriba: Horkheimer se había abocado por entonces al estudio de la historia de la filosofía, y lo había hecho adoptando el modelo marxista crítico puesto en práctica en *La ideología alemana*. Así, principalmente las doctrinas de Maquiavelo, Hobbes, Moro, Campanella y Vico, pero también las de Descartes, los ilustrados franceses, Kant y Hegel, son examinadas aquí en sus aciertos y errores teniendo siempre a la vista el contexto en el que se produjeron esas obras, contextos marcados por el nacimiento, conformación y consolidación de la moderna sociedad burguesa, el Estado-nación y las ciencias naturales.

No nos interesa aquí tanto el contenido de la interpretación y valoración por parte de Horkheimer de las obras respectivas de los autores mencionados. Antes bien, queremos extraer los principios, implícitos y explícitos, de esa lectura filosófica de la historia de la filosofía que nos permitan avanzar en una reconstrucción a grandes rasgos de la concepción de la filosofía de este autor. Por lo demás, el libro es un típico ejemplo de historia de la filosofía en clave marxista: las exposiciones de las obras interpretadas son llevadas hasta el punto en que las clásicas críticas al pensamiento burgués entran en juego: así, la falta de conciencia histórica, el dogmatismo que supone la afirmación de leyes sociales universales, la postulación de hechos últimos, la aproximación psicológica o atomista a lo social, la idea de un conocimiento libre de valores y puramente científico, el idealismo o, en todo caso, el materialismo simplista, son todos rasgos atribuidos a estos pensadores que, si bien habrían valorado correctamente la importancia de algunas cuestiones (por ejemplo el lugar que corresponde a las necesidades materiales en el desarrollo social), son fuertemente criticados poniéndoselo en relación con sus situaciones socio-económicas, las funciones históricas de la clase burguesa naciente a la que pertenecen, con la crítica del absolutismo, la aparición del Estado y la crítica de la religión como falsa-conciencia. Asimismo, Horkheimer advierte en el concepto de política de Maquiavelo – como simple manipulación de humores colectivos– o en la idea del individuo puramente natural de Hobbes –esto es, la idea de un individuo que se orienta pura y exclusivamente por la satisfacción de sus necesidades o por el miedo– una *reducción de la idea* del hombre que le parece inaceptable. Horkheimer llama la atención sobre la clara conciencia de estos autores en relación con la necesidad de una organización racional de la sociedad para el desarrollo del individuo, pero los critica por suponer que esa sociedad ha sido ya alcanzada con la sociedad burguesa, o, en el caso de los utopistas, por postular una sociedad perfecta fuera del tiempo como compensación ideal de la miseria material contemporánea.

Ahora bien, Horkheimer sabe perfectamente desde el momento en que se embarca en esta reconstrucción del pensamiento burgués que la aproximación histórica marxista carga con el reproche de conducir al historicismo, esto es, al relativismo. La crítica ideológica marxista conduce a la relativización histórico-social de todos los puntos de vista, conocimientos y construcciones teórico-conceptuales, destacando la inevitable pertenencia de toda representación a un actor particular históricamente situado e interesado.

Los principios del marxismo atentarian así contra su propia pretensión de verdad *y, de hecho, contra toda pretensión de verdad*. Sin embargo Horkheimer se resiste a caer en esta posición dentro de la cual ni la filosofía ni la teoría social pueden redimir sus pretensiones cognitivas. Defiende entonces un concepto de filosofía que pueda aspirar a la verdad, una verdad humana, es decir, histórica, pero al mismo tiempo omni-abarcativa, no limitada positivísticamente a enunciados de base o constataciones empíricas.

En este sentido, Horkheimer se atreve a afirmar –y así fundamenta la legitimidad de su lectura filosófica de la historia del pensamiento filosófico-político– que “la doctrina que afirma el condicionamiento histórico de los contenidos intelectuales no conduce al relativismo histórico”. Del hecho de que un principio esté condicionado, histórica y socialmente, no se desprende sin más que sea ideológico. Por el contrario, “la línea divisoria entre lo que tenemos derecho a llamar ideología y aquello a lo que no es lícito dar ese nombre, la marca, invariablemente, el estado actual de nuestros conocimientos” (80) y de nuestros *medios* cognoscitivos. En este sentido, para Horkheimer, *falibilidad del conocimiento no es relatividad del conocimiento* si la verdad ha de ser una verdad *humana*, y no la verdad absoluta de un Dios infalible, eterno e inmutable. Y por esta misma razón la verdad humana no es ni eterna ni inmutable, aunque sí incondicional, en la práctica (entiéndase bien: en la práctica *histórica* –no se puede historizar algo sin historizarlo todo). La filosofía se engaña entonces cuando cree poder afirmar algo eterno sobre lo eterno, cuando concibe *lo* conocido como *el* conocimiento. Conocemos en la práctica, en la historia, y *lo que* conocemos lo conocemos hoy, en el actuar, es decir, en el medio de *nuestra* apertura al futuro. La historia no impide la verdad si la verdad es a su vez histórica. O, de otro modo: si no podemos estar nunca seguros de la verdad, no podemos tampoco estar absolutamente seguros del error, y por lo tanto la verdad del hoy espera el juicio del mañana, que puede igualmente confirmarla como falsarla.

A esto se agrega, además (en una nota), que para demostrar que una doctrina es “ideológica”, relativa a un particular punto de vista que pretende transfigurar la realidad, no alcanza con señalar su condicionalidad histórica sino que “hace falta una prueba más complicada: la de su función social.” (Nota 50, p. 206) Y este es un punto clave, porque con él se relaciona la evaluación a la vez positiva y negativa de los distintos autores convocados a esta historia de la filosofía burguesa de la historia.<sup>9</sup> Horkheimer puede reconocer el aspecto positivo de las críticas de Maquiavelo y Hobbes al absolutismo, el interés que demuestran por el conjunto de la sociedad y por el objetivo de construir una sociedad racional, pero al mismo tiempo considera que si en la etapa ascendente de la burguesía este pensamiento era crítico y progresista, una vez alcanzado el desarrollo de la sociedad burguesa la

<sup>9</sup> La lectura de este libro nos fuerza, por lo que tiene de absolutamente crítico de las filosofías de la historia, a preguntarnos si es posible que Horkheimer mismo elaborara o presupusiera en algún momento *una* filosofía de la historia. Axel Honneth, por ejemplo (Honneth, 1997), entre otros, entiende que implícita y –a veces– explícitamente se encuentra en Horkheimer una férrea y casi dogmática filosofía de la historia. Sin entrar a discutir aquí este punto, tengo la impresión de que una lectura detenida de las críticas que en este temprano texto nuestro autor realizó de dichas filosofías nos complicaría la atribución de una tal filosofía a él mismo.

permanencia dogmática en el mismo y la negativa a proseguir la crítica social lo convierten en pensamiento conformista y conservador.<sup>10</sup> Estos filósofos creyeron poder afirmar la *verdad eterna* del conocimiento alcanzado por ellos según principios mecanicistas y atomistas, poniéndose así al servicio de una sociedad todavía profundamente injusta, cayendo por lo tanto, aún contra sus principios filosóficos, en la función de ideólogos apologistas. El transcurso de la propia historia, es decir, las realizaciones históricas de las personas, se ocuparon de relativizar sus opiniones y de cancelar la verdad de sus construcciones.

Corolario de su concepto de verdad y de la exigencia de atender a la función histórico-social del pensamiento es entonces la siguiente afirmación: “que la razón no pueda nunca estar segura de su perennidad, que el conocimiento, aunque corresponda a su época, no esté en ningún momento asegurado para todo futuro histórico, es más, que la restricción que supone la dependencia histórica se aplique incluso al conocimiento que la establece, es *una paradoja que no elimina la verdad de esta misma afirmación*; por el contrario, precisamente *el estar siempre inconcluso pertenece a la esencia del conocimiento auténtico*. Este es quizá el significado más profundo de toda filosofía *dialéctica*.” (1998b: 81 –mis cursivas.)

Que el conocimiento puede ser verdadero a la vez que estar históricamente condicionado es uno de los pilares de la filosofía dialéctica de Horkheimer. Volveremos a encontrar en muchos textos posteriores esta esencial apertura al futuro, este *carácter inconcluso*, de todo hecho o acontecimiento *anclado en la acción humana*.

El otro pilar fundamental de su filosofía dialéctica es su orientación por la totalidad y la conciencia de la interdependencia entre todos los momentos de la misma. En este sentido Horkheimer afirma que “el conjunto de la realidad social [de cuyo conocimiento se trata] se identifica con *el proceso vital de la humanidad [en su totalidad]*, dentro del cual ni la naturaleza ni la sociedad ni sus relaciones mutuas permanecen inalterables” (79 –mis cursivas). Totalidad e historia quedan así ensambladas, y el relativismo al menos contenido. La totalidad y la historia se encuentran, abriendo el suelo en el que el hombre actúa y conoce. Totalidad histórica es, entonces, *totalización histórica*, si el conocimiento auténtico de la totalidad histórica ha de permanecer *inconcluso*, como la totalización. La importancia de estas dos *ideas-guía* en el conjunto de la obra de este pensador apenas puede ser subestimada. Como veremos, a todo lo largo de su trayectoria nunca deja caer la necesidad de orientarse

<sup>10</sup> También el pensamiento de los grandes utopistas es evaluado en sus aspectos positivos y negativos. Según Horkheimer, las utopías son “*expresión de las clases sociales desesperadas*” (83); y lo que ellas vehementemente expresan es “la exigencia de justicia frente a la miseria real.” (86-87) El problema que presentan es que hacen abstracción de las condiciones históricas. “La utopía, en efecto, tiene dos caras; es la crítica de o que es y la descripción de lo que debe ser. Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento.” (91) El segundo elemento pierde su importancia desde el momento en que, saltando por encima del tiempo, “a partir de los anhelos que están condicionados por una situación determinada de la sociedad” la utopía “quiere instaurar una sociedad perfecta” (89), la perfección de la cual inmoviliza a los actores, que no pueden concebir la posibilidad de alcanzarla a través de su propia práctica y se ven compelidos a simplemente imaginarla, confiando así injustificadamente en la misma Razón de la que hacen gala los clásicos filósofos burgueses.

por un concepto de verdad enfático e histórico, y por lo tanto humano. (Sobre el concepto de verdad en Horkheimer, también McCarthy, 1993.)

Dos ideas más merecen ser destacadas en relación con este libro en función de nuestro propósito, que es también el de demostrar la continuidad y la fidelidad de Horkheimer a *una cierta concepción de la filosofía y su función social*. Por un lado, aparece ya aquí un tema que será sumamente importante en una etapa posterior del pensamiento de nuestro autor: el tema del mito. Desde muy temprano Horkheimer se deja guiar por Giambattista Vico en la interpretación de los mitos como construcciones intelectuales de incipiente racionalidad para el conocimiento de los acontecimientos y procesos del mundo por hombres cuyos medios cognoscitivos están todavía poco desarrollados. Así, ya en este texto se inicia la crítica de la Ilustración por su racionalismo dogmático, positivista, instrumentalista. Con Vico y contra Descartes, Hobbes, Maquiavelo y tantos otros, Horkheimer entenderá las representaciones mitológicas y religiosas no como puras ilusiones destinadas al dominio de otros hombres sino como esfuerzos del pensamiento de hombres pertenecientes a determinadas formas históricas de vida, esfuerzos intelectuales destinados a explicar y comprender el acontecer, esfuerzos que nacen de la necesidad y del placer de saber.<sup>11</sup> De este modo puede ya a principios de la década del '30 establecer una continuidad subyacente entre pensamiento mitológico y pensamiento científico-matemático, hacer del animismo un precursor del formalismo matemático, un tema preponderante de *Dialéctica del Iluminismo*.

Por otro lado, tenemos aquí una primera plasmación de una opinión que permanece como una constante del pensamiento de este autor a lo largo de su vida: la intransigente crítica de la “metafísica dadora de sentido”. La premisa de esta crítica es la siguiente: “en el mundo no hay más sentido ni más razón que lo que los hombres realicen en él” (117). Así, la filosofía no debe reemplazar a la religión ni debe proclamar un dogma en el cual depositar la fe: “*nada* contradice más la tarea de *una filosofía real* que la sabiduría que se da por satisfecha haciendo constar [una] necesidad” (96 – mis cursivas). Por el contrario, la filosofía debe clarificar los límites que se imponen a la acción por la naturaleza y por el desarrollo de la humanidad así como las metas posibles de la acción histórica: “la Historia, considerada «en sí», no *tiene* ninguna Razón, no es ningún tipo de esencia, ni un «espíritu» ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un «poder», sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de vida de los hombres. (...) Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general *que ellos mismos* o las fuerzas de la naturaleza *han provocado*”<sup>12</sup> (98-99 –mis cursivas). Si nada más que la acción individual y colectiva de los hombres en un medio hostil puede ser responsabilizada por la condición humana, la filosofía no debe

<sup>11</sup> “La mitología constituye para Vico una forma previa de conocimiento, necesaria y primitiva, de la cual ha surgido la ciencia y que corresponde a un estadio de la sociedad, del mismo modo que nuestro tipo de mentalidad corresponde a la civilización moderna. (...) Al contrario que la Ilustración, Vico enseña que las falsas religiones no son un producto del engaño individual, sino un desarrollo necesario.” (Horkheimer, 1998b: 110)

<sup>12</sup> Compárese con: “En rigor, la historia no se puede comprender; en ella sólo son comprensibles los individuos y los grupos individuales, y tampoco completamente” (De: “Teoría tradicional y teoría crítica”, Horkheimer, 2000: 42)

procurar otra cosa que ayudar en este mundo, en la empresa de una sociedad mejor. “Es un hecho que la historia ha realizado una sociedad mejor a partir de otra menos buena y también lo es que, en su transcurso, *puede* realizar otra todavía mejor; pero también es un hecho que el camino de la historia pasa por el sufrimiento y la miseria de los individuos. Entre estos dos hechos se dan toda una serie de relaciones explicativas, pero *ningún sentido justificador*” (96-97 –mis cursivas).

#### IV. Dirección del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt

Estas son, entonces, algunas de las ideas con las que Horkheimer llega a hacerse cargo del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt (sobre este período, la creación del Instituto y la conformación del “grupo interno” de la “Escuela de Frankfurt” véase el ya clásico: Jay, 1984a). Hasta aquí la aproximación filosófica a problemas tradicionalmente filosóficos es claramente predominante en su pensamiento. Al asumir su cargo de Director del Instituto, ampliará su horizonte temático. Pero es claro para todos los historiadores e intérpretes que el programa que luego se conoció como *teoría crítica* tal y como la concibió Horkheimer a principios de la década de 1930 es el resultado de “una combinación única de *filosofía* e investigación social empírica” (McCole, Benhabib and Bonß, 1993: 1. –mis cursivas. También McCarthy, 1993: 127; y otros).

Cuando en enero de 1931 Horkheimer pronuncia su lección inaugural en Frankfurt, lo hace bajo el título de “*La situación de la filosofía social en el presente y las tareas de un Instituto de Investigación Social*”. Ya en esta ocasión el nuevo director del *Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt* afirma claramente que el trabajo interdisciplinario que se realizaría en él era cuestión de ir “organizando investigaciones *sobre la base de problema filosóficos actuales*, investigaciones en las cuales *filósofos*, sociólogos, economistas políticos, historiadores y psicólogos se juntan en grupos de trabajo permanentes y realizan en común... lo que los verdaderos investigadores siempre han hecho, esto es, perseguir *preguntas filosóficas* dirigidas al cuadro más amplio con los métodos científicos más sofisticados; reformular y ajustar esas preguntas en el curso de su trabajo; concebir nuevos métodos; y todo ello sin perder nunca de vista el contexto más amplio.” (Citado en: Bonß, 1993: 113. También en: McCole, Benhabib and Bonß, 1993: 1 –mis cursivas.)

Cuál sea para Horkheimer el aporte específico de *un filósofo* y en qué consista la particularidad de las *preguntas filosóficas* es algo que continuaremos iluminando lentamente. Queda, sin embargo, claramente asentado aquí que la filosofía tiene, *desde el mismo inicio* de la “Escuela de Frankfurt”, no sólo un lugar dentro del esquema trazado para el trabajo interdisciplinar del Instituto sino, más bien, un lugar *preponderante* en él. En este sentido, se puede afirmar que hay una particularidad de la filosofía previa al emplazamiento de la *teoría crítica* que ésta, en su más temprana fase, retiene de manera positiva.

Horkheimer entonces, en su primer programa, pretender hacer suyo el pensamiento filosófico, o al menos parte de él, y no lo condena como

ideológico, falaz o erróneo en su totalidad, lo que lo llevaría en la dirección de la anti-filosofía. Horkheimer, en mi opinión, no hubiese aceptado nunca que se lo caracterice como anti-filósofo. Sea lo que sea la filosofía cuyo valor es reconocido por la incipiente *teoría crítica*, es claro que no desaparece ni desaparecerá en su fusión con las disciplinas científico-sociales sino que se le asigna una especificidad y una función propia, así como se espera de ella un aporte particular.

Luego, Horkheimer, junto con Marcuse, sería el encargado no sólo de llevar adelante la reflexión teórica, filosófico-social, que buscaba superar la “caótica especialización” de las disciplinas social-científicas, la brecha entre la filosofía y la investigación empírica y aquella entre teoría y praxis, sino también el encargado de hacer explícitos los presupuestos e implicaciones de su programa, demarcándolo respecto de las demás corrientes filosóficas, clásicas y contemporáneas. Esta tarea la llevará adelante de una manera característica: Horkheimer, “operaba no en términos de rigurosa coherencia interna sino aporéticamente, construyendo marcos en los cuales las contradicciones complementarias de programas enfrentados podían hacerse explícitas y productivas” (McCole, Benhabib and Bonß, 1993: 3).

Una precondition de la posible validez de una teoría crítica de la sociedad basada en un programa interdisciplinar de investigaciones empíricas de inspiración filosófica era una adecuada crítica de los paradigmas científicos y filosóficos por entonces hegemónicos. (Bonß, 1993) Una eficaz crítica de la autocomprensión y práctica científica contemporánea era así, al mismo tiempo, pre-requisito y *justificación* del programa de la teoría crítica. Fue precisamente el Director del Instituto quien asumió la tarea de demarcar el proyecto en el contexto intelectual de la época.

En los años que van de 1931 a 1937 toda una serie de artículos y trabajos de investigación se siguen casi ininterrumpidamente, a pesar de la forzada migración del Instituto a Nueva York (Jay, 1984a y 2003). En función de nuestro objetivo no tiene sentido relevar aquí todos esos trabajos. Nos alcanza con haber presentado con algún detalle los compromisos filosóficos más tempranos de Horkheimer, que veremos reafirmados en el importantísimo trabajo de 1937 y en sucesivos escritos, demostrando así la continuidad y la coherencia indeclinable de este pensamiento eminentemente filosófico. Podemos sin embargo, sin ser exhaustivos, dar cuenta de la enorme productividad de Horkheimer en estos años. Adviértase que los títulos mismos de sus publicaciones son prueba de que su actividad, el trabajo que de hecho realizaba, no era científico-experimental ni empírico-observacional sino fundamentalmente filosófico-conceptual.

En 1932 Horkheimer se enfrentaba con el pensamiento de Hegel, rechazando su contenido metafísico pero apropiándose los principios de la dialéctica. Su artículo “Hegel y el problema de la metafísica” (Horkheimer, 1998b: 119-136) presenta tempranamente argumentos que nuestro autor utilizaría frecuentemente en los años por venir. Ese mismo año publicaba “Observaciones sobre ciencia y crisis” y su conferencia “Historia y psicología” (ambos en Horkheimer, 1998a: 15-21 y 22- 42, respectivamente). En 1933 aparecen en la *Zeitschrift* dos importantísimos trabajos: “Materialismo y metafísica” y “Materialismo y moral” (Horkheimer, 1999) que aún provocan

fuertes y profundas discusiones en las que se demuestra la riqueza y fertilidad del pensamiento filosófico marxista para muchas discusiones actuales (véase la introducción de Maestre a Horkheimer, 1999; y los artículos de McCarthy y Schnädelbach en: McCole, Benhabib and Bonß, 1993) También “Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales” (Horkheimer, 1998a: 43-49) es de 1933. “Acerca de la disputa sobre el racionalismo en la filosofía contemporánea” y “Sobre la metafísica del tiempo en Bergson” aparecen en 1934, y en 1935 además de “Sobre el problema de la verdad” se publica el interesantísimo “Observaciones sobre antropología filosófica” (en Horkheimer, 1998a: 50-75) en el que de forma concentrada y clara Horkheimer presenta la mayor parte de sus ideas críticas y positivas sobre los límites y posibilidad de la ciencia y la filosofía en su relación la praxis histórica de los individuos y los grupos. En 1936 dos extensísimos y sumamente densos trabajos, “Autoridad y familia” y “Egoísmo y movimiento liberador” (Horkheimer, 1998a: 76-150 y 151-222, respectivamente), además de “Sobre *Cristo y la historia* de Theodor Haecker”, anticipan el compendio de los principios-guía de todos estos análisis filosófico-científico-sociales que iba a constituir “Teoría tradicional y teoría crítica” en 1937.

#### V. “Teoría tradicional y teoría crítica.” (1937)

(Horkheimer, 1998a y 2000. Seguimos ésta última.) Es verdaderamente muy difícil resumir siquiera sea a grandes rasgos las múltiples ideas que Horkheimer agrupa en este importantísimo artículo. La sutil presentación de las tesis, precedidas por argumentaciones críticas con varios niveles de profundidad y con toda una serie de remisiones cruzadas hace casi imposible una exégesis fiel que no supere ampliamente en extensión al propio texto. La simple idea de analizar y explicitar los distintos elementos subyacentes a cada una de las ideas que Horkheimer va entrelazando en la crítica de las ciencias modernas y su concepto de teoría parece absurda. Se trata de un trabajo que merecería ser objeto de un pormenorizado análisis en sí mismo, y la ya considerable extensión de este escrito hace imposible que nos detengamos aquí con la precisión requerida por el caso. Por lo tanto, pedimos al lector sepa comprender que necesariamente dejamos fuera numerosos temas y problemas de primer orden abordados aquí por Horkheimer que merecerían nuestra consideración. En cualquier caso, la lectura atenta de ese artículo es irremplazable, y no pretenderemos más que ajustarnos a los problemas que definiéramos al principio como objetos de esta indagación.

Ya en el exilio norteamericano, sea o no por razones estratégicas, Horkheimer comenzará a caracterizar la posición global que todavía por un tiempo cobijaría el programa de investigaciones iniciado en Frankfurt con la expresión “teoría crítica”. Si la crítica de la filosofía existente había sido en gran parte la tarea que Horkheimer se había auto-asignado hasta entonces, el cambio de fórmula parecía conllevar también el abandono de la “filosofía social”, y tal vez, de la filosofía sin más. De hecho, como decíamos más arriba, en el famoso “Teoría tradicional y teoría crítica” la filosofía es criticada fuertemente en nombre precisamente de la *teoría crítica*, sea ella lo que sea. De aquí tal vez la propuesta de Brunkhorst. Sin embargo, en el “Apéndice”

elaborado por Horkheimer para acompañar el texto principal se encuentran una serie de aclaraciones que es necesario tener en cuenta a la hora de interpretar el particular significado que se reclamaba para la teoría crítica y el modo en que opera la filosofía por debajo de ese programa.

Horkheimer comenzará su artículo caracterizando el concepto de *teoría* de que hacen uso las disciplinas científica positivas. De la crítica del mismo surgirá el espacio para la práctica de una teoría diferente, una teoría *crítica*. Así, la «explicación teórica» consiste, en el marco de la teoría tradicional, en “establecer la relación entre la mera percepción o constatación del estado de cosas y la estructura conceptual de nuestro saber” (28). A partir del establecimiento de esta relación, “la teoría en su forma tradicional (...) ejerce una función social positiva. (...) Como instrumento material de producción, sus posibilidades representan un elemento no sólo de la totalidad cultural del presente, sino también de otra más justa, diferenciada y armónica” (40). Ahora bien, esta función positiva del conocimiento producido en el marco de una teoría entendida al modo tradicional<sup>13</sup> se logra a costa de una autocomprensión restringida, ideológica. Los científicos que practican y elaboran este tipo de teoría saben de hecho que su actividad tiene una función social importante pero pretenden que los resultados cognitivos de su actividad son válidos, cuando lo son, *independientemente* de la función social que puedan cumplir. Así, la evidente función social de la ciencia carecería de importancia en el trabajo de la ciencia institucionalizada, siendo considerada un dato externo a ésta. Y es precisamente esto lo primero que va a negar la teoría crítica, para la cual –como vimos más arriba– la función social de una actividad intelectual es el dato de mayor relevancia: la teoría, cualquier teoría, es el resultado de la praxis de ciertos hombres y estos deben saber qué es, en definitiva, lo que hacen, para obtener de allí, de los resultados y consecuencias objetivas de su acción, el sentido y la motivación de la misma.

Punto de partida aquí es que *el sentido*, el significado histórico, social, político, de las metas de la investigación científica ni se explica ni se comprende desde esas mismas metas. Estas no se determinan a sí mismas. La ciencia encuentra su sentido en la sociedad que la hace posible, y de hecho la sociedad capitalista hace posible la ciencia institucionalizada por una serie de razones sobre las cuales los científicos tradicionales nada quieren saber o respecto de las cuales no se cuestionan. De allí el autoengaño: la ciencia tradicional hace del conocimiento y la verdad fines en sí mismos, valores absolutos. En realidad y, por el contrario, el conocimiento está siempre ligado, en tanto que producto de la acción, al interés del agente. La ciencia tradicional se presenta, sin embargo, como una búsqueda desinteresada del conocimiento y la verdad por sí mismos. Pero aún cuando en algunos casos el conocimiento no tenga una aplicación directa, inmediata, es siempre potencialmente un instrumento, un medio para un fin; y conviene

---

<sup>13</sup> Debe quedar claro que de ninguna manera la teoría crítica rechaza los resultados de la ciencia tradicional. El punto fundamental en el que difiere de la teoría tradicional se relaciona con la interpretación del conocimiento producido, con la autocomprensión del teórico como actor histórico y con la función que se concede al conocimiento y a la actividad investigadora. Más allá de eso, Horkheimer no tiene ningún reparo en aceptar que “la teoría crítica de la sociedad comienza (...) presuponiendo la totalidad del saber disponible, la aceptación de la materia de que la teoría se apropia tomándola de investigaciones propias y ajenas.” (61)



tener esto muy presente para sopesar los fines que nos proponemos ya que, con la extensión de nuestro saber, son todos potencialmente alcanzables.

La pregunta crítica sin embargo no es por la validez formal, puramente teórica, del conocimiento, sino por su *validez práctica*, ético-moral, desde el momento en que el conocimiento va ineludiblemente unido a una potencialidad práctica y así a la realización de una acción cuyo resultado y consecuencias nos conciernen. El conocimiento científico pretende validez absoluta porque no reconoce para sí más que una existencia formal; si, por el contrario, reconociera su potencialidad práctica se vería sujeto, al reclamar para sí *algún valor*, al juicio de una comunidad heterogénea, desarticulada, conflictiva.

En la sociedad contemporánea la praxis social *total* se encuentra separada de los procesos intelectuales *particulares*. De ello resulta que estos no logran conocer y comprender sino parcialmente su objeto y su actividad, y que aquella se realiza de manera irracional y caótica a falta de una intelección apropiada del proceso total. La perspectiva crítica no niega que se pueda mantener la especificidad y relativa autonomía de las investigaciones particulares siempre y cuando se realicen con conciencia de su parcialidad, reconociendo y fomentando su inserción en una siempre provisional *perspectiva del desarrollo social general*; perspectiva que a su vez se encuentre permanentemente reajustándose a los cambios históricos y a los nuevos conocimientos específicos y (por lo tanto) parciales. Precisamente se trata de superar la brecha entre el proceso social general incomprensible (e incontrolado) y la parcialidad de los resultados cognitivos de las disciplinas científicas particulares por medio de un “juicio existencial extendido”, esto es, una representación interesada del proceso social global.<sup>14</sup>

Ahora bien, “cuando el concepto de teoría se autonomiza” de sus condiciones sociales de realización, como sucede con la idea que de la teoría se hacen los científicos profesionales, cuando se transforma en una idea platónica, completa y cerrada, inmutable, “como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico”, es decir, cuando se piensa “la teoría” como un objeto, ente o idea, que es así y no puede ser de otro modo, porque tiene *esencialmente* tales o cuales propiedades, “se transforma en una categoría reificada, ideológica.” (29) La filosofía positivista hace de la actividad científica un “momento independiente” del conjunto del trabajo social y la praxis histórica de los hombres, cayendo así en el autoengaño.

De lo que se trata entonces para Horkheimer y los teóricos críticos es de “pasar a una concepción en la que la unilateralidad que surge necesariamente de la disociación de procesos intelectuales parciales

---

<sup>14</sup> En este sentido la afirmación de Horkheimer: “la teoría crítica de la sociedad es, como totalidad, un único juicio existencial desplegado. (...) Los pasos singulares del razonamiento de esta teoría son (...) un momento de la constitución de aquel amplio juicio existencial.” (62) Y luego: “el desarrollo conceptual se encuentra en una relación con el desarrollo histórico que se puede constatar, aunque no son paralelos. Pero *la relación esencial de la teoría con su tiempo no descansa en la correspondencia de las partes singulares de la construcción con los períodos históricos (...) sino en la transformación permanente del juicio existencial teórico acerca de la sociedad, condicionado por su relación conciente con la praxis histórica.*” (68-69 –mis cursivas.)

respecto de la totalidad de la praxis social sea a su vez superada” (34). Lo que con ello se pretende lograr es el “autoconocimiento del hombre en el presente”, conocimiento a partir del cual se puede aspirar a la edificación de una sociedad racional y justa. Ahora bien, “el autoconocimiento del hombre en el presente no es, empero, la ciencia natural matemática, que se presenta como *logos* eterno, sino la teoría crítica de la sociedad existente regida por el interés en las situaciones racionales”<sup>15</sup> (34). El autoconocimiento del hombre incluye el conocimiento de sus ideales, de sus manifestaciones artísticas, de su pasado, de sus posibilidades futuras, de su realidad material y espiritual, de sus problemas, de sus límites, de las relaciones entre las distintas esferas de la vida, del sufrimiento. El conocimiento de todo ello y más es lo que cae bajo la idea del autoconocimiento del hombre en el presente. Claramente entonces la ciencia natural no constituye ese conocimiento, ni el modo en que se produce el conocimiento de la naturaleza es apropiado para aprehender correctamente todos esos fenómenos en su especificidad.

En opinión de nuestro autor el corpus teórico que, en la actualidad, más se aproxima a una interpretación global y verdadera del hombre es, justamente, la teoría crítica de la sociedad elaborada por Marx y algunos de sus seguidores. Sin embargo, el corpus marxista es una descripción de la situación del hombre en el presente, en relación con su pasado y su futuro. Es una teoría *del* hombre y la sociedad burguesa, y estos constituyen su referencia. No obstante, como veremos, la teoría no es la *filosofía* crítica subyacente a esa teoría. *La filosofía* crítica, dialéctica, materialista-idealista moderna *no hace una referencia directa*, no consiste en una *descripción*. No constituye, por lo tanto, ni una ni una serie de afirmaciones. Por el contrario, como ya dijimos, según Horkheimer la teoría crítica de la sociedad, “es, como totalidad, *un único juicio existencial* desplegado”, y esto supone que se puede decir aunque sea “toscamente” lo que ese juicio afirma. (62)

Ahora bien, aquí se hace manifiesta, en mi opinión, la diferencia entre la teoría crítica de la sociedad y la filosofía crítica dialéctica a ella subyacente, ya que nunca nadie podría decir lo que la filosofía crítica dialéctica *afirma* de hecho porque *ella* no es *un* juicio, ni siquiera uno *extendido*. Y ello es así porque esa filosofía es una modalidad formal-material del pensamiento, una práctica del pensamiento subyacente a las teorías que, en cualquier momento dado, constituyan la mejor interpretación global crítica de la situación total de los hombres.

En efecto, la *filosofía crítica* podemos identificarla con la *actitud crítica* de que nos habla Horkheimer: “Existe una actitud humana que tiene por objeto a la sociedad misma.” Si bien su arraigo en una estructura social histórica es inevitable, “ni su propósito conciente ni su significado objetivo apuntan a que algo en esta estructura funcione *mejor*” (41 –mis cursivas). De hecho, anticipando aquí parcialmente el modo en que –como veremos– luego Horkheimer caracterizará a la filosofía, “la actitud crítica (...) carece de toda confianza hacia las pautas que la vida social, tal cual es, la da a cada uno”

<sup>15</sup> La versión de este mismo artículo en Editorial Amorrortu reza: “El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, sin embargo, en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como *logos* eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional.”

(42). Entre otras “pautas sociales”, la actitud crítica cuestiona “la separación de individuo y sociedad” y “concibe el marco condicionado por la interacción ciega de las actividades individuales, es decir, la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, al surgir de la actividad humana, puede también someterse a la decisión planificada y a la elección racional de fines” (42). De este modo, los sujetos de la actitud crítica hacen de las escisiones de la totalidad social contradicciones de las que son concientes a fin de superarlas. La posibilidad de estas superaciones puede ser concebida en el marco de una teoría crítica guiada por una actitud crítica mejor que a partir del concepto tradicional de teoría porque entre ellos nos hay tanto una “diversidad de objetos cuanto de sujetos” (44).

A partir de estas afirmaciones entonces podemos señalar algunas ideas que constituyen premisas o puntos de apoyo básicos de la actitud crítica y de la teoría crítica a que aquella da lugar en un momento determinado, para el caso la teoría crítica *de la sociedad*. En primer lugar debemos tener en cuenta que la teoría crítica toma “*como sujeto* al individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, en su confrontación con una determinada clase, y por último en su entrelazamiento, mediado de este modo, con el todo social y con la naturaleza” (45). Estas relaciones y entrelazamientos históricos condicionan a los individuos y, de hecho, a todos los individuos, de modo tal que ni los científicos tradicionales ni los teóricos críticos puede suponerse libres de condicionamientos. Y es en tanto que sujetos condicionados que inscriben su actividad en la historia. Luego, se trata de evitar el idealismo, ya sea en su versión utopista o en su versión conformista: “los puntos de vista que la teoría crítica extrae del análisis histórico como *fines de la actividad humana*, ante todo la idea de una organización social racional y que corresponda a la universalidad, son *inmanentes al trabajo humano*, aunque no estén presentes adecuadamente en la conciencia de los individuos o en la opinión pública” (47 –mis cursivas). Las capacidades humanas, materializadas en el trabajo social, son así siempre tenidas a la vista y valoradas, y es precisamente la capacidad de transformación social de los hombres<sup>16</sup>, *demostrada* por el curso de la historia, la que se opone a “la afirmación de la absoluta necesidad del acontecer”. Inversamente, se escapa por la misma razón al idealismo que supone “la afirmación de la libertad real en el presente”: ambas afirmaciones significan “la resignación en la praxis” (66). Y es precisamente por ello que Horkheimer interpreta que “la hostilidad hacia lo teórico que hoy impera en la

---

<sup>16</sup>El carácter holista de la perspectiva crítica, que pone énfasis en la actividad social –y por tanto colectiva– como motor de la transformación histórica se acredita también en el plano de la teoría del conocimiento. Por ejemplo en la siguiente afirmación: “La oposición entre actividad y pasividad, que se presenta en la teoría del conocimiento como el dualismo de sensibilidad y entendimiento, no es válida para la sociedad en la misma medida que para el individuo. Donde éste se experimenta a sí mismo como pasivo y dependiente, es aquella, que sin embargo se compone de individuos, un sujeto activo, aunque inconciente y por tanto impropio.” (35) Y también: “En la medida en que el hecho, que para el individuo se añade a la teoría desde fuera, ha sido producido socialmente, se ha de poder encontrar en él la razón, aunque en un sentido limitado. De hecho, en la praxis social siempre está involucrado el saber disponible y aplicado; por ello el hecho percibido está determinado por representaciones y conceptos humanos ya antes de su elaboración teórica conciente, efectuada deliberadamente por el individuo.” (35-36)

vida pública, se dirige en realidad contra la actividad transformadora que está asociada al pensamiento crítico” (67).

Sólo persistiendo en el esfuerzo teórico por medio del cual se ilumina la praxis histórica transformadora se crean las bases de la esperanza en una existencia humana más plena (68). Ahora bien, la clarificación teórico-práctica de la historia a la que el pensamiento crítico pretende contribuir no es un proceso meramente lógico, sino un proceso histórico concreto (46). La teoría crítica se entiende a sí misma como “la faceta intelectual” de las actividades que en el proceso histórico se encaminan a la emancipación de las clases dominadas. Por ese motivo “el teórico y su actividad específica se consideran como una unidad dinámica con la clase dominada, de tal modo que la exposición [teórica] de las contradicciones sociales aparece no sólo como una expresión de la situación histórica concreta sino igualmente como un factor estimulante y transformador” (50).

Sin embargo, la situación social del teórico crítico es (como históricamente ha sido la del filósofo) precaria. “La profesión del teórico crítico es la lucha” y a la lucha por una sociedad más justa pertenece su pensamiento (51). No obstante lo loable de su intención, y en el marco de la ininteligibilidad que reina en una sociedad irracional e inhumana, en las filas de la clase dominada “el teórico equivale a veces al enemigo y al traidor y otras veces al utopista ajeno al mundo” (55). Ahora bien, de ahí mismo se desprende al menos parte de la justificación de la teoría crítica que aquellos elaboran: “El teórico cuya ocupación consiste en acelerar un proceso que debe conducir a la sociedad sin injusticia se puede encontrar (...) en conflicto con opiniones que predominan, precisamente, en el proletariado. [Claro que] *sin la posibilidad de este conflicto no haría falta la teoría*” (56) porque los sujetos históricos comprenderían directamente su realidad y sus metas. Que este no es el caso lo prueba la inercia, el conformismo o, en todo caso, la inacción de los oprimidos. Que, por otro lado, aún aquellos que se ven beneficiados materialmente por un ordenamiento social no comprenden la irracionalidad de sus principios y así el hecho de que también su humanidad está cerciorada por ese orden es otro motivo del esfuerzo teórico. El pensamiento crítico está justamente motivado por el intento de “superar la oposición entre la conciencia [individual] de los fines”, entre la espontaneidad y racionalidad *de las que el individuo se hace cargo*, y “las relaciones del proceso de trabajo que son el sustrato de la sociedad”.

Que el irracionalismo que se produce por la no coincidencia de racionalidad individual y racionalidad social debe ser superado se desprende del hecho de que “el pensamiento crítico contiene un concepto del hombre que entra en conflicto consigo mismo mientras no se produzca esta identidad”. La cuestión de fondo es que “cuando la acción determinada por la razón pertenece al hombre individual, la praxis social dada, que configura la existencia hasta en sus últimos detalles, es inhumana, y esta inhumanidad revierte sobre todo lo que se realiza en la sociedad” (44), haciendo imposible para el individuo su realización plena.

Ahora bien, “la teoría crítica no tiene hoy un contenido doctrinal y mañana otro. Sus transformaciones no condicionan un brusco giro hacia una nueva intuición *mientras la época no se transforme*” (69). Pero que la historia se

realice de acuerdo con las tendencias que la teoría constata o de acuerdo con sus recomendaciones escapa a ella misma. “Sólo en el contexto total cobran su sentido correcto los juicios aislados acerca de lo humano” (76). Más allá de ese contexto, condicionado por la inteligibilidad del mismo que se haya logrado, la teoría crítica no cuenta con criterios a los que atenerse respecto de su validez. Ni la aprobación de una u otra clase social, ni la apelación a una instancia absoluta, ni una supuesta concordancia con el espíritu del ser o de la historia sirven aquí. Así, “es incompatible con la teoría crítica la creencia idealista de que ella expone algo que trasciende a los hombres y tiene un crecimiento” (74).

## VI. El “Apéndice”. Aclaraciones y complemento de una distinción filosófica

Un punto clave en nuestro recorrido lo constituye el “Apéndice” que Horkheimer publica en el mismo número de la *Zeitschrift* que “Teoría tradicional y teoría crítica” como complemento y aclaración de éste último. El autor trata de especificar en el breve “Apéndice” el carácter de la distinción tratada en el artículo principal. Señala allí retomando la discusión más extensa que la teoría tradicional y la teoría crítica son “dos modos de conocimiento”. La primera “organiza la experiencia en función de interrogantes que surgen con la reproducción de la vida dentro del marco de la sociedad actual” (79). Se trata de interrogantes que se podrían llamar “prácticos” en sentido restringido, es decir, son cuestiones prácticas-*pragmáticas*, y no cuestiones prácticas en sentido enfático, esto es, *ético-morales*, las que las ciencias particulares abordan. Los principios estructurales de la sociedad actual permanecen, en el contexto de la teoría tradicional, incuestionados, y son irrelevantes para el desarrollo de la misma, que sólo busca la reproducción eficiente de esos principios. La teoría crítica, por el contrario, “tiene por objeto a los hombres en tanto que productores de *todas sus formas históricas de vida*” (79 –mis cursivas.); relativiza así, por principio, la totalidad de la sociedad en que el hombre fácticamente vive, y se pregunta por *la totalidad* del hombre en sociedad, esto es, por el que ha sido, por el que es y por el que puede ser, teniendo como premisa la capacidad del hombre para transformar su situación y transformarse a sí mismo de un modo responsable en un sentido deseado. La teoría crítica pone *lo dado* en relación con la actividad humana, su historia, las capacidades actuales de los hombres y sus potencialidades. Y es precisamente en relación con esta premisa que Horkheimer declara: la teoría crítica de la sociedad “coincide con el idealismo alemán”, haciendo valer “el momento dinámico”, la capacidad productora y transformadora de la humanidad, “contra el culto a los hechos y contra el conformismo social vinculado a éste” (80).

Sin embargo, en la teoría crítica el idealismo se limita a la afirmación de la potencialidad del hombre, a la afirmación de la posible realización de su ser social-natural-racional-y-autónomo pleno, aún contra todos los obstáculos. Por lo demás, rechaza el idealismo en cuanto hace de la actividad proyectiva y transformadora del hombre una actividad exclusivamente *espiritual*, considerando inversamente que “esa actividad fundamental es el trabajo

social”, la *forma* del cual “imprime su sello en todos los modos humanos de reacción, incluida la teoría” (80).

Ahora bien, en este plano general de interrogación por la totalidad del hombre y la sociedad, plano propiamente *filosófico* y no *científico*, la producción de conocimiento “*coincide en la realidad con la lucha por establecer determinadas formas de vida*” (80 –mis cursivas). Por ello para la teoría crítica es *esencial* el saber de las circunstancias sociales, económicas, políticas, culturales y psicológicas de los hombres históricos concretos, y asimismo el saber de las tendencias históricas efectivas. Esto se debe a que es justamente a partir de ese saber que puede llevar adelante la crítica recíproca de los momentos materialistas e idealistas de la sociedad: “A la teoría crítica no sólo le interesan los fines tal como están trazados por las formas de vida *existentes*, sino que le interesan [*además y de modo igualmente esencial*] los hombres con todas sus *posibilidades*” (80-81 –mis cursivas). “De este modo, la teoría crítica preserva el legado no ya del idealismo alemán, sino *de la filosofía en general*. No es [*ni quiere ser*] (...) sino *un momento* indispensable [*entre otros*] del esfuerzo histórico por construir un mundo que satisfaga las necesidades y corresponda a las fuerzas del hombre” (81 –mis cursivas).

De lo que se trata fundamentalmente para la teoría crítica así conectada con la filosofía en una sociedad en la cual la ciencia positiva institucionalizada se ha vuelto omnipresente no es de la acumulación y ampliación del saber de los hechos sino de “emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan”. Y en este preciso punto, Horkheimer entiende que su proyecto se corresponde con la intención que animaba a la filosofía griega (81), tal y como la intentaron Platón y Aristóteles en la estela de Sócrates. Precisamente de la recepción de la obra de estos autores “la nueva filosofía dialéctica ha retenido el conocimiento de que *el libre desarrollo de los individuos depende de la constitución racional de la sociedad*” (81 –mis cursivas).

Ahora bien, con esta idea como otra de sus premisas, la filosofía social dialéctica moderna ya no puede abocarse a la contemplación del *kosmos* o a la rememoración de las ideas; en el marco de un conjunto de creencias moldeado por la ciencia positiva y por la experiencia (propiamente moderna – Koselleck) de la historia, la filosofía dialéctica, “explorando los fundamentos de la situación actual, se convirtió en crítica de la economía” (81). Sin embargo, “*la crítica no es idéntica con su objeto*” ni el contenido específico la teoría crítica formulada en un momento particular es idéntico con los principios de la filosofía subyacente. Por ello, “a partir de la filosofía *no ha cristalizado algo así como una doctrina económica*” (81 –mis cursivas).

Lo que diferencia a la filosofía social crítica de las ciencias especializadas es que “la teoría crítica de la sociedad ha seguido siendo filosófica incluso como crítica de la economía” dado que el motivo que la impulsa “sigue siendo el conocimiento del curso histórico de la totalidad” (82).

A esto se suma, por otro lado, la *intención práctica* de la teoría crítica, que no es tanto un llamado a la acción cuanto, más bien, la simple conciencia de su *posible* injerencia en la realidad, ante la cual asume su responsabilidad en lugar de despreocuparse de sus efectos prácticos bajo el pretexto de su a-

cientificidad. La teoría crítica es una actividad humana en un contexto social e histórico particular. Tiene por lo tanto la posibilidad de transformarlo, aún cuando sus efectos no coincidan con sus fines. También de esto se sabe responsable, razón por la cual “*el carácter filosófico de la teoría crítica no se contrapone únicamente a la economía [como disciplina científica específica], sino también al economismo en la praxis*” (82 –mis cursivas.), esto es, a una praxis pretendidamente limitada y objetiva que desconoce sus efectos sobre un todo social mucho más amplio que la esfera particular sobre la cual se busca intervenir.

Lo que la teoría crítica, en tanto que *filosofía crítica*, tiene que *hacer* permanentemente, incluso contra sí misma, para retener su función y su verdad, es evitar el anquilosamiento, el pensamiento mecánico, no dialéctico, que cree en determinaciones necesarias o en la existencia de momento particulares absolutamente necesarios y determinantes, en su parcialidad, de la totalidad; pensamiento mecanicista que a su vez niega la historicidad y la esencial apertura del mundo humano al cambio y lo posible. La teoría crítica ha de tener en cuenta, todo el tiempo, todas las relaciones posibles entre los elementos de un todo social, aún cuando crea necesario privilegiar la tematización y crítica de sectores parciales de la totalidad histórica por la importancia relativa que les corresponde en el marco de un ordenamiento social particular. Es por ello que en la modernidad tardía la filosofía crítica dialéctica se presenta como una teoría *de la sociedad* y sus principios, sus componentes, relaciones y funcionamiento, su pasado y sus posibilidades de desarrollo o “tendencias reales”. Pero justamente el hecho de que Horkheimer reconozca que *el contenido* de la teoría crítica es *hoy* la teoría de la sociedad mientras que antaño “la intuición de la razón por sí misma (...) para la filosofía antigua constituía el nivel más alto de la felicidad” (83) es prueba de que la teoría crítica no se identifica con la filosofía crítica que la impulsa y cuya forma atraviesa la historia bajo la modalidad del pensamiento crítico.<sup>17</sup>

En cualquier caso, la filosofía crítica materialista (e idealista en lo que a la confianza en el hombre se refiere) ha de darse siempre un contenido específico, ya que “la teoría dialéctica no ejerce su crítica partiendo de la mera idea. Ya en su forma idealista [Hegel] abandonó la representación de algo bueno en sí que simplemente se contrapone a la realidad. No juzga según lo que está por encima del tiempo, sino según aquello cuyo tiempo ha llegado” o, dicho de otro modo, según aquello realmente posible, y por lo tanto, aquello para lo cual el tiempo está listo. “La teoría crítica tiene la función dialéctica de medir cada etapa histórica no sólo a la luz de datos y conceptos particulares y aislados, sino a la luz de su contenido originario y total, cuidando de que dicho contenido siga alentando en ella” (86). En este

<sup>17</sup> Esta relatividad del contenido de la teoría crítica respecto del impulso de la filosofía crítica se hace presente también en la siguiente cita, entre muchas posibles: “*en la antigüedad*, ateniéndose al desarrollo de las fuerzas productivas, los filósofos materialistas se vieron forzados a cultivar prácticas internas frente al dolor; paz de ánimo era la consigna ante la privación, frente a la cual los medios externos fracasaban. Por el contrario, el materialismo de *la primera burguesía* se dirigió a la multiplicación del conocimiento de la naturaleza y a la adquisición de nuevos poderes para su dominio y el del hombre. Sin embargo, la miseria *del presente* está ligada a la estructura social. *Por eso*, la teoría de la sociedad constituye el contenido del materialismo *actual*.” (Horkheimer, 1999: 65-66 –mis cursivas.)

sentido, la teoría crítica actual no tiene que ir mucho más lejos que los conceptos fundamentales de la Ilustración, a partir de los cuales la sociedad burguesa se erigió como el mejor marco posible para la materialización de la libertad individual, de la racionalidad social y de la igualdad humana, ideas que luego traicionó en los hechos. Justamente debido a esa traición es que esos contenidos ideales dejan hoy de alentar las luchas sociales, que se ven aplacadas ya sea por la desilusión, ya sea por medio de satisfacciones sustitutivas ilusorias o sea por el temor y el desánimo que ha provocado la violencia directa experimentada a lo largo de los últimos siglos. En todo caso, esos contenidos ideales –y otros provenientes de la tradición filosófica más amplia– no han caducado, y siguen siendo la vara con la que medir la sociedad actual y las ideologías que ella engendra, en tanto que esos ideales constituyen también la *aspiración* a un conocimiento humano total histórico, *verdadero*. (Esta es la idea fundamental detrás de impresionante artículo “Razón y autoconservación” de 1942. Horkheimer, 2000.)

“Las posibilidades del hombre son otras que ser absorbido por lo existente, otras que la acumulación de poder y beneficio” (83) o sufrimiento y reificación. Siendo esto así, hoy y siempre, “*el pensamiento dialéctico* constituye desde su origen el más avanzado estado del conocimiento, y sólo de él puede venir en último término la decisión” para la acción; una decisión que no se realice sobre bases dogmáticas e ideológicas. “Sus representantes siempre estuvieron relativamente aislados en las épocas reaccionarias, y también esto lo tienen en común con *la filosofía*” (86) desde la antigüedad, siendo el caso de Sócrates emblemático al respecto (y Horkheimer remitirá a él en varias oportunidades a partir de esta fecha, aunque ya lo hiciera muchas veces de modo implícito en los años previos). Sin embargo, “la realización de las posibilidades depende de las luchas históricas” y no de la filosofía o de las intelecciones teóricas. “La teoría no procura la salvación de sus exponentes. (...) Por eso *la filosofía que cree encontrar descanso en sí misma, en una verdad cualquiera, no tiene nada que ver con la teoría crítica*” (87 –mis cursivas).

Vemos así cómo Horkheimer admite sin ambages la procedencia e inspiración filosófica de las ideas y el método que alientan el movimiento de la teoría crítica de la sociedad. Si aquí señalamos principalmente la diferencia entre filosofía y teoría crítica no se debe sino a que demasiado a menudo ha sido ignorada y, en consecuencia, la obra de Horkheimer al menos parcialmente malinterpretada.

Los artículos que iban a seguir a este “manifiesto” de la Escuela de Frankfurt no harían más que continuar la línea de trabajo que Horkheimer había trazado a lo largo de la década. “Montaigne y la función del escepticismo”, “La filosofía de la concentración absoluta” (ambos en: Horkheimer, 1973: 9-75 y 77-94, respectivamente) y “Los judíos y Europa” son las siguientes publicaciones de nuestro autor, en las que a partir del análisis crítico de la historia de la filosofía o de las filosofías contemporáneas se exponen los caminos teóricos y las ideas que aún contra su propia autocomprensión resultan conservadoras, regresivas e ideológicamente cargadas, atentando contra la felicidad humana en este mundo.



## VII. “La función social de la filosofía.” (1939)

En 1939 Horkheimer iba a retomar las consideraciones del “Apéndice” de 1937 e iba a ser mucho más explícito en relación con su concepción de la filosofía y la función social que para ella concebía. En “*La función social de la filosofía*” (Horkheimer, 1998a), como en “Teoría tradicional y teoría crítica”, el punto de partida de Horkheimer es la contraposición con la ciencia en su sentido moderno. Sólo que aquí no es ya la *teoría crítica* lo que se opone a la ciencia positivista sino la *filosofía* a secas. Pero por otro lado, aquí no son las características propias de las respectivas modalidades de la teoría las que se comparan críticamente sino las definiciones de las respectivas disciplinas.

Según Horkheimer, nadie se interesa o se preocupa realmente por definir los conceptos de las tradicionales disciplinas intelectual-científicas –como la química, la física, la medicina o la historia– “de otro modo como no sea relacionándolos con las actividades científicas que en este momento se encuadran en tales denominaciones” (272). Uno podría agregar –esto se encuentra implícito– que, por otro lado, estas son disciplinas de las cuales se puede tener en cada momento dado un *concepto unívoco*, aprehensible por una *definición*. Pues bien, con la filosofía no ocurre lo mismo.

Un repaso histórico de la filosofía y su autocomprensión arroja una interminable lista de disputas en torno a su carácter, científico o no, en torno a su método propio, e incluso respecto de su objeto específico. En ninguno de estos tres puntos hay o ha habido nunca acuerdo general. No habría, por lo tanto, una “orientación general” de la filosofía que pudiera descubrirse más allá de las controversias, y en consecuencia “quien utiliza la expresión «filosofía» comparte con su público muy poco más que una vaga idea” (274).

Además, otra diferencia de la filosofía con las ciencias particulares radica en el carácter de los problemas abordados. Los problemas de las ciencias “surgen del proceso vital de la sociedad en un momento dado” (274). Están así relacionados siempre con ciertas necesidades humanas a las que se busca dar solución a través de actividades intelectuales específicas. Más allá del tiempo requerido para la obtención de resultados aplicables, el conocimiento científico está siempre en condiciones de “enriquecer la vida” y sus desarrollos “están siempre determinados, conciente o inconcientemente, por las necesidades sociales” (275). Es por esto mismo que Horkheimer no comparte la concepción pesimista de autores como Valery acerca del progreso científico (277). La potencial aplicabilidad del conocimiento científico producido y las necesidades sociales constituyen *guías* para el desarrollo de las investigaciones y, eventualmente, para la formación de disciplinas especiales. La filosofía, por su parte, carece de tales guías porque “la praxis social no ofrece ninguna pauta a la filosofía” (275). Al contrario, la filosofía no se deja guiar por la mera facticidad ni por intereses específicos. Por esa razón se gana la animadversión de la sociedad. Y sin embargo, “los filósofos, por su parte, muestran una empeñada indiferencia frente al juicio del mundo exterior. Desde el proceso a Sócrates es evidente que mantienen una relación tensa con las realidad tal cual ella es, especialmente con la comunidad en que viven”.

En un claro y contundente párrafo Horkheimer expone lo que entiende *constituye* a la verdadera filosofía:

“El carácter refractario de la filosofía respecto de la realidad deriva de *sus principios inmanentes*. La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptadas como hábitos y practicadas sin crítica. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de *proyectar la luz de la conciencia* aún sobre aquellas relaciones y modo de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos” (276 –mis cursivas).

Y poco más adelante agrega:

“La meta principal de esa crítica es *impedir que los hombres se abandonen* a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. Los hombres *deben aprender a discernir* la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos. La filosofía descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados” (282-283).

De este modo, la filosofía no acepta sin más la organización social, las ideas dominantes, la distribución de problemas según las disciplinas establecidas, ni la propiedad de los métodos respectivos. Para ella su propio carácter, método, objeto, función y concepto son un problema, y para afrontarlos “debe siempre confiar en sí misma, en su propia actividad teórica” (279); de lo contrario, no haría más que abandonarse a los dictados del *common sense* y/o del ordenamiento social existente. La filosofía es “ese pensar que apunta al futuro”, porque quiere un futuro mejor para la humanidad y porque sabe que un futuro mejor es posible. Una “tendencia práctica” es así inherente a “la verdadera función social de la filosofía”, que consiste en ser “la crítica de lo establecido” (282).

La tensión entre filosofía y realidad es así *fundamental, esencial*, dada la tendencia –que Horkheimer considera *inherente a la filosofía*– del pensamiento crítico a examinar sucesivamente de modo implacable y sin detenerse “todos aquellos factores de la vida que, por lo común, son tenidos por fuerzas fijas, incontrastables, o por leyes eternas” (279). Nuevamente es Sócrates (279) el mejor ejemplo del pensar que insiste en que el hombre analice sus acciones a fin de proyectar su destino en lugar de verse arrastrado por él como por ciegas fuerzas naturales. El análisis de las propias acciones lleva a la reflexión sobre los supuestos, tanto materiales como intelectuales, en los cuales descansa, supuestos que deben ser esclarecidos y asumidos con responsabilidad o rechazados. Siguiendo entonces el ejemplo de Sócrates, y de tantos otros que no aceptaron sin más *lo dado*, también nosotros –señala Horkheimer– debemos insistir en la práctica de la crítica mientras razón y realidad no estén reconciliadas ni la autonomía del hombre garantizada. Mientras éste no sea el caso, la filosofía “no ha perdido nada de su relevancia originaria” (279).

Hechas ya numerosas referencias al aprecio que Horkheimer sentía por Sócrates, Platón y Aristóteles, vale la pena aclarar un punto de controversia. Martin Jay en su clásico *La imaginación dialéctica* (Jay, 1984) corona su capítulo sobre “La génesis de la Teoría Crítica” con un aforismo de Nietzsche contra la filosofía sistemática, y afirma en la primer frase que “en el corazón mismo de la Teoría Crítica había una aversión a los sistema filosóficos cerrados” (Jay, 1984: 83). Pues bien, en mi opinión, si bien tiene razón al pensar que Horkheimer desestimaba los sistemas *cerrados*, no creo que sea correcto afirmar que rechazaba el *sistema* filosófico. De hecho, en el artículo que ahora analizamos es precisamente el impulso sistemático de los grandes filósofos lo que Horkheimer valora en sus obras, un impulso que se sobrepone a “la tiranía de lo real”, pasando de una idea a otra para alcanzar la significación propia de cada una de ellas, significación que sólo se alcanza “dentro de la totalidad del *sistema* de las ideas” (283). Los verdaderos filósofos críticos han querido introducir la razón en la historia, pero “la razón vive dentro del sistema de las ideas; se va extendiendo de una a otra y puede así entender y aplicar cada idea en su significado verdadero, es decir, en el que ella posee dentro de la totalidad del conocimiento” (284). Es precisamente porque las ideas están referidas, como descripciones o aspiraciones, a la vida de los hombres que “los grandes filósofos aplicaron esta concepción dialéctica a los problemas concretos de la vida; su pensamiento apuntó siempre a la organización racional de la sociedad humana” (284). La racionalidad social será un reflejo del sistema racional de las ideas, y es por eso que la tarea de la filosofía consiste, primeramente, el eliminar de éste toda ideología, toda distorsión, todo idealismo injustificado, partiendo de las condiciones materiales de vida de los hombres. Se sabe insuperable la brecha entre concepto y realidad, y sin embargo se hace el esfuerzo por aproximarlas. No como quería Kant, a través de un proceso lineal, de acercamiento continuo e inevitable (Horkheimer, 1999: 72-77).<sup>18</sup> Más certero sería pensar ese acercamiento como un recorrido sinuoso, desde ningún modo “necesario”, con posibles regresiones; en una palabra, como *dialéctico*.

Una cita de Horkheimer puede confirmar lo señalado: que la teoría crítica *de la sociedad* no se identifica con la filosofía crítica que le subyace y la alienta. La filosofía, el pensamiento y la tradición filosófica son el humus del que se nutre la teoría crítica de la sociedad; esta última provee el contenido y las metas históricas en un momento determinado, dejando a la filosofía la determinación del método, del impulso:

---

<sup>18</sup> Creo que Horkheimer es injusto con Kant al criticar el concepto de “ideas regulativas” o “tarea infinita.” Es precisamente aquí donde Kant más se aproxima a la dialéctica, y sin embargo se da a sí mismo un concepto que lo protege de la posible caída en el dogmatismo. De hecho, ni Hegel ni Marx, a pesar de sus métodos dialécticos, fueron capaces de mantener la distancia entre concepto y realidad, y terminaron postulando su coincidencia, ya sea ideal o material. Y es por eso que autores como Karl-Otto Apel vuelven aquí a Kant, más que a Hegel o a Marx. Y, de hecho, si Horkheimer hace suya la idea de una insuperable brecha entre concepto y realidad pretendiendo tomarla de Hegel o Marx sólo puede hacerlo en una lectura crítica de ellos de inspiración kantiana.

“Más allá de la importancia, explícita o implícita, conciente o inconciente, que la investigación de *problemas sociales* reviste en la filosofía, queremos insistir una vez más en que *la función social de esta no consiste primariamente en ello*, sino en el desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico. La filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo; eso hace que su posición sea precaria y cuestionada. La filosofía es incómoda, obstinada, y además, carece de utilidad inmediata; es, pues, una verdadera fuente de contrariedades” (285).

De allí que a la filosofía, “al pensar”, no le esté permitido auto-constreñirse, ya sea bajo la forma de una disciplina especializada o sea bajo la forma de un “juicio existencial extendido”. También éste habrá de transformarse, y el impulso para esa transformación vendrá de la autoconciencia histórico-filosófica, que se encuentra sin embargo, en opinión de Horkheimer, profundamente amenazada de muerte en la civilización tecno-científica. Y es justamente por ello que “*nuestra misión actual es (...) asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de esta (...) Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra*” (289).

### VIII. Dialéctica del Iluminismo (1944).<sup>19</sup>

En este recorrido no podemos dejar a un lado el clásico y controvertido *Dialéctica del Iluminismo* (Adorno y Horkheimer, 2002). Según la interpretación corriente y predominante del mismo, sería éste un libro en el que la razón admite su derrota, su impotencia frente a una realidad que en su proceso enajenante se apropia de todo esfuerzo crítico cambiando su signo, sumándolo así al funcionamiento de una maquinaria irracional, inhumana, que todo lo consume en su autodespliegue. Por esa razón tal vez sea éste el texto más difícil desde el punto de vista de nuestra búsqueda, ya que constituye, junto con “El Estado Autoritario” (Horkheimer, 1986: 97-123), uno de los textos de Horkheimer en los que la filosofía se ve más ahogada por las circunstancias sociales en las que ha de realizarse.

Ahora bien, desde mi punto de vista, es claro que *la filosofía*, la interrogación e investigación *filosófica* que realizan *los propios autores* en este libro, no deja nunca de orientarse por los principios hasta aquí delineados y de hecho cumple con la función que Horkheimer le asigna a la filosofía en el '37, el '39 y, posteriormente, en el '46. Una prueba externa de ello es la influencia que a largo plazo este análisis en efecto ha tenido en la toma de conciencia del problema que analiza: la dialéctica cosificadora del pensamiento objetivante.

Desde mi punto de vista, la verdadera filosofía es en el libro nombrada de muchas maneras: se trata de “la cultura teórica” o de la “imaginación teórica”,

---

<sup>19</sup> Las siguientes referencias se realizan fundamentalmente en base al “Prólogo” y al capítulo 1: “Concepto de Iluminismo.” Según Jürgen Habermas (Habermas, 1996: 124) este capítulo sería, predominantemente, obra de Horkheimer. Véase también el excelente artículo de S. Breuer “The long friendship: on theoretical differences between Adorno and Horkheimer” en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, p. 257-280.

que se encuentran en decadencia; la filosofía aparece otras veces bajo la forma de la “autorreflexión crítica”; se trata también de una cierta relación con la verdad, aquella que es propia de la dialéctica en tanto que superación y conservación; la filosofía es, asimismo, “el trabajo del concepto” o bien “el espíritu cuyo verdadero interés es la negación de la reificación”; la filosofía es el iluminismo *bien entendido*, no corrompido; pero, fundamentalmente, la verdadera filosofía es identificada por los autores con *el pensamiento*, con el pensamiento que se encuentra “en continuo progreso” *del modo correcto* (y no como en Hegel<sup>20</sup>), o, como dirá posteriormente Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental*, la teoría filosófica verdadera es aquella forma de *pensamiento*<sup>21</sup> que no cesa arbitrariamente de pensar en algún punto cualquiera de su curso (191).

<sup>20</sup> “En el concepto de *negación determinada* Hegel ha indicado un elemento que distingue al iluminismo de la corrupción positivista a la cual se lo asimila. *Pero* al concluir él por elevar a absoluto el resultado consabido del entero proceso de la negación, la totalidad sistemática e histórica, contraviene la prohibición y cae a su vez en la mitología.” (p. 32 – mis cursivas) Ya en 1930, en el texto arriba analizado “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia” Horkheimer había afirmado: “Hegel, al aplicar la dialéctica solamente al pasado, considerándola concluida en relación con su propia posición en el ámbito del pensamiento, fue también a caer en el delirio de la Ilustración que tan encarnizadamente combatió.” (Horkheimer, 1998b: 81) También “Hegel y el problema de la metafísica” en: Horkheimer, 1998b.

<sup>21</sup> Que el pensamiento bien entendido, progresivo, nunca dogmático ni paralizado, es para los autores el elemento de la filosofía, el medio que permite la superación dialéctica de sus propias objetivaciones, puede constatarse haciendo a lo largo de todo el texto diferentes ejercicios de lectura en lo que se expliciten los sentidos asignados, por ejemplo en aquellos casos en que la palabra aparece varias veces aunque nunca cualificada, pero evidentemente con diferentes significados, algunas veces positivos y otras negativos. Así, en el siguiente pasaje, entre otros muchos: “los mitos que caen bajo los golpes del iluminismo eran ya productos del mismo iluminismo [esto debe entenderse: del iluminismo en tanto que *pensamiento*, y no en tanto que *pensamiento-científico*]. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la apreciación [parcialmente correcta, y propia de medios mitológicos de representación] *que el pensamiento* había formulado en los mitos respecto al acontecer. El mito quería [ya antes de desarrollarse hasta convertirse en *pensamiento-científico*] contar, nombrar, manifestar el origen: y por lo tanto también exponer, fijar, explicar.” (17) Hay así una continuidad entre mito y *pensamiento-científico*, una (cierta) esencia subyacente a ambos: el pensamiento. Sin embargo, la tendencia del mito a contar (exponer), a nombrar (fijar) y a manifestar el origen (explicar) se fue extendiendo hasta cambiar de signo. En el transcurso, los mitos se convirtieron en doctrina. Luego, “el mito perece en el iluminismo y la naturaleza en la pura objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan.” (18) Por otro lado, los autores se preocupan por poner de manifiesto los muchos elementos comunes al mito y al iluminismo en tanto *pensamiento científico*: entre ellos, por ejemplo, el “principio de inmanencia”, esto es, “la explicación de todo acaecer como repetición.” (21) También la abstracción, el “instrumento del iluminismo, [que] se conduce con sus objetos igual que el destino, cuyo concepto elimina: como liquidación” (22) habiendo sido ya antes la condición de posibilidad del mito, que supone una abstracción, tan mínima como se quiera, respecto de su objeto. Luego, también el carácter discursivo de ambos, ciencia y mito. En estas coincidencias lo que se quiere destacar es el principio subyacente a ambos: el hecho de que todo pensamiento, “la magia, como la ciencia”, busca fines, constituye una actividad cuyo carácter teleológico es ineludible, independientemente de que el fin de la misma sea la actividad misma o un objeto externo a ella. Las diferencias en las modalidades del pensamiento no se dan empero en ese punto, sino en las modalidades de su realización: la magia, como el arte, persigue sus fines “mediante la mimesis y no [como la ciencia] a través de una creciente separación del objeto.” (20)

Para probar esta afirmación y, en todo caso, para problematizar la interpretación tradicional de este complejo texto podemos analizar algunos pasajes en los que, creemos, la filosofía adquiere su “carácter positivo” precisamente en el encuentro entre dos afirmaciones negativas. Por ejemplo: los autores señalan que el primer ensayo es la “base teórica” de los siguientes y que él puede ser resumido en las siguientes dos tesis: “el mito es ya iluminismo, el iluminismo vuelve a convertirse en mitología” (11). Pero, de la contradicción que aparentemente habría en relacionar así, como continuidad, mitología e iluminismo, derivan la meta que la crítica recíproca de las dos tesis se propone alcanzar: “preparar un concepto positivo de éste [del iluminismo], que lo libere de la petrificación en ciego dominio”. Y de hecho, cuando al leer el ensayo llegamos a ver que en efecto el pensamiento “científico” y la determinación “científica” de la realidad constituyen la mitología propia de la sociedad moderna, estamos listos para pensar un concepto dialéctico de iluminismo que acoja en sí la dialéctica de su reificación y superación crítica. De las afirmaciones negativas “el mito *no* es lo absolutamente irracional” y “la ciencia *no* es lo absolutamente racional” derivamos (derivan los autores) la afirmación positiva: “ambos, mito y ciencia, son momentos parciales del pensamiento por medio del cual el hombre puede tomar conciencia de su ser natural-social y de los peligros que esa, *su* dialéctica, presenta”.

Si esta lectura resulta simplificante, el hecho de que los autores asuman la dificultad del problema analizado con un análisis igualmente complejo no debe sin embargo impedirnos llegar a la meta de los propios autores: la de un concepto positivo de iluminismo, concepto que de hecho alcanzan al mostrar que cualquier metafísica dogmática se revela como tal ante la finitud del intelecto humano que lo afirma.

“*Indetenible* no es sólo el Iluminismo del siglo XVIII, como ha sido reconocido por Hegel, sino, como nadie mejor que él lo ha sabido, el movimiento mismo del *pensamiento*” (28 –mis cursivas).

Un análisis pormenorizado de este complejísimo texto no es posible aquí, pero es necesario, creo, afirmar también en relación con él la posición que venimos manteniendo. Y es el pensamiento filosófico ilustrado el que permite a los autores advertir y afirmar por ejemplo que: “*el iluminismo ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento*” (33). Ahora bien, aún habiendo sido la clásica exigencia filosófica de la autorreflexión desechada por el pensamiento objetivante los autores se animan a afirmar que no tienen duda respecto de que “el pensamiento ha logrado *siempre* determinar *de nuevo* su misma problematicidad” (43), esto es, el pensamiento ha logrado siempre en el pasado, a pesar de todo, pensarse a sí mismo. Y si el presente se nos aparece como incomparablemente más opresivo y violento que el pasado, no debemos confundir la realidad con la imagen hoy predominante de ella. La realidad, ahora como siempre, permanece abierta a las intervenciones humanas transformadoras. “No es la realidad la que carece de esperanza, sino el saber que –en el símbolo fantástico o matemático– se apropia de la realidad y así *la perpetúa*” (35 –mis cursivas) negándonos así, en el elemento de lo cognoscitivo (el símbolo), el saber de nuestra capacidad transformadora: “A lo largo del camino que va de la mitología a la logística el pensamiento ha perdido el elemento de la reflexión-sobre-sí (...) Pero en la

forma de las máquinas la *ratio* extrañada se mueve hacia una sociedad que concilia el aparato cristalizado en aparato material e intelectual con el ser viviente liberado y lo refiere a la sociedad misma como a su sujeto real” (43-44).

La intermitencia y oscuridad de estos pasajes no debe llevarnos a ignorarlos. En ellos se inscribe la apertura de esta perspectiva filosófica. En ellos se hace presente la esperanza de los autores. Para ellos, en la “fábrica higiénica de nuestro siglo” la tarea de la filosofía es perforar el concreto hasta encontrar el barro que todo lo ensucia pero que puede ser moldeado; levantar las alfombras para encontrar la mugre que bajo ellas se esconde y de allí barrerla. El específico idealismo –la confianza en el hombre– que Horkheimer ya declarara como un principio de su filosofar en escritos anteriores se hace también presente aquí: “En la reducción del pensamiento a la categoría de aparato matemático se halla implícita la consagración del mundo como *medida de sí mismo*” (34). Bien sabemos nosotros, sin embargo, que *la vara con la que medir el mundo* es la Idea del hombre que el escéptico desestima y vulgariza. (Horkheimer, 1973: 75) Es sólo cuando no asumimos la defensa de esa idea que “la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos” (34). De lo que se trata en cambio es de “comprender el dato *como tal*, [esto es, en su totalidad], [de] no limitarse a leer en los datos sus abstractas relaciones espacio temporales, gracias a las cuales pueden ser tomados y manejados, sino [de] entenderlos en cambio como la superficie, como momentos mediatos del [trabajo del] concepto, que se cumplen sólo a través de la explicación de su significado histórico, social y humano” (34). Sólo así el pensar conquista contra una parte de sí mismo la racionalidad de la representación artística, la verdad del mito, el valor de la tradición y la reconciliación con la naturaleza.

Por otro lado, si, como dicen Adorno y Horkheimer, “la universalidad de las ideas (...) se levanta sobre la base del dominio real” (23), en la construcción de una sociedad mejor hemos de asegurarnos de que el *dominio de base* sea un dominio de nosotros, de nuestra naturaleza y de la naturaleza externa *correctamente ejercido*, ni opresivo ni violento, de modo tal que la universalidad de las ideas sea una universalidad libre de ideología y distorsiones, la razón en todo su esplendor. Sin embargo, sólo tomamos conciencia de un ejercicio irracional y represivo de la dominación en la confrontación de la realidad con el sistema de las ideas legadas por la tradición; e, inversamente, sólo tomamos conciencia del carácter ideológico de un sistema de ideas *pretendidamente* universal en la confrontación del mismo con las potencialidades de la realidad. *Aquí encuentra su lugar la filosofía crítica*. Ni la universalidad de las ideas ni el correcto dominio de la realidad se alcanzan independientemente uno de otro; sólo somos capaces de eliminar de las ideas sus elementos dogmáticos cuando la sociedad en su desarrollo lo hace posible; pero inversamente, sólo podemos impulsar un desarrollo crecientemente racional de la sociedad cuando nos libramos del dogmatismo que domina nuestras ideas. Así, el avance en la realización interdependiente de concepto y realidad se hace en la crítica recíproca.

Las numerosas dificultades que la exégesis de estos textos impone a todo lector o intérprete deben llamar nuestra atención hacia la *profunda*

*tematización del carácter y función del lenguaje* en relación con la sociedad y la filosofía que se da tanto en esta obra como posteriormente en *Crítica de la razón instrumental*. También por ello mismo hay en ambos libros una profunda preocupación por y denuncia del uso del lenguaje en la sociedad actual. No sólo Heidegger sufría de “penuria lingüística”, pero los lectores marxistas tal vez estén menos acostumbrados que los de otras tradiciones al “trabajo del concepto”, razón por la cual se ha creído ver en esta obra un laberinto filosófico-social sin salida y la renuncia a la filosofía; renuncia – claro– luego burlada por los intérpretes en nombre de una racionalidad más amplia, de una filosofía no auto-contradictoria. En cualquier caso, pobres intérpretes son aquellos que o bien abandonan el concepto por el arte o niegan a la mimesis capacidad política. “La filosofía ayuda al hombre a aliviar sus angustias al ayudar a *la lengua* en el cumplimiento de *su función mimética auténtica*: su destino de reflejar las tendencias naturales. La filosofía tiene en común con el arte el reflejar mediante el lenguaje el sufrimiento, llevándolo hacia una esfera de experiencia y recuerdo” (*Crítica de la razón instrumental*, 187).

Justamente porque la conformación de una esfera de la experiencia y el recuerdo del sufrimiento es tarea de la verdadera filosofía (del verdadero *pensamiento* del que también forman parte las expresiones artísticas) es que la lógica-semántica no puede ser filosofía. La lógica, *para la verdadera filosofía*, “es tanto lógica del objeto como del sujeto; es una teoría abarcadora de las categorías y relaciones fundamentales de la sociedad, de la naturaleza y de la historia”. En este sentido, la filosofía *se sirve de* la lógica, pero *no es* mera conexión lógica de palabras y proposiciones. La lógica no determina la dirección y los aspectos relevantes de la investigación. La filosofía no sigue el método de la “definición formalista” porque, por un lado, éste implica realizar abstracciones muchas veces incorrectas, y, por otro, aceptar como *dadas* las premisas de las definiciones y como *hechos* las conclusiones. Por el contrario, en la crítica del carácter instrumental y parcial de las definiciones formales, en la conciencia de la esencia histórica del habla, “la filosofía representa el esfuerzo conciente para fundir todo nuestro conocimiento y toda nuestra intelección en una estructura idiomática en la cual se llama a las cosas por su nombre verdadero. No espera, sin embargo, hallar estos nombres en palabras o frases aisladas (...) sino en el continuado esfuerzo teórico de exponer la verdad filosófica” (Ibíd., 187).

## IX. Crítica de la razón instrumental (1946).<sup>22</sup>

Llegamos con esto al último de los textos que aquí nos hemos propuesto examinar. Si logramos mostrar que aquí, en *Crítica de la razón instrumental*, de 1946 (Horkheimer, 1973b), dos años posterior al oscuro *Dialéctica del iluminismo*, Horkheimer de hecho permanece fiel a la concepción de la filosofía que hemos ido extrayendo como un *hilo de continuidad* de sus textos desde principios de la década del '30 habremos alcanzado nuestro objetivo que era, se recordará, mostrar el carácter eminentemente filosófico de este

<sup>22</sup> Sobre los aspectos centrales de esta obra véase el artículo de G. Lohmann “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*” en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, p. 387-412.



pensamiento y la especificidad de la filosofía horkheimeriana como fuente de la riqueza de ideas de la *teoría crítica* por él proyectada. De hecho, tendremos oportunidad de constatar que ciertas formulaciones que aparecen a todo lo largo de la década del '30, en el '32 y el '33, el '35, el '37 y el '39, se repiten aquí con pocas variaciones. Sin embargo, deberá recordarse que “los problemas de exposición, como muy bien sabían Hegel y Marx, no son externos a los problemas de contenido” (Habermas, 1981: 10) y, en consecuencia, no estará de más advertir los matices.

Deberá el lector también tener en cuenta que en este lugar, como sucediera con los textos previamente analizados, no nos interesa el diagnóstico filosófico-social de Horkheimer articulado en torno al conflicto entre razón subjetiva (o instrumental) y razón objetiva del que trata el libro en su conjunto. Nuestra exposición gira en torno al concepto de filosofía en sí mismo, en torno a la práctica de la filosofía por Horkheimer y en torno a la función social que concibe para ella. Todo esto puede ser considerado, creemos, relativamente independiente, en su validez, respecto de la validez de su diagnóstico filosófico-social ya que *la condicionalidad histórica del diagnóstico no coincide con la condicionalidad histórica del método y su finalidad*. De allí que nos aboquemos fundamentalmente a la exégesis del capítulo cinco de esta obra, titulado precisamente “A propósito del concepto de filosofía.” Nuestra presentación será entonces parcial pero, sin embargo, apuntará a lo esencial ya que es justamente una cierta concepción de la filosofía, su método y función lo que subyace a todo su análisis, a la modalidad y conclusión del mismo; y es fundamentalmente esa concepción de la filosofía lo que hoy, en un contexto histórico muy diferente, podríamos, eventualmente, querer rescatar en función de nuevas situaciones, problemas y fines.

Pues bien, según Horkheimer, frente a graves problemas como los que enfrenta la sociedad contemporánea es necesario ser conscientes de que la filosofía ni puede ni debe pretender resolver en *ideas* o en un *marco conceptual* las contradicciones, tensiones y antagonismos de la realidad. Por el contrario, puede y debe presentarlos en todo su dramatismo, en toda su complejidad, analizarlos, siendo consciente no obstante de que el análisis no es resolución, y de que ésta se puede dar sólo en la realidad de la práctica histórica, social, política.

Desde este punto de vista se hace entonces evidente que cualquier *monismo filosófico*, ya sea idealista o naturalista, sólo sería legítimo si la realidad no estuviera dividida o fragmentada. Mientras tanto, no será más que una ilusión. Siendo así, el pensamiento filosófico se encuentra en una “situación penosa” dado que la hipóstasis de los antagonistas es tan inadmisibles como la reducción de uno a otro; esto es: también los férreos y a-históricos *dualismos* son ilusiones, del mismo modo que los monismos. De allí que a partir de problemas tan arduos como el de la relación entre naturaleza y espíritu, cuerpo y mente, sujeto y objeto, individuo y sociedad o razón subjetiva y razón objetiva, la filosofía se vea llevada, en opinión de Horkheimer, hacia abstracciones que suponen “una representación falsa del existir concreto (...) tornán[dose] las nociones filosóficas inadecuadas, vacías, falsas, al ser abstraídas del proceso mediante el cual fueron obtenidas” (179) por los filósofos pero, antes que por ellos, por los actores

históricos concretos. “Si bien es cierto que los dos polos no pueden ser reducidos a un principio monista, tampoco debe entenderse su dualidad, en un sentido amplio, como producto intelectual” (179-180). Lo que está dividido, aunque no de modo inmutable, es la realidad. Los dualismos (y los monismos) reales y filosóficos son, en todo caso, productos históricos y, como tales, contingentes y susceptibles de cambio.

Por otro lado, si la filosofía dialéctica (más acorde a la naturaleza de un problema relacional que el racionalismo abstracto) no puede hacerse ilusiones respecto de la resolución intelectual o práctica de los problemas reales, tampoco la razón analítica de la filosofía positivista puede resolverlos a partir de meras *definiciones* no contradictorias entre sí ya que para ello tendría que presuponer que la unidad o dualidad última de los polos puede concebirse o averiguarse como un *hecho dado* y luego tendría, en las respectivas definiciones, que *arrancar* un polo del otro mediante una falacia abstractiva (181). Por el contrario, como Horkheimer ya decía en 1933, debemos reconocer estos momentos diferentes “sin que podamos separar íntegramente en sus efectos los unos de los otros” (Horkheimer, 1999: 73).

Pues bien, precisamente evitando este tipo de procedimiento reificante e ideológico es que Horkheimer analiza la dialéctica entre razón subjetiva y razón objetiva. “Las dos nociones de la razón no representan dos modalidades separadas e independientes del espíritu, aún cuando su oposición exprese una antinomia real” (182), esto es, una antinomia cuyas causas son no intelectual-conceptuales sino histórico-fácticas, y cuyas consecuencias se inscriben asimismo en la historia real de los hombres concretos. En esta situación, “*la tarea de la filosofía* no consiste en tomar partido burdamente a favor de uno de los conceptos en contra del otro, sino en *fomentar una crítica recíproca* para preparar así en lo posible, en el terreno espiritual, la reconciliación de ambos *en la realidad*” (182 –mis cursivas).

Con una situación similar, en la que una multitud de dualismos filosóficos aporéticos paralizaban el pensamiento filosófico, se había encontrado Kant en su época.<sup>23</sup> Su solución fue, justamente, la *filosofía crítica*, la crítica de la razón; y siguiendo a Kant en espíritu y forma Horkheimer afirmará: “lo único que todavía queda abierto es el camino crítico” (182). Sin embargo, el pensamiento kantiano se movía todavía pura y exclusivamente en un plano filosófico-conceptual mientras que Horkheimer, tras Hegel y Marx, pretende hacerlo en un plano histórico-filosófico, teniendo en cuenta los *problemas* y las *necesidades* de la época. Así, “puesto que la razón subjetiva aislada triunfa *en nuestra época* por doquier, con resultados fatales, la crítica ha de efectuarse *necesariamente* poniendo mayor énfasis sobre la razón objetiva” (182 –mis cursivas), y si la situación histórica se invirtiera sin resolverse también la filosofía habría de invertir los énfasis a fin de proseguir la *crítica recíproca*. En cualquier caso, no se trata nunca de tomar “decisiones filosóficas” por un bando o el otro, o por su unidad última. Se trata más bien de no hacerse ilusiones, de no sustituir el mundo histórico real por el mundo filosófico conceptual, de perseguir conceptualmente las contradicciones y

<sup>23</sup> Sobre los dualismos en Kant, su cercanía a la dialéctica y los límites de su pensamiento, también “Materialismo y metafísica” en: Horkheimer, 1999; especialmente págs. 72-77.

antagonismos de la realidad, extremarlos y *concebir posibles relaciones alternativas*. Como con cualquier otro dualismo aporético, “gracias a su autocrítica, la razón tiene que reconocer la limitación de los dos conceptos antagónicos de razón” (183), y mediante el reconocimiento riguroso y paciente de esos límites podrá ir concibiendo otras posibles formas de relación que, puestas a consideración de los individuos y los grupos históricos reales, puedan representar metas de la praxis político-social. En cualquier caso, ésta praxis no es ya *la* tarea de la filosofía sino, a lo sumo y con mucho cuidado, un aspecto de la misma.<sup>24</sup>

A lo largo de este capítulo Horkehiemer asigna tareas positivas a la filosofía, explícitamente. Entre ellas, las siguientes: a) intentar la conciliación de los antagonismos destructivos sin encubrirlos, asumiéndolos. b) Revelar el conjunto total de las potencialidades del ser humano, esto es, poner de manifiesto todas sus funciones, fácticas y posibles, y no reducir o menospreciar ninguna de ellas. c) Hacer conciente al hombre de su carácter de agente histórico, señalándole los márgenes de indeterminación de la historia y las posibilidades de intervenir en ella en pos de ciertos objetivos luego de alcanzando “un entendimiento entre individuos, grupos y pueblos” (171). d) La contemplación de todo fragmento de la realidad “como un fragmento de *una verdad que lo involucra todo* y en la cual la noción alcanza su verdadero significado”. Luego, “ir construyendo la verdad a partir de tales fragmentos constituye precisamente *la tarea más importante de la filosofía*”. Por último, y como venimos diciendo, e) “*la tarea de la filosofía* no consiste en tomar partido burdamente a favor de uno de los conceptos [de una contradicción] en contra del otro, sino en *fomentar una crítica recíproca para preparar* así en lo posible, en el terreno espiritual, la reconciliación de ambos *en la realidad*” (182 –mis cursivas).

Como es evidente, la asignación realista (desde un punto de vista práctico) de estas tareas a una actividad intelectual supone ciertos presupuestos. Si “la premisa fundamental de nuestra exposición consiste en *suponer* que una conciencia filosófica de tales procesos *puede* ayudar a modificar el rumbo de éstos” (171 –mis cursivas) la premisa de esta premisa es que los seres humanos son capaces de modificar los rumbos de sus posibles historias comunes, que son capaces de forjarse un futuro, que no quedan ligados al destino del ser ni constituyen títeres de ocultos designios. Aún cuando la construcción de una realidad social más justa presente numerosas dificultades, aún cuando la lucha histórica torne inhumanas las acciones humanas, como en la Alemania de Hitler, “la lealtad a *la filosofía* significa no permitir que el miedo disminuya nuestra capacidad de pensar”, y ese pensamiento no ha de representar una huida, sin una vuelta, o al menos el esfuerzo por volver, a la humanidad perdida, y no simplemente a fin de “conservar el pasado” sino más bien a fin de “realizar sus esperanzas”

<sup>24</sup> También: Horkheimer, 1999: “Materialismo y metafísica” (1933), p. 68. Y aún allí donde la realidad fuera modificada para mejor por hombres inspirados en una filosofía crítica, la filosofía habrá de esforzarse por identificar las tendencias de la propia realidad potencialmente problemáticas, los antagonismos encubiertos o latentes y/o las contradicciones en la nueva realidad hasta entonces inadvertidas ya que allí donde el pensamiento victorioso “sale voluntariamente de su elemento crítico para convertirse en instrumento al servicio de una realidad, contribuye sin querer a transformar lo positivo en algo negativo y funesto.” (*Dialéctica del Iluminismo*, p. 8)

(*Dialéctica del Iluminismo*, 10). Para lograr contribuir a la realización de esas esperanzas, frente a una situación histórico-social injusta, opresiva, irracional, la filosofía no debe huir al espacio puro de “lo inteligible” sino que debe “trascenderla [a la situación] espiritualmente en concordancia con las posibilidades y tendencias que le son inherentes” (177).

Luego, si es cierto que “la filosofía combate la escisión entre las ideas y la realidad” (190) hace esto no para colmar la brecha entre ellas –que sabe en efecto insuperable; lo hace no para eliminar la tensión insuperable entre concepto y objeto –que de hecho constituye una “autoprotección crítica” frente a la ilusión ideológico-metafísica; sino que combate esa escisión para contrarrestar “la tiranía de lo real” sobre los hombres. En efecto, el núcleo de la teoría dialéctica lo constituye el reconocimiento indeclinable de “la diferencia entre lo ideal y lo real, entre teoría y *praxis*” (191). La filosofía entonces “confronta lo existente dentro de sus nexos históricos con la pretensión de sus principios conceptuales, a fin de criticar la relación entre ambos y así trascenderlos. *La filosofía adquiere su carácter positivo exactamente en el juego recíproco entre estos dos procedimientos negativos*” (190 –mis cursivas).

Como ya hemos dicho, y vale la pena reafirma, Horkheimer es plenamente consciente de que “la teoría filosófica *por sí sola no podrá* lograr que se imponga en el futuro *ni* la tendencia barbarizante *ni* la actitud humanista”. Sin embargo, sí cree (y esta es la aportación específica de la teoría en la iluminación de la *praxis*) que si la filosofía “hace justicia a las imágenes e ideas que en determinadas épocas dominaron la realidad como valores absolutos (...) y que en el transcurso de la historia se vieron proscritas, *podrá* (...) actuar como un correctivo de la historia” (193-194 –mis cursivas.). Tal vez sería más adecuado hablar de una función de *guía* de la historia (léase: de la acción histórica de los hombre) antes que de un correctivo suyo puesto que, y esto Horkheimer lo sabe desde muy joven, nada, ni siquiera el mejor futuro posible, podrá reparar las injusticias pasadas. En cualquier caso, Horkheimer piensa que haciendo justicia a las ideas y valores del pasado “*la filosofía sería la memoria y la conciencia moral de la humanidad* y contribuiría así a impedir que la marcha de la humanidad se asemeje a la ronda desprovista de sentido de los habitantes de hospicios durante su hora de recreo” (194 –mis cursivas). Indudablemente hay aquí algo de idealismo. Pero se trata del idealismo que Horkheimer siempre hizo suyo, hizo explícito; idealismo que va atado a la filosofía dialéctica, más allá de que ella luche contra la transfiguración espiritual de los sufrimientos humanos. El método de la negación, que es el método de la dialéctica, constituye entonces “la denuncia de todo aquello que mutila la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo, se funda [por lo tanto] en la confianza en el hombre” (191).

Como siempre, esta confianza tiene su contracara. El escepticismo. Horkheimer afirma que “en este momento todo depende del uso adecuado de la autonomía del hombre” (172) y sin embargo sabe que los hombres no tienen conciencia de ello puesto que han perdido ya, en gran parte, su autonomía. Esa autonomía no se recupera escribiendo filosofía “aplicable para el uso popular” ya que cualquier posible carácter *pedagógico* “la aniquila *en cuanto filosofía*” (173). Justamente, la verdadera filosofía es aquella que se afirma contra el “anhelo de certidumbre”, que se opone a la reducción de

las más importantes necesidades espirituales al “formato de bolsillo” (176). “La filosofía no es una herramienta ni una receta. (...) No existe una definición de la filosofía. Su definición se identifica con la exposición explícita de aquello que tiene que decir” (173).

Aquí, como ya antes en el '39 y en el '44 Horkheimer entiende *la ilustración y el progreso espiritual* (el único progreso que de hecho la filosofía puede realizar por sus propios medios) como “la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas, en la fatalidad ciega –en pocas palabras, en la emancipación de la angustia” (195). La liberación del hombre del “anhelo de certidumbre” que se expresa en la ciega confianza que se deposita en la ciencia positiva cuando “ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifican directamente con el verdadero progreso de la humanidad” (Horkheimer, 1998a: 277-278) Por lo tanto, la liberación de cualquier creencia irracional, más aún “la denuncia de aquello que *actualmente* se llama razón” sin que su materialización expresa más que inhumanidad “constituye el servicio máximo que pueda prestar *la razón*” (195 –mis cursivas).

## X. Palabras finales

Tal vez el lector haya llegado a estas palabras finales ofuscado por lo que considera un trabajo innecesariamente extenso y en muchos casos repetitivo. El autor sin embargo tiene la esperanza de que se recuerde el epígrafe consignado al inicio. Precisamente, “la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*”, y por ello no se trataba para nosotros de presentar de manera abstracta dos o tres ideas centrales de Horkheimer relativas a la filosofía, escritas en una etapa madura de su carrera, como si se tratara de la palabra “oficial” y definitiva. Por el contrario, *la cosa*, la filosofía de Horkheimer y su concepción de la misma, se encuentran *no* aquí o allá, sino en su desarrollo, y de éste quisimos dar cuenta. El todo real es, como dice Hegel, “en unión con su devenir”.

Tampoco se trataba de constatar el *fin para sí* de la filosofía de Horkheimer, es decir, la meta que se había dado *a sí* en su juventud, al optar por una vida filosófica. Hubiésemos en ese caso dado cuenta de una vida “carente de vida”. Por el contrario, la tendencia que constatábamos en aquella carta de su adolescencia no quedó en “simple impulso”, sino que se materializó en una extensa, intrincada y original obra filosófica y crítica, a la que aquí no hacemos más que aproximarnos.

Por otro lado, si el resultado de este trabajo no es “escueto” se debe entonces, fundamentalmente, a que aquella tendencia crítica de Horkheimer no dejó tras de sí “un cadáver” filosófico, sino todo lo contrario, un corpus de ideas que, como sucede con el legado de la filosofía en general, ha de ser recordado, conservado y superado, *a fin de realizar sus esperanzas*. Y con ello alcanzamos la necesidad de la *diversidad*: “el límite de la cosa”, que “aparece allí donde la cosa termina” y que es *la necesidad de la praxis*, aunque sea la praxis *de la filosofía*.

## Bibliografía

- (2002) Adorno, T. W., y Horkheimer, M., *Dialéctica del Iluminismo*, Editora Nacional, Madrid. (Traducción de H. A. Murena para Editorial Sur, 1971)
- (1993) Bonß, W., "The program of interdisciplinary research and the beginnings of critical theory" en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, p. 99-125.
- (1993) Breuer, S., "The long friendship: on theoretical differences between Adorno and Horkheimer" en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a
- (1993) Brunkhorst, H., "Dialectical positivism of happiness: Horkheimer's materialist deconstruction of philosophy" en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, p. 67-98
- (1991) Bubner, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid.
- (1981) Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.
- (1986) "Max Horkheimer. La Escuela de Frankfurt en Nueva York", en: Id., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid.
- (1996<sup>a</sup>) "Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra" en: Id., *Textos y contextos*, Ariel, Madrid, 1996, p. 115-131.
- (1996<sup>b</sup>) "Sobre la frase de Horkheimer: «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»", en: Id., *Textos y contextos*, Ariel, Madrid, 1996, p. 133-147.
- (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires.
- (1996) Hernández-Pacheco, J., "Max Horkheimer: de la «teoría crítica» a la razón teórica", en: Id., *Corrientes actuales de filosofía*, Tomo I, Capítulo 2; Tecnos, Madrid, 1996, p. 53-88.
- (2001) Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires.
- (1997) Honneth, A., "Horkheimer's original idea: the sociological deficit of Critical Theory", en: Id., *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*, The MIT Press, Cambridge, Mass. (Capítulo 1, p. 5-31)
- (1973) Horkheimer, M., *Teoría crítica*, Barral Editores, Barcelona.
- (1973<sup>b</sup>) *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires. (Trad. por H.A. Murena y D.J. Vogelmann.)
- (1986) *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1998<sup>a</sup>) *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1998<sup>b</sup>) *Historia, metafísica y escepticismo*, Altaya, Madrid.
- (1999) *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, Madrid.
- (2000) *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona.
- (1984<sup>a</sup>) Jay, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid.

- (1984b) *Marxism and totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley.
- (2003) “Fugas urbanas: el Instituto de Investigación Social entre Frankfurt y Nueva York”, en: Id., *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Paidós, Buenos Aires.
- (2008) Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Katz, Buenos Aires.
- (1999) Maestre, A., “Horkheimer, un kantiano a su pesar”, en: Horkheimer, 1999, p. 9-41.
- (1994) Marcuse, H., *Razón y revolución*, Altaya, Barcelona.
- (1993) McCarthy, Th., “The idea of a critical theory and its relation to philosophy” en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, 127-152.
- (1993a) McCole, J., Benhabib, S., y Bonß, W., (editors), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- (1993b) “Max Horkheimer: between philosophy and social science”, en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, p. 1-22.
- (2000) Muñoz, J., “Introducción”, en: Horkheimer, 2000, p. 9-22.
- (1993) Lohmann, G., “The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer’s *Eclipse of Reason*” en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a
- (1980) Schnädelbach, H., *La Filosofía de la Historia después de Hegel*, Alfa, Buenos Aires.
- (1991) *La filosofía en Alemania, 1831-1933*, Cátedra, Madrid.
- (1993) “Max Horkheimer and the moral philosophy of German Idealism”, en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, 281-308.
- (1993) Schmidt, A., “Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy”, en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, p. 25-47.
- (1998) “Introducción”, en: Horkheimer, 1998b, p. 7-12