

V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2008.

Concepto y función de la filosofía en la teoría crítica de Max Horkheimer .

Mazzola, Ignacio.

Cita:

Mazzola, Ignacio (2008). *Concepto y función de la filosofía en la teoría crítica de Max Horkheimer*. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-096/472>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edBm/tbb>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**Concepto y función de la filosofía en la teoría crítica
de Max Horkheimer.**

por Ignacio Mazzola
UBA-CONICET
i_mazzola@yahoo.es

I. Introducción.

En este trabajo me propongo discutir una opinión según la cual Max Horkheimer habría sido “en el período más productivo de su vida” y en comparación con Adorno y Marcuse un “antifilósofo” (Brunkhorst, 1993: 70). Esto querría decir, según el autor de la tesis, compartida aparentemente por Habermas y Maestre (Habermas, 1996: 116; Maestre, 1999: 14), que aún cuando su gran mérito (el de haber liderado el programa de investigaciones de la “Escuela de Frankfurt”) es producto del seguimiento de “un impulso originalmente filosófico”, Horkheimer habría abandonado rápidamente la búsqueda de una salida filosófica a la crisis posthegeliana de la filosofía (sobre este tema, por ejemplo, Löwith, 2008; Marcuse, 1994; Schnädelbach, 1980 y 1991; y Habermas, 2008). De este modo, se nos dice, mientras que Adorno y Marcuse habrían intentado una “transformación interna” de la filosofía, Horkheimer se habría decidido a trocársela por un pensamiento social-científico en el cual el materialismo no es más que un programa de investigaciones empíricas. Ningún nexo filosófico sistemático articularía sus trabajos de la década del '30, y sólo “una débil fuerza dialéctica” sería la huella borrosa y lacónica de la filosofía (Brunkhorst, 1993, en especial pp. 67-72).¹

Este modo de leer al autor de *Crítica de la razón instrumental* me parece equivocado, a pesar del cuidadoso trabajo de reconstrucción analítica que Brunkhorst despliega a lo largo de su artículo. Si bien es cierto que en su más conocido texto de la década del '30, el ya clásico “Teoría tradicional y teoría crítica” de 1937, la filosofía apenas si encuentra un lugar y una voz, apenas si aparece, aquí y allá, y siempre conceptualizada de manera negativa o caracterizada de modo despectivo, esto se debe a que “la filosofía” es, en ese artículo, la filosofía subyacente a la teoría tradicional, una filosofía utilitarista, positivista, reduccionista, conservadora. Esa

¹ Uno no puede sino preguntarse qué ha leído este autor para lanzarse a hacer afirmaciones como las siguientes: “he [Horkheimer] is an extreme positivist, influenced by empirio-criticism, whose narrow-gauge, small-time ontology knows only sensory stimuli and individual things” (p. 68), y también: “On the level of a philosophy attributable to him as an individual author, he remained eclectic and inconsistent in the 1930s” (p. 69).

filosofía es entonces, allí, el blanco de la crítica. Pero esa no era, para Horkheimer, *toda* la filosofía; no era toda la filosofía que existía ni mucho menos la única filosofía que podía practicarse. Esto nos lo hace saber el propio Horkheimer, en un “Apéndice” que publica junto con el mencionado texto, donde 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*” (Horkheimer, 2000: 81-82, mis cursivas). Así, estas declaraciones, realizadas también “en el período más productivo de su vida” (que para Brunkhorst corresponde a los años ’30, incluidos los primeros ’40), deberían alertarnos contra la tentación de cortar el complejo nudo de su relación con la filosofía, simplificando burdamente una perspectiva trabajosamente elaborada, de la que *hace experiencia* todo lector atento.

Tampoco la intransigente crítica que Horkheimer realiza de numerosas posiciones filosóficas, clásicas y contemporáneas, ni la adopción de la expresión *teoría crítica* para caracterizar su punto de vista global deberían llevarnos en la dirección de la tesis de Brunkhorst. De hecho, hay abundante evidencia bibliográfica para constatar la idea contraria: Horkheimer no sólo no abandona *nunca* la filosofía sino que reivindica la necesidad y legitimidad de la filosofía como modalidad particular de reflexión crítica. Debemos entonces sumergirnos en los arduos textos de este prolífico autor y analizar en función de qué concepto de filosofía pueden ser sus propios trabajos caracterizados como “filosóficos”. Nos proponemos 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. Recorreremos algunos escritos centrales de este autor con este propósito en mente.

Muy importante resultará para nuestro argumento identificar y reconstruir la concepción que de la dialéctica (de *la razón* dialéctica, quisiéramos decir) tiene Horkheimer. Así haríamos un aporte específico a la discusión que sobre este tema propone la mesa en que nos encontramos. Permaneciendo fiel a la complejidad del pensamiento de Horkheimer, sin ignorar, en lo posible, ningún aspecto de su concepción, resaltaré lo que por mi parte quisiera suscribir como *razón dialéctica*, como modalidad *filosófica* de reflexión crítica subyacente a cualesquiera propuestas (sean más o menos empíricas, científicas o “especulativas”) *no dogmáticas* del pensamiento. En cualquier caso, mis opiniones permanecerán en el trasfondo,

subordinadas a la reconstrucción de la concepción de este importantísimo filósofo, que es a veces injustamente tratado.²

II. *Aproximación biográfica.*

Quisiera empezar haciendo algunas referencias biográficas, lo que me dará la excusa para citar un fragmento de una carta que me parece muy significativa de cara al rumbo que iba a tomar la formación de Horkheimer, llevándolo (o “llevándose”) a la “filosofía social” (es decir, *no a* la ciencia social, *ni a* la filosofía existencial, *ni a* la fenomenología *ni* al neokantismo, *ni a* la psicología. No. Horkheimer se convertiría, por decisión propia y de modo absolutamente conciente en un *filósofo social*, más tarde en un *teórico crítico*. Y no era evidente (tampoco lo es hoy) que existiera la *filosofía social*. Esta no es *sólo* filosofía, sino *filosofía social*; y no es cualquier disciplina “social”, sino precisamente *filosofía*. Esto parece una perogrullada pero como mínimo da que pensar: ¿Qué hacemos nosotros? ¿Filosofía? ¿Qué clase de filosofía? ¿Y por qué no simplemente ciencia social?)

Habiendo nacido en 1895 y siendo el único hijo de un matrimonio judío cuya fuente de ingresos era una próspera empresa textil, a los 15 años de edad³ el joven Horkheimer es retirado del colegio secundario para iniciar un período de aprendizaje en la fábrica de su padre. Era precisamente “la infancia de un jefe” (Sartre) lo que estaba en juego, lo que el padre quería moldear. Sin embargo, la experiencia que el joven Horkheimer haría entonces lo marcaría por el resto de su vida. Rápidamente 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. Ejemplo contundente de estas desgarradoras vivencias de un joven burgués sensible al sufrimiento de los demás es la amarga carta que envía por entonces, en su adolescencia, a su primo Hans, y que quisiera citar. Dice Horkheimer:

² Una advertencia antes de pasar al análisis. 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 investigación que la debatida expresión vendría a caracterizar caía bajo el amplio rótulo de *filosofía social*. Ya aquí tenemos una indicación respecto del lugar de la filosofía en la teoría crítica: se trata, a lo sumo, de una re-caracterización, y no de un abandono. Se podrá preguntar en todo caso a qué se debe ese giro nominal. Hecha la advertencia, pasemos al análisis de nuestro tema.

³ 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 Bon β, 1993a.

“¿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 producida 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, Staats- und Universitätsbibliothek Frankfurt; citada sin fecha en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993b, nota al final # 11.)

La dureza de este pasaje apunta ya en la dirección de su futuro compromiso político cargado de esperanzas revolucionarias. Es el heredero de la fábrica quien habla. Pero es un heredero que, por la misma época, junto a su amigo de juventud Friedrich Pollock, 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. La infancia del jefe resultará así trunca. Poco después, con aproximadamente veinte años, “Horkheimer comenzó a traducir su agudo sentido de la injusticia en términos políticos.” (McCole, Benhabib y Bonß, 1993b: 4)

La temprana politización del pensamiento de nuestro autor se vería reforzada por los dramáticos sucesos acaecidos en Europa durante las primeras décadas del s. XX. Horkheimer tomaría entonces conocimiento de las operantes fuerzas sociales y políticas de la época, que prometían erradicar la explotación más eficazmente que el *pathos* de las apelaciones morales. Descubriría la fuerza de la dinámica social al mismo tiempo que descubriría el marxismo, que le pareció inmediatamente la mejor guía para interpretar y explicar las conmociones sociales y políticas de las que era testigo. Sin embargo, la protesta moral contra la injusticia social, el utópico deseo de un mundo mejor y el pesimismo metafísico, esto es, la creencia en la falta de un fundamento trascendente para el esfuerzo humano, el esfuerzo de una humanidad atrapada ineluctablemente en un medio hostil respecto del cual permanecerá siempre ajena: la naturaleza, son los elementos básicos que se consolidan durante su primera formación. De hecho, 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.)

Horkheimer inicia en 1919 sus estudios de filosofía en la ciudad de Frankfurt. 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 a Kant, a quien dedica su tesis de doctorado y el escrito de su *Habilitation*. 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, Staats- und Universitätsbibliothek Frankfurt; citada sin fecha en: Schmidt, 1993: 27) Sin embargo, más allá de este descontento, en 1925 obtendrá su *Habilitation*.

En 1926 Horkheimer comienza a desempeñarse como *Privatdozent*. Durante los siguientes cuatro años dará frecuentes y regulares cursos de historia de la filosofía, viéndose por ello obligado reconstruir esa historia, para lo cual se servirá del modelo propuesto por Marx y Engels en *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 de su pensamiento. Según Alfred 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*.” (Schmidt, 1993: 27 –mis cursivas.)

La metafísica dogmática y el positivismo anti-conceptual se convertirían en esta misma época en blanco de sus críticas. Asimismo, los clásicos dualismos de la filosofía y las opiniones radicalizadas y reduccionistas serían rechazadas en nombre

de una aproximación dialéctica a los problemas correspondientes. En todo caso, que el hombre es un ser contingente, histórico, finito, ajeno y enfrentado a la naturaleza, y que su conocimiento, cualquiera sea, lleva a su vez estas mismas marcas es una opinión que Horkheimer se forma tempranamente leyendo a Schopenhauer y a Marx.⁴

III. La filosofía, la historia y la verdad.

Un primer texto en el que nos interesa detenernos para llevar adelante nuestra argumentación es el pequeño libro de 1930 *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*, producto precisamente de los años dedicados a la historia de la filosofía. Aquí podemos encontrar algunos principios, implícitos y explícitos, del modo de leer y entender la filosofía (y su posibilidad) por parte de Horkheimer. Por lo demás, el libro es un típico ejemplo de historia de la filosofía en clave marxista: los autores analizados (entre ellos Maquiavelo, Hobbes, Moro, Campanella y Vico, pero también Descartes, los ilustrados franceses, Kant y Hegel) son presentados “en contexto” y llevados hasta el punto en que las clásicas críticas al pensamiento burgués entran en juego: así, la falta de conciencia histórica, el dogmatismo en 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.

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 atentarían 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

⁴ 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.

concepto de filosofía que pueda aspirar a la verdad, una verdad humana, es decir, histórica, pero al mismo tiempo omni-abarcativa, no limitada positivista 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.⁵ 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.⁶ 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. *Así* quiero leer

⁵ Por otro lado, Horkheimer agrega (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)

⁶ Horkheimer se permite entonces reconocer el aspecto positivo en la doctrinas de Maquiavelo y Hobbes, la sabiduría demostrada en su interés por el conjunto de la sociedad y por el objetivo de construir una sociedad racional, pero considera también que si en la etapa ascendente de la burguesía este pensamiento estos pensamientos eran críticos y progresistas, una vez alcanzado el desarrollo de la sociedad burguesa la permanencia dogmática en los mismos y la negativa a proseguir la crítica social los convierten en pensamientos conformistas y conservadores. Estos filósofos, no dialécticos, creyeron poder afirmar la verdad eterna del conocimiento alcanzado por ellos según principios mecanicistas y atomistas. Los mismos presupuestos de sus ideas atentaron contra la prosecución de las mismas. Del mismo modo, 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, es decir, de la realidad social y del cambio histórico. “La utopía, en efecto, tiene dos caras; es la crítica de lo 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.

la difícil afirmación según la cual “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, que también yo querría suscribir. 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*.

Otro pilar de una concepción filosófica dialéctica como la que aquí sirve de fundamento a la exposición crítica de Horkheimer es su *orientación por la totalidad*⁷, que conlleva la conciencia de la interdependencia entre todos los momentos o elementos de la misma. Así, totalidad y apertura histórica se *interpenetran*: “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.) 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 Horkheimer apenas puede ser subestimada. Se podrían citar numerosísimos textos en lo que veríamos que a todo lo largo de su trayectoria nunca deja caer la necesidad de orientarse por un concepto de verdad totalizante, enfático e histórico, y por lo tanto humano. (Sobre el concepto de verdad en Horkheimer, también McCarthy, 1993.)

IV. Dirección del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt.

En 1931, poco después de publicar *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* Horkheimer asume la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales de

⁷ La palabra “orientación” es aquí tan importante como “totalidad”. No se trata de ubicarse en la totalidad ni de aprehender la totalidad. No podemos, seres finitos, más que orientarnos por ella.

Frankfurt. Ciertamente se puede decir que desde ese momento ampliará su horizonte temático, conformando un verdadero programa de investigaciones interdisciplinario. Lo cual no afecta el hecho de que, como es claro para todos los historiadores e intérpretes, el programa que luego se conoció como *teoría crítica* tal y como lo 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 afirma claramente que el trabajo interdisciplinario que se realizaría allí 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.)

Queda aquí claramente asentado 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 esta, en su más temprana fase, retiene de manera positiva. En este sentido, Horkheimer no hubiese aceptado nunca, en mi opinión, 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. En principio podríamos afirmar que era la filosofía la encargada de superar la “caótica especialización” de las disciplinas social-científicas tal y como estas se presentaban al grupo de trabajo que se formaba bajo su dirección. Asimismo, se habría de salvar, a partir de intelecciones filosóficas, la brecha entre la filosofía y la

investigación empírica, y aquella entre teoría y praxis, lo cual suponía hacer explícitos los presupuestos e implicaciones del programa concebido, demarcándolo respecto de las demás corrientes filosóficas, clásicas y contemporáneas. Esta tarea, que es la que él asume, sería realizada 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) Esta es, y siempre será, una marca del filosofar dialéctico, y Horkheimer es un excelente exponente del mismo.

Lo que encontramos plasmado en los muchos textos de Horkheimer durante la década del '30 es una eficaz crítica de la autocomprensión y práctica científica y filosófica contemporánea, crítica que era al mismo tiempo pre-requisito y *justificación* del programa elaborado en Frankfurt. Una somera aproximación a los títulos de los trabajos publicados por Horkheimer en aquellos años nos permite advertir que su actividad, el trabajo que de hecho realizaría no era científico-experimental ni empírico-observacional sino fundamentalmente filosófico-conceptual.⁸

V. Teoría crítica, dialéctica y actitud crítica: indetenible es el pensamiento.

En cualquier caso, 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

⁸ Para evitar un salto demasiado abrupto en la exposición que aquí realizamos, dejamos constancia de la producción de Horkheimer en estos años: en 1932 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.

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.

Leyendo con extrema parcialidad el infinito “Teoría tradicional y teoría crítica” (Horkheimer, 1998a y 2000, seguimos ésta última) quiero proponer diferenciar algo que aparece más claro en el “Apéndice” (Horkheimer, 2000): la distinción entre la teoría crítica de la sociedad y la filosofía crítica dialéctica a ella subyacente. Una manera de hacerlo sería tal vez afirmando lo siguiente: si la *teoría crítica* es, en este texto, un “juicio existencial extendido”, nunca nadie podría *decir* lo que *la filosofía crítica* (dialéctica) *afirma*, porque esa filosofía es una modalidad formal-material del pensamiento, una *práctica del pensamiento* subyacente a las teorías (“juicios”) que, en cualquier momento dado, constituyan la mejor interpretación global de la situación total de los hombres. La filosofía es así esa “actitud” de que nos habla Horkheimer: “existe una actitud humana que tiene por objeto a la sociedad misma”. Una actitud, y no un juicio. Ahora bien, desde el momento en que para la *teoría crítica* se trata de superar en el conocimiento como representación global la brecha entre el proceso social general incomprendido (e incontrolado) y la parcialidad de los resultados cognitivos de las disciplinas científicas particulares, lo que elabora de continuo, sujeto a revisiones, es un “juicio existencial extendido”, esto es, *una representación interesada del proceso social global*.⁹ Se busca entonces, en el marco de la *teoría crítica*, “pasar a una concepción en la que la unilateralidad que surge necesariamente de la disociación de procesos intelectuales parciales respecto de la totalidad de la praxis social sea a su vez superada.” (34) Lo que con ello se pretende alcanzar es el “autoconocimiento del

⁹ 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 periodos 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.)

hombre en el presente”, conocimiento a partir del cual se puede aspirar a la edificación de una sociedad racional y justa. Es en este sentido que 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. Sólo a partir de *ese* saber se puede llevar adelante la crítica recíproca de los momentos materiales e ideales de la totalidad social. En este sentido, 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 –del propio y del de otros hombres. El conocimiento de todo ello y más es lo que cae bajo la idea del autoconocimiento del hombre en el presente. Claramente entonces ni la ciencia natural ni la ciencia social “positiva” constituyen *ese* conocimiento, ni *el modo* (método) en que se producen esos conocimientos es apropiado para aprehender correctamente todos esos fenómenos en su especificidad.

En opinión de nuestro autor el corpus teórico que, en la actualidad (en la suya al menos), más se aproxima a una interpretación global y verdadera del hombre y su historia es 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, una narración empíricamente informada de su pasado y una descripción interesada de sus posibilidades futuras. Es una teoría *del* hombre y la sociedad burguesa, es decir, tiene a estos como *su referencia*. No obstante, esta teoría, que dice lo que el hombre y la sociedad son y pueden ser en un momento particular, no es la *filosofía* crítica *subyacente* a esa teoría. *La filosofía* crítica, dialéctica, materialista-idealista, *no hace una referencia directa*, no consiste en una *descripción*. No constituye, por lo tanto, ni una ni una serie de afirmaciones. Y así, si la teoría crítica *es* “como totalidad, *un único juicio existencial* desplegado”, plausible de ser desagregado aunque sea “toscamente” (62), ese juicio no puede ser *la filosofía*, siquiera sea porque la filosofía es una actividad, y no un juicio.¹⁰

¹⁰ Horkheimer va a confirmar, creemos, en 1939 la interpretación que estamos proponiendo: 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 y los principios: “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* [esto es, en la investigación de problemas sociales específico], 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

La *teoría crítica* pone en el juicio extendido sobre la totalización histórica *lo dado* en relación con la actividad humana, con su historia, con las capacidades actuales de los hombres y sus potencialidades, y es en ese punto que, para Horkheimer, 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.” (2000: 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. Por lo demás, la teoría crítica rechaza el idealismo en cuanto que este hace de la actividad proyectiva y transformadora del hombre una actividad exclusivamente *espiritual*, y considera, 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)

Pero si *la teoría crítica ha de* ampliar y organizar el conocimiento de los hechos bajo la forma de un juicio existencias, *la filosofía crítica* busca (“ha 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.¹¹ Precisamente de la recepción de la obra de estos autores “la

de utilidad inmediata; es, pues, una verdadera fuente de contrariedades.” (Horkheimer, “La función social de la filosofía” en: Horkheimer, 1998a: 285) De allí que a la filosofía, “al pensar”, no le esté permitido autoconstreñirse, 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.

¹¹ Quisiera además llamar aquí la atención sobre un punto que aparecerá luego en “La función social de la filosofía”, y que me parece importante para entender correctamente a Horkheimer. 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 primera frase que “en el corazón mismo de la Teoría Crítica había una aversión a los sistemas filosóficos cerrados”. (Jay, 1984: 83) Ahora bien, Jay tiene razón al pensar que Horkheimer desestimaba los sistemas *cerrados*, pero no es correcto afirmar que rechazaba el *sistema* filosófico. De hecho, en este texto de 1939 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 –dirá Horkheimer– 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, dirá Horkheimer, como quería Kant, a través de un proceso lineal, de acercamiento continuo e inevitable (Horkheimer, 1999: 72-77) sino más bien a través de un recorrido sinuoso, de ningún modo “necesario”, e incluso con posibles regresiones; en una palabra, como *dialéctico*. (De cualquier modo, 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

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). 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 momentos 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, en su contenido, como una teoría *de la sociedad* y sus principios, sus componentes, relaciones y funcionamiento, su pasado y sus posibilidades de desarrollo o “tendencias reales”.

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.)

Pero 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.¹²

“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.

VI. Sobre la función social de la filosofía.

Para analizar el modo en que Horkheimer concebía la *función social* de la filosofía podemos remitirnos al artículo de 1939 que lleva precisamente ese título: “La función social de la filosofía” (Horkheimer, 1998a). Aquí, como en el ’37, el

¹² 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.)

punto de partida es la contraposición con la ciencia en su sentido moderno. Sólo que no es ya la *teoría crítica* lo que se opone a la ciencia positivista sino la *filosofía* a secas. Y por otro lado, no son las características propias de las modalidades de la teoría las que se comparan críticamente sino las “definiciones” de las respectivas disciplinas.

Así, según Horkheimer, nadie se interesa o se preocupa realmente por “definir” los conceptos de las tradicionales disciplinas intelectual-científicas más que relacionándolas con las actividades y los fines que encuadran. Por esa razón se trata siempre de 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, y de ese modo “quien utiliza la expresión «filosofía» comparte con su público muy poco más que una vaga idea.” (274)

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. La potencial aplicabilidad del conocimiento científico producido y las necesidades sociales constituyen *guías* para el desarrollo de las investigaciones y disciplinas. La filosofía, por el contrario, carece de tales guías porque “la praxis social no ofrece ninguna pauta”, más aún, la filosofía que no se deja guiar por los hechos singulares ni por los intereses particulares. Por esa misma razón la filosofía crítica se gana rápidamente se gana la animadversión de la sociedad. Y sin embargo, “los filósofos, por su parte, muestran una empecinada 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”. Pero entonces, ¿qué busca el filósofo, por qué cosas se pregunta, qué dice?

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 de hecho, las metas principales de esa crítica son impedir la reificación involuntaria de la propia humanidad; impedir el olvido irresponsable de las propias capacidades; impedir la pérdida irreflexiva de la autonomía en su asimilación inconsciente a la lógica de las cosas. Se trata también de discernir la relación entre la existencia individual y la vida social, la relación entre las acciones cotidianas y las grandes ideas reconocidas colectivamente como vinculantes, entre los fines buscados y los resultados alcanzados, hilvanando estas consideraciones en un todo más o menos coherente, abierto al cambio y a la crítica, orientada siempre por los mismos ideales y sus reinterpretaciones. La racionalidad es producto de la crítica implacable y permanente, y justamente “la filosofía descubre la contradicción [la irracionalidad] en la que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados.” (282-283)

VII. Concluyendo.

Una última escala bibliográfica en este atropellado y somero recorrido podría ser el capítulo cinco de *Crítica de la razón instrumental*, “A propósito del concepto de filosofía”. Lo que me interesa señalar en relación con este texto es el modo en que Horkheimer articula la historicidad con la modalidad dialéctica de la filosofía crítica y con el tema, objeto o problema bajo análisis. Si bien este modo de relacionar historia, dialéctica y problema es una constante del pensamiento de nuestro autor, en este texto se expresa muy claramente. El punto es el siguiente: por un lado, la condicionalidad histórica del diagnóstico *no coincide* con la condicionalidad histórica del método y su finalidad, y, por otro lado, el apoyo y la dirección, la finalidad, por la cual el método se deja guiar, es decir, el sentido en el que se realiza la crítica, *depende* de la configuración histórica en la que haya de ejercerse, es decir, depende de los problemas que la historia plantee al pensamiento o, se podría decir también, de las necesidades del pensamiento en la situación histórica de que se trate. Permítanme

ilustrar esta formulación a partir del análisis de la relación entre razón subjetiva y razón objetiva por Horkheimer.

Este nos dice: las dos nociones de la razón no representan dos “modalidades separadas e independientes del espíritu”, aún cuando su oposición exprese una antinomia real, esto es, una antinomia cuyas causas son no meramente intelectuales o conceptuales sino histórico-sociales, materiales, antinomia 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.*” (Horkheimer, 1973b:182 –mis cursivas) De este modo, siguiendo a Kant en espíritu y forma, Horkheimer afirmará: “lo único que todavía queda abierto [a la filosofía] es el camino crítico.” (Ibíd.) Sin embargo, el pensamiento kantiano se movía todavía pura y exclusivamente en un plano filosófico-conceptual, y aquí la asimilación de elementos, la no-contradicción y la coherencia en el resultado conceptual eran criterios suficientes. Ahora bien, Horkheimer, tras Hegel y Marx, pretende moverse en un plano histórico-filosófico, teniendo en cuenta los *problemas* y las *necesidades* de la época. Pero si a la filosofía sólo le es posible la crítica, ¿cómo ha de identificar los problemas acuciantes, y la necesidad de realizarse? Resuelta esa identificación, ¿qué ha de guiarla? ¿De dónde tomará los criterios que la conduzcan? Y la respuesta es: de la situación histórica, de sus contradicciones, de su (ir)racionalidad. Y en el caso bajo análisis eso quiere decir lo siguiente: “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” (Ibíd.: 182 –mis cursivas), y esto quiere decir también: 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. Más bien, hemos de tomar “decisiones históricas”, relativas al destino de la razón en la historia, esto es, relativas al destino de la humanidad, y eso supone abordar problemas que, desde la perspectiva de la totalidad histórica (o totalización), aparecen como excesos parcializadores, como cercenamientos alienantes, como recortes arbitrarios e irracionales de la humanidad y sus potencialidades. Y también en ese caso se han de evitar las ilusiones, debemos cuidarnos de sustituir el mundo histórico real por el mundo

filosófico conceptual y dedicarnos perseguir conceptualmente las contradicciones y antagonismos *de* la realidad, extremándolos y *concibiendo posibles relaciones alternativas*, enfrentando las unilateralidades y los reduccionismos que encontramos inscriptos en un mundo irracional e inhumano. 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.¹³

La filosofía es así “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 por esa misma razón inherente a “la verdadera función social de la filosofía”, que consiste en ser “la crítica de lo establecido” (Horkheimer, 1998a: 282) La filosofía no acepta la organización social, tampoco las ideas dominantes, ni la distribución de problemas según las disciplinas establecidas. Para ella incluso su propio concepto, método, objeto y función son un problema; y para afrontar cada uno estos temas “debe siempre confiar en sí misma, en su propia actividad teórica” (Ibíd.: 279) ya que no puede adoptar criterios externos ni dados. Siguiendo entonces el ejemplo de Sócrates (como lo hiciera el propio Horkheimer (Ibíd.: 279)) y de tantos otros que no aceptaron sin más *lo dado*, también nosotros 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.” (Horkheimer, 1998a: 279)

Bibliografía:

-- Adorno, T. W., y Horkheimer, M.
2002: *Dialéctica del Iluminismo*, Editora Nacional, Madrid. (Traducción de H. A. Murena para Editorial Sur, 1971)
-- Bonß, Wolfgang.

1993: “The program of interdisciplinary research and the beginnings of critical theory” en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, p. 99-125.

-- Breuer, Stefan.
1993: “The long friendship: on theoretical differences between Adorno and Horkheimer” en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a
-- Brunkhorst, Hauke.

¹³ 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)

- 1993: "Dialectical positivism of happiness: Horkheimer's materialist deconstruction of philosophy" en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, p. 67-98
- **Habermas, Jürgen.**
- 1981: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.
- 1986: "Max Horkheimer. La Escuela de Francfort en Nueva York", en: Id., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid.
- 1996a: "Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra" en: Id., *Textos y contextos*, Ariel, Madrid, 1996, p. 115-131.
- 1996b: "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.
- **Hernández-Pacheco, Javier.**
- 1996: "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.
- **Hobsbawm, Eric.**
- 2001: *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires.
- **Honneth, Axel.**
- 1997: "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)
- **Horkheimer, Max.**
- 1973: *Teoría crítica*, Barral Editores, Barcelona.
- 1973b: *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.
- 1998a: *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- 1998b: *Historia, metafísica y escepticismo*, Altaya, Madrid.
- 1999: *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, Madrid.
- 2000: *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona.
- **Jay, Martin.**
- 1984a: *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.
- **Löwith, Karl.**
- 2008: *De Hegel a Nietzsche*, Katz, Buenos Aires.
- **Maestre, Agapito.**
- 1999: "Horkheimer, un kantiano a su pesar", en: Horkheimer, 1999, p. 9-41.
- **Marcuse, Herbert.**
- 1994: *Razón y revolución*, Altaya, Barcelona.
- **McCarthy, Thomas.**
- 1993: "The idea of a critical theory and its relation to philosophy" en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, 127-152.
- **McCole, J., Benhabib, S., y Bonß, W.**, (editors).
- 1993a: *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.
- **Muñoz, Jacobo.**
- 2000: "Introducción", en: Horkheimer, 2000, p. 9-22.
- **Lohmann, G.**
- 1993: "The failure of self-realization: an interpretation of Horkheimer's *Eclipse of Reason*" en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a
- **Schnädelbach, Herbert.**
- 1980: *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.
- **Schmidt, Alfred.**
- 1993: "Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy", en: McCole, Benhabib y Bonß, 1993a, p. 25-47.
- 1998: "Introducción", en: Horkheimer, 1998b, p. 7-12.