

Juan Antonio Estrada, La teoría crítica de Max Horkheimer

Universidad de Granada, 1990

Del socialismo ético a la resignación.

PRIMERA PARTE

La formación de la teoría crítica.

CAPÍTULO I

Presupuestos de la teoría práctica.

Max Horkheimer tiene un puesto en la filosofía contemporánea dentro de lo que denominamos “filosofía social”

1. El hombre

... con Marx, considera al hombre como un producto social cuya naturaleza depende de la sociedad en que vive: “Todos los deseos, intereses y pasiones del hombre, se modifican en conexión con el proceso social”. (p 19)

... El humanismo de la actualidad consiste en una crítica a las formas de vida bajo las que la humanidad está pereciendo y en el esfuerzo por transformarlas de forma racional.”

... La filosofía es ante todo crítica social: “Actualmente es imposible humanizar al individuo aislado sino que hay que humanizar la totalidad social”. (p 20)

Esta comprensión del hombre lleva necesariamente a una antropología dinámica e histórica... cuando Horkheimer habla del hombre se refiere concretamente a la sociedad histórica en la que vive el hombre que analiza. Su antropología es el resultado del “análisis” social.

... Desde el primer momento la TC de Horkheimer se presenta con un interés emancipatorio por el individuo, al que hay que “salvar” de la alienación.

Para buscar las causas de esta alienación hay que acudir de nuevo a las categorías de naturaleza, historia y sociedad que son las que nos permiten establecer la antropología subyacente a su pensamiento. (p 21)

El hombre y la naturaleza.

... Así el hombre, que es parte de la naturaleza, en la medida en que se va apropiando de ella la va humanizando, mientras que simultáneamente se produce la naturalización del mismo hombre y de la historia.

...(Horkheimer) considera a la naturaleza en cuanto relacionada con la actividad humana, y al

trabajo en cuanto fundamento de la sociedad por ser el instrumento para dominar a la naturaleza y ponerla al servicio del hombre. La sociedad y la historia son el resultado de la actividad humana respecto a la naturaleza.

Es decir, la antítesis hombre-naturaleza es el punto de partida para la comprensión de la sociedad... (p 22)

... La crítica de Horkheimer sigue siendo válida en el día de hoy, cuando la explotación de la naturaleza está al servicio de los intereses rivales de las grandes multinacionales y de los grupos de poder establecidos, con las consecuencias de despilfarro, de destrucción del hábitat humano y de catástrofes ecológicas que caracterizan a las sociedades industrializadas de consumo... (p 23)

... La reinterpretación materialista de la filosofía de Hegel por Marx privilegia el trabajo como praxis humana por antonomasia, y se ve el trabajo desde el paradigma de la producción material. Al integrar estas categorías en la filosofía de la historia se opera así la reducción de la praxis humana al trabajo, y del hombre al "*homo faber*". (p 24)

„, Marx positiviza la historia y opera un reduccionismo tanto a nivel antropológico como epistemológico. El determinismo economicista de su teoría, así como el paso de Engels a un materialismo dialéctico, no son más que las consecuencias de esta reducción... (pp 24-25)

2. *La sociedad.*

Desde este presupuesto del trabajo como categoría antropológica fundamental y de la historia como el proceso de humanización de la naturaleza, hay que considerar a la sociedad... (p 25)

... Horkheimer defiende con Maquiavelo una concepción objetivista de la sociedad, que busca determinar las causas y las formas de dominio social establecido. Lo que le diferencia de Maquiavelo es su comprensión historicista de esas leyes de dominio social, al verlas como el resultado de la libertad humana y por tanto cuestionarlas y relativizarlas contra la idea suprahistórica e inmutable de Maquiavelo. (p 26)

... [Horkheimer] concede una gran importancia a la psicología. Sus primeras reflexiones en este campo acusan claramente el influjo de la filosofía vitalista de Dilthey... (p 27)

... Horkheimer acepta los presupuestos de lo que From llama "carácter social": la economía es el fundamento que determina los caracteres antropológicos del individuo, que están moldeados según su clase social de pertenencia, pero a su vez la constitución psíquica del individuo es un factor determinante para la vida social.

Desde ahí llega a una afirmación que es inusitada para los teóricos marxistas de la época: "El descubrimiento de las mediaciones psíquicas entre el desarrollo económico y el cultural no altera la afirmación de que a los cambios económicos radicales le siguen los culturales. Pero esto, bajo ciertas circunstancias, no puede reducirse a una crítica a la relación funcional entre ambos ámbitos, sino que puede consolidar la sospecha de que en el futuro el orden de seguimiento puede cambiarse e incluso alterarse. Entonces se debería cambiar la relación de rango entre la economía y la psicología respecto a la historia. (p 28)

... [Horkheimer] es más consciente de la complejidad de estas corrientes filosóficas y destaca lo justificado de sus tendencias revalorizadoras del individuo frente a los racionalismos colectivistas del tiempo. (p 29)

... los irracionalismos generados históricamente por las sociedades occidentales son una expresión cultural de la irracionalidad que tienen las estructuras sociales. La falta de crítica desde la consolidación de la sociedad burguesa es la que hace que el individuo se sienta oprimido por la sociedad y sin saber las causas. El resultado es la proliferación de irracionalismos, que expresan el malestar social. Por eso la raíz del problema está en la economía.

... La pérdida de independencia económica, lleva consigo el deterioro creciente de la autonomía moral, política y caracteriológica, y tiene como resultado final la destrucción de la autonomía y de la individualidad... (p 30)

Por tanto el irracionalismo es al mismo tiempo expresión de la impotencia del individuo ante las estructuras sociales injustas y protesta contra esas mismas estructuras... (p 31)

Las ideologías.

Un pensamiento que encubre los intereses reales de la sociedad es para él ideológico. Ideología es el pensamiento que encubre la relación entre las ideas y las estructuras sociales en que éstas nacen y se expresan. Por eso lo esencial para determinar el carácter ideológico de un pensamiento es su función social... (p 33)

Para Horkheimer es ideológico cuanto legitime y favorezca el orden constituido. Su concepto de ideología se opone al de utopía que analizaré posteriormente... (p 34)

En resumen, Horkheimer se mueve en el marco de la interpretación marxista de la sociedad alemana del tiempo. Su esquema de interpretación es el del marxismo humanista que rehúye un análisis mecanicista o economicista de la sociedad. La atención con la que analiza las corrientes irracionalistas de la sociedad, así como su comprensión de las ideologías, y la revalorización de los factores psicológicos, indican la importancia que se concede a la superestructura. Lo característico del marxismo de Horkheimer, y en general de la Escuela de Frankfurt, es precisamente la crítica cultural y antiideológica. (p 36)

CAPÍTULO II

Características de la teoría crítica.

1. Necesidad de la teoría crítica.

El análisis expuesto en el capítulo anterior permite establecer la primera función que Horkheimer asigna a la teoría crítica: la de *tomar conciencia* del proceso que se está dando en la sociedad. Afirma la necesidad actual de una teoría de la sociedad, ya que “quizás hay tiempos en los que es posible salir adelante sin una teoría, pero actualmente la carencia de ella degrada a los hombres y les deja indefensos respecto a la violencia. (p 39)

Referencia a la totalidad e historicidad.

Por un lado la teoría de la sociedad es necesariamente histórica, evolutiva y cambiante. En la medida en que la sociedad se transforma y cambia sus estructuras, en esa misma medida se modifica la teoría que le es correlativa... (p 41)

... Para él [Horkheimer] no existe ningún criterio formal, ni ninguna instancia histórica, que determine la veracidad de la teoría sino tan sólo la correspondencia con la época, el tener ideas adecuadas a la situación histórica: ... (p 42)

... “la verdad es un momento de la praxis correcta, y sin embargo el que la identifica directamente con el éxito se salta la historia y se hace un apologeta de la realidad imperante”. Para Horkheimer el éxito histórico no es suficiente prueba de la veracidad de la teoría, y de ahí se sigue la precariedad e inseguridad de toda teoría de la sociedad. (p 43)

En última instancia es la subjetividad, individual y colectiva, la que decide si los hechos contradicen realmente a la teoría o sólo aparentemente, y si un hecho histórico es realmente un paso adelante o una regresión favorecedora del *statu quo*. Al radicalizar la historicidad de la TC Horkheimer presenta desnudamente la aporía del materialismo histórico que pretende ser “ciencia de la historia”, cuando al mismo tiempo es un proyecto histórico basado en una opción que nunca es definitivamente demostrable. Presupone en definitiva una “fe” que puede ser razonada, es decir, basada en un análisis de la realidad más o menos convincente que legitima la “racionalidad” de esa opción, pero nunca lo fundamenta racionalmente. (p 44)

El mismo Horkheimer resalta que todo pensamiento teórico es necesariamente hipotético, pero al mismo tiempo afirma que la TC tiene simultáneamente una necesidad tanto lógica, como “objetiva” en cuanto que deriva sus deducciones de la necesidad social. Esta absolutez objetivante se trasluce también en sus afirmaciones de que la TC es la heredera de la Ilustración, y de toda la filosofía en su afán de constituir racionalmente la sociedad al servicio del hombre.

La idea de la Ilustración de que una teoría correcta es el paso decisivo para reformar la sociedad, se vehicula en estas pretensiones absolutistas, que además canalizan el inconformismo de la razón ilustrada ante los hechos sociales. Horkheimer tiene el mismo talante absolutista que Marx y Engels respecto a la filosofía...

... Esta filiación se revela también en la importancia que concede a la praxis como criterio de verdad y a su concepción mesiánica de la historia como una lucha de la generalidad contra la particularidad: “la superación se efectúa en el combate histórico y real entre los individuos que representan a la colectividad, con sus necesidades y capacidades, y los que representan los intereses particulares con sus formas retardadas”.

Anotemos en esta última afirmación que no se habla de lucha de clases, entendiendo por tal el proletariado y la burguesía según la concepción de Marx. Habla de forma imprecisa de “individuos” que representan la generalidad o la particularidad... (p 45-46)

2. La crítica del positivismo.

(Horkheimer se remite continuamente a Sócrates, Hegel y Nietzsche: “la verdad quiere ser criticada y no adorada”)

Sin embargo, el gran adversario no es para Horkheimer el irracionalismo sino otra corriente filosófica a la que concede una gran importancia por su enorme repercusión social: el positivismo... (p 47)

... El punto de partida del enfrentamiento es que el positivismo implica un reduccionismo gnoseológico que lleva a la glorificación de los hechos, es decir a legitimar el *statu quo* imperante. “El conocimiento se refiere simplemente a lo que es y a su repetición...” (p 47)

La pretensión de neutralidad en una sociedad como la nuestra, caracterizada por las luchas y conflictos de clases, grupos e incluso colectividades que se enfrentan entre sí, no es más que una abdicación del que se vende al “más fuerte”... (p 49)

El resultado de este proceso es que el especialista se “pierde” en el entramado social. Refleja sin saberlo las contradicciones de la sociedad y es la víctima de la irracionalidad económica propia de las sociedades capitalistas: “Ésta (la economía) está dominada monopolísticamente, y sin embargo a escala mundial es desorganizada y caótica; más rica que nunca y sin embargo incapaz de superar la miseria. También en la ciencia se produce esta doble contradicción: mantiene el principio de que cada uno de sus pasos está fundamentado congnotivamente, y sin embargo carece de fundamento teórico su paso más importante, el de su tarea, que parece abandonarse a la arbitrariedad; se preocupa del conocimiento de todas las relaciones englobantes y sin embargo es incapaz de captar la sociedad en su vida real, que es la englobante por excelencia del que depende su esencia y la misma dirección de su trabajo”. Aquí se presenta ya una idea que será vertebral para la segunda etapa de la TC, el de la racionalidad de los medios e irracionalidad en los fines. La ciencia se despreocupa de su finalidad social, y del contexto social que lo determina. Horkheimer revaloriza la importancia de lo ético político y rechaza su reducción a lo técnico. (p 50)

La especialización es la base de la tecnocracia y burocracia modernas. La separación entre el saber profesional y la ética no sólo es una falacia, sino sobre todo el alma ideológica de la tecnocracia que proclama el fin de las ideologías. Si la TC tiene un puesto en la crítica antiideológica de las sociedades avanzadas no cabe duda que su crítica al papel de la ciencia y de los científicos es uno de sus logros más conseguidos. Su materialismo le lleva a rechazar todo intento de aislar la ciencia de su contexto histórico y social... (p 51)

3. *La teoría crítica y otras teorías marxistas.*

... A continuación voy a completar esta exposición indicando la postura de Horkheimer respecto a las diversas interpretaciones del marxismo, y el enfoque que tiene de algunos puntos esenciales como el del papel del proletariado como sujeto histórico de la revolución, la función de los intelectuales, la comprensión de la historia, y el significado de la democracia para el socialismo. (p 52)

... El historicismo inherente a su filosofía le impide considerar las tesis marxianas como definitivas: “Una fórmula que determine de una vez para siempre las relaciones individuo-naturaleza-sociedad no existe”., Aunque Marx no ha demostrado el socialismo, ha expuesto sin embargo que en el desarrollo capitalista hay tendencias que lo posibilitan (...) La sociedad socialista se realizará pero no por una lógica inmanente a la historia, sino por hombres que se apoyen en la teoría y se decidan a mejorar la sociedad. Si no es así no se realizará.” (p 54)

... “La explicación de que Marx y Engels no han demostrado el socialismo no lleva realmente a ningún pesimismo sino a la praxis que la teoría necesita. Marx ha descubierto las leyes del orden inhumano imperante y ha indicado el puente que se debe tender para construir una sociedad más humana. (...) La respuesta a la que pregunta de si continuará existiendo la sociedad clasista o se pondrá en su lugar el socialismo, es la que decide sobre el progreso de la humanidad o la regresión hacia la barbarie. La forma en que cada uno se enfrenta a esto es la que determina no sólo la relación de su vida con el resto de la humanidad sino también el grado de su moralidad”. (p 55)

...[Horkheimer] Reflexionando sobre el problema [papel revolucionario del proletariado] saca unas consecuencias que en su tiempo eran escandalosas: el proletariado ha dejado de ser la clase revolucionaria. En la actualidad está dividido por los intereses personales de sus miembros, que entran en colisión con los intereses de clase y que impiden una toma de conciencia revolucionaria.

De esta situación concreta deduce una conclusión que directamente entra en colisión con la teoría de Marx: Hay que renunciar a la idea de que exista un sujeto revolucionario válido para todas las épocas de la historia. El papel de la burguesía, que fue un tiempo la clase revolucionaria rompiendo con las estructuras de la sociedad feudal, es un ejemplo histórico de esa conclusión... (pp 56-57)

Este es el marco en el que Horkheimer propone que los intelectuales sean “conciencia crítica” del proletariado, donde juegan un papel heroico al enfrentarse a la falsa conciencia de sus miembros. “Esto aparece claramente en la persona del teórico: su crítica no es sólo agresiva respecto a los apologetas conscientes del *statu quo*, sino del mismo modo respecto a las tendencias desviadas, conformistas o utópicas de las propias filas”. (p 60)

... el proletariado necesita de los intelectuales. Pero el control de éstos no pasa de resolverse en el terreno de los principios: deben encarnarse, deben defender los intereses del pueblo, deben criticarlo... Estamos en un terreno moral, lo que nos lleva directamente al problema del papel que tiene la ética en la teoría crítica. Sin embargo Horkheimer no reconoce aquí las últimas consecuencias políticas que tiene esta posición para una teoría que se encuadra en el materialismo histórico. (p 60)

CAPÍTULO III

LA TEORÍA CRÍTICA ANTE LA ÉTICA Y LA RELIGIÓN

... la TC se presenta con unas pretensiones absolutas, es “un juicio existencial” sobre la sociedad vigente e incluso pretende ser la forma de conocimiento apropiada para la época actual... (p 63)

1. *El concepto de utopía*

... “si la ideología produce una apariencia, la utopía por el contrario es el sueño de un orden de vida verdadero y justo. En este sentido juega un papel en cada juicio filosófico acerca de la sociedad humana”...

... “De hecho la utopía tiene dos caras, la crítica de lo que existe y la representación de lo que debe existir. Su significación reposa fundamentalmente en el primer momento”.

... lo característico de la ideología era su función social encubridora y legitimadora del *statu quo*. Del mismo modo contrapone la ideología a la utopía, caracterizando a ésta última por esa tensión de futuro que lleva a trascender la realidad imperante, sea en la forma de crítica de la sociedad -que es lo más importante- o en la proyección de un tipo de sociedad mejor. (p 64)

Horkheimer... rechaza los éxitos del presente como legitimación de la veracidad de las utopías. Pero con esto tiende a reducir lo específico de las utopías a la tensión de futuro, en contraste con el pensamiento ideológico que tiende a legitimar el presente... “pensar significa traspasar” (p 66)

„, la TC... indica tanto la meta hacia la que hay que tender como los medios existentes para realizarla... La utopía deja de ser algo abstracto y se convierte en utopía concreta. (p 66)

... La utopía es por tanto, tal y como la entiende Horkheimer, parte de la razón totalizante y crítica de la sociedad. Por tanto parte de toda filosofía emancipadora. (p 67)

... El progresismo de su pensamiento se basa en su rechazo de la sociedad; y como veremos en épocas posteriores acentúa otra de las dimensiones de esta negación, al subrayar la no representatividad de la sociedad futura. Al vivir en una sociedad alienada, el mismo pensamiento utópico, que pretende trascender esa alienación en nombre de un futuro posible, lleva en sí el condicionamiento social de la alienación, y su imagen de futuro es, por eso, un proyecto formal sin otro contenido positivo que la negación del presente. (p 68)

2. *El problema de la ética*

Al definir la ética adopta inicialmente una postura de clara raíz marxista: la ética es una dimensión de la superestructura ideológica y el origen de la moral hay que buscarlo en el nacimiento de las clases sociales... Los postulados trascendentales y religiosos son así la base para esta moral legitimadora del *statu quo* social, y la moral interiorizante, que mira a la buena intención despreocupándose de las consecuencias sociales de la propia actividad, es la que mejor expresa este tipo de moral. (pp 68-69)

Consecutivamente subraya la necesidad de superar esa moral legitimadora cambiando la sociedad, “la moral es superable por un hecho histórico que supere la diferencia” (la del individuo y la sociedad). El socialismo, como sociedad sin clases, es así la realización y la superación de la moral. “La forma que ha tomado (la moral), en la actualidad, es la realización del socialismo”.

El hilo de este discurso nos lleva indefectiblemente al materialismo marxista. La ética aparece como instrumento de clase al servicio de la clase dominante y el imperativo categórico como una dinámica, que en su entraña misma lleva la llamada a la lucha social por una sociedad que concilie los intereses de la generalidad y del individuo... (p 70)

“(...) Una moral verdaderamente humana, superior a los antagonismos de las clases sociales y a sus supervivencias, no será posible sino en una sociedad que no sólo haya superado, sino incluso olvidado en la práctica, la oposición entre las clases sociales”.

El socialismo es la realización y al mismo tiempo la superación de la moral. Este discurso tiene el mérito de poner en primer plano la unión entre la ética y la política. La realización moral del individuo indefectiblemente entra en colisión con una sociedad injusta o irracional. Toda moral que se quede en el ámbito privado es, quierase o no, una moral legitimadora del orden social imperante, y es engañosa porque parte de la abstracción del individuo fuera del contexto de la sociedad y del momento histórico... (p 71)

... La TC es ética por ser emancipadora, porque posee el análisis verdadero de la sociedad y conoce la meta hacia la que tiende la sociedad.

... ¿Es entonces la moral algo transitorio en la evolución histórica de la humanidad? Si la moral equivale a la lucha por la sociedad sin clases, ¿es que se reduce la ética humana sólo a esta dimensión sociopolítica? Si se critica a la moral burguesa porque reconcilia al individuo con el orden social injusto, ¿hasta qué punto se puede propugnar una identificación total entre el interés de la colectividad y el del individuo, sin sacrificar a la larga al individuo como ha ocurrido en la época staliniana? La presunción de que el socialismo es la realización de la

moral, y no sólo *una condición histórica* de su cumplimiento, se basa de nuevo en la reducción antropológica que ve en lo económico (y por tanto en la socialización) el factor determinante de la sociedad y de la persona, sin atender a otras dimensiones en las que la contraposición individuo-sociedad no está basada en factores económicos. (p 72)

... La moral kantiana es para Horkheimer una moral utópica, inscrita en el contexto de las utopías occidentales desde el estado ideal platónico. Al unir la utopía a la política encarna el sentido de la moral y sólo necesita de la teoría materialista para superar su carácter utópico. (p 73)

... Desde el momento en que se aleja del determinismo histórico e interpreta el marxismo como una teoría humanista, como una posibilidad histórica, no le queda más remedio que acercarse a Kant, como ha ocurrido siempre en la historia del socialismo. El paso al socialismo ya no depende meramente de un análisis científico de la realidad, sino de la existencia de hombres que conozcan adecuadamente la realidad y estén dispuestos a luchar por la idea socialista, aunque no tengan la seguridad de su realización histórica. Con esto estamos ya en el plano de la ética. (p 74)

Horkheimer asume la reivindicación de la ética aristotélica (la unidad moral-política), y la consiguiente crítica hegeliana a la subjetividad kantiana (...). Sin embargo le falta el paso de criticar con Kant a Marx para completar la crítica de Kant desde la perspectiva marxista... (p 75)

... desde que se admite que no toda moral burguesa puede reducirse sin más a mera ideología de clase, sino que hay en ella una dinámica que tiene una raíz universal, hay que plantearse la problemática de los orígenes de la moral. Horkheimer no puede aceptar ninguna explicación o postulado religioso o trascendental, porque son incompatibles con los presupuestos de la TC. Por eso se esfuerza por encontrar un principio integrable en una teoría materialista...

Este principio lo encuentra en el instinto que lleva al hombre a buscar la felicidad, que es algo universal, subyacente por tanto a la moral burguesa. Este “instinto hacia la felicidad” lo identifica sin más con el instinto hacia el placer: “El materialismo rechaza hacer una distinción entre el placer y la felicidad como si la satisfacción del placer contrapuesta a motivaciones “superiores” necesitara de fundamentación, disculpa o justificación”. En esta misma línea propone un vuelco de los valores, viendo el placer como una virtud (como Nietzsche), siendo la estética aristotélica un prototipo histórico al poner el sufrimiento representado en la tragedia como una causa de placer. El principio del placer es para Horkheimer el mejor antídoto contra la sociedad represiva. (pp 75-76)

... No es posible una felicidad individual sin la colectiva...

...”Si está contento, eso no significa que deba ser feliz, ya que la felicidad no es mera sensación sino una constitución real del hombre. Sobre la felicidad puede uno engañarse”.

Como vemos, en última instancia, siempre volvemos al postulado de la construcción de la sociedad socialista, como la única que puede proporcionar una *verdadera* felicidad. La moralidad está siempre en relación con la lucha por la construcción de esa sociedad, aunque sabemos que históricamente ha permitido la legitimación de las mayores inmoralidades en nombre del mismo socialismo. El fallo de la base marxista, en la que se integran estas consideraciones de Horkheimer, está precisamente en el utilitarismo que resulta de esta postura moral. No hay acciones morales en sí mismas sino en orden a la construcción de la sociedad sin clases, y como se sabe dogmáticamente tanto la meta de la historia como los medios para llegar a ella, eso permite los abusos de la época staliniana, precisamente porque

no hay ninguna instancia superior al partido que sepa “lo que es o no moral”. El rechazo por parte de Horkheimer de estos abusos es incoherente con el mantenimiento de una ética ortodoxamente marxista. (p 77)

El influjo de Marx y de su tradición se impone siempre al de Kant, a pesar de que Horkheimer percibe la conexión de la ética con la estructura utópica del pensamiento. Pero no desarrolla su reflexión ética en esta dirección, sino en la marxista. Lo mismo ocurre con los valores éticos. Algunos, como la idea de justicia y de libertad, tienen una enorme importancia en la TC.

El enfoque es claramente marxista: son conceptos relativos, cuyo contenido varía históricamente al variar la sociedad que los genera y que permitían legitimar intereses opuestos a estos ideales. No son conceptos interiores, que atienden a la intención, de la acción, ni apoyados en postulados trascendentales o religiosos, ni absolutos, “ya que la justicia absoluta es tan impensable como la verdad absoluta. La revolución no necesita preocuparse de ella”; son relacionales, remiten a la actividad conducente a la sociedad racional. (p 78)

En último término la moralidad se basa en la esperanza y la fe en una humanidad mejor. La teoría crítica de Max Horkheimer interpreta a Marx en este contexto, que une la utopía a la ética como única posibilidad del humanismo. El marxismo de Horkheimer no es el dogmatismo rígido de la ortodoxia marxista leninista, sino el marxismo ético, humanista e incluso escatológico que hunde sus raíces en el idealismo alemán. Es un marxismo que se aleja de la interpretación científica de la historia (del materialismo dialéctico) para subrayar los aspectos cognoscitivos, voluntaristas, y éticos de la teoría marxiana. (p 79)

... “Libertad significa imponer una idea contra las potencias naturales y sociales, mantenerse en la conciencia fiel a ella para que domine la conducta teórica y práctica y matice los mismos pensamientos y acciones. La justicia exige no cambiar el criterio bajo ningún concepto o situación, determinar de tal forma la realidad que ninguno tenga que sufrir sin motivo razonable pues sólo la miseria y la infelicidad necesitan justificarse ante la razón”.

... el problema del origen de estos valores y el de su posible pervivencia en una sociedad sin clases, es algo que no se explicita, como tampoco su relación con el instinto de felicidad universal, que Horkheimer identifica con el instinto del placer. Su ética está falta de una mayor profundización en la que se resuelvan algunas de estas interrogantes que no tienen una respuesta.

... esta ética... en su lenguaje que nos recuerda vivamente el de las mejores tradiciones religiosas de occidente y de las éticas que se basan en ellas... (pp 79-80)

3. Crítica de la metafísica y de la religión

Las cuestiones metafísicas

... “La metafísica promete sacar consecuencias para la actividad, de su ocupación con el 'enigma' del ser, con la 'totalidad' del mundo, con la 'vida', con el 'en sí' o con cualquier otra expresión que caracterice su forma de cuestionar. El ser que quiere promover debe tener una constitución cuyo conocimiento sea decisivo para la orientación de la vida, y debe haber una conducta adecuada a ese ser. El esfuerzo de hacer depender la vida personal en todas sus partes de esa penetración en los motivos últimos es lo que caracteriza al metafísico”.

No es difícil ver en el trasfondo de estas afirmaciones un ataque a la filosofía vitalista de Bergson, o a las diversas formas de existencialismo de Heidegger o de Sartre, e incluso de la

filosofía hegeliana... (p 81)

El postulado materialista asumido por la TC defiende que “no hay ninguna metafísica, ni es posible una afirmación positiva sobre un absoluto” y rechaza los presupuestos metafísicos como algo mítico, por ser suprahistóricos, y *cosificantes* del individuo...

Horkheimer establece una discontinuidad absoluta entre el orden del ser y el del deber ser; por eso se niega a cuestionar la experiencia empírica y a plantear cuestiones existenciales. Propugna una inmanencia absoluta de los valores que tienen en el hombre su origen absoluto, negándose a aceptar que cualquier realidad externa al hombre pueda proporcionarle orientaciones en la vida. El suyo es un talante absolutamente prometeico y radicalmente autónomo. Por eso la inmanencia radical del hombre y su historicismo le impiden plantearse cuestiones que trasciendan lo meramente epocal e inmanente.

[...]

Esta postura es enormemente simplista, precisamente porque desatiende el carácter de los sistemas metafísicos. En tanto en cuanto el hombre se pregunte por el sentido de su vida y de la historia siempre habrá respuestas que podemos calificar de metafísicas, y estas cuestiones no dependen de la existencia o no de una sociedad racional, sino que están enraizadas en la misma existencia humana. Horkheimer no atiende suficientemente a las implicaciones que tiene la estructura utópica del hombre... no saca las consecuencias antropológicas de ello, viendo al hombre como un ser que necesariamente trasciende la facticidad empírica y se plantea cuestiones que van más allá de lo inmediato. (p 83)

El problema de la muerte

La muerte es la experiencia arquetípica del sin sentido del hombre, y es por tanto el 'lugar' clásico de nacimiento de las metafísicas...

... Su intento de solución es el de la tradición marxista: La experiencia común de la muerte en lugar de generar metafísicas produce la solidaridad en la construcción de la sociedad sin clases. El sentimiento de esa solidaridad engendra en el individuo una felicidad que le permite enfrentarse con la muerte, y poner su individualidad en la humanidad por la que trabaja. (p 84)

... Para Marx lo que interesa es el hombre en cuanto ser genérico que es producido y modificado por el trabajo. El trabajo es el instrumento humano con el que se produce la historia. Por eso el resultado final es “el de la dura victoria de la especie sobre el individuo”; y este último tiene que sacrificarse en aras de la especie. (p 85)

... “Los hombres satisfacen sus cambiantes necesidades y sus deseos, y se defienden contra la muerte. La idea de una fuerza salvadora fuera de la humanidad desaparecerá en el futuro. Lo que media en las relaciones humanas no es la fe en esta consolación, sino la conciencia del propio abandono que hará que los hombres se encuentren directamente. Cuando los hombres reconozcan y configuren la relación a su propio trabajo como la única relación de los unos respecto a los otros serán superados los mandamientos morales”. (p 85)

Esta magnificación del trabajo es la que impide a Horkheimer enfrentarse con apertura a las cuestiones metafísicas, que ciertamente aparecen como inútiles cuando se considera al hombre como “*homo faber*”... Se sacrifica la suerte de los individuos que existen actualmente a la causa de la sociedad futura, a los individuos que existirán en el futuro. Es la tensión clásica entre el individuo y la colectividad, propia de todas las teorías marxistas, en las que a la postre, lo único real es la especie y no el individuo.

En realidad con esta postura Horkheimer se hace cómplice de la sociedad que critica: ¿Cómo es posible preocuparse por el sufrimiento del individuo concreto si en última instancia lo único significativo es la especie? ¿No es esto una nueva versión del “espíritu absoluto” hegeliano trasladando aquí la reconciliación a la nueva abstracción de la “humanidad futura”? ¿No es esto una legitimación de las teorías que sacrifican el individuo a la colectividad, y con eso se da la razón tanto a Stalin como a Hitler?

El problema de la muerte arroja su ambigüedad sobre la teoría marxista. La crítica de Marx a la abstracción feuerbachniana del “ser genérico” revierte siempre sobre el mismo Marx, y J.L.Ruiz de la Peña en un magnífico estudio sobre la muerte en los diversos teóricos marxistas, expone con gran rigor las tensiones que esta postura lleva consigo: o se *trivializa* la significación de la muerte, y en ese caso se desatiende la significación existencial y psicológica de la muerte para el individuo, o se reduce sacrificando al individuo a la colectividad, y en ese caso se cae en Feuerbach o en Hegel. Al final *se produce el triunfo* de la naturaleza sobre el individuo y eso facilita el admitir que respecto a la naturaleza la humanidad es secundaria y accidental. Esta es la consecuencia sacada por el estructuralismo marxista de L. Althusser, que niega un humanismo marxista. (p 86)

Horkheimer es incapaz de resolver las contradicciones entre su preocupación por el individuo concreto y la consideración sociológica del individuo que le proporciona el materialismo histórico... la aceptación de la estructura simbólica del hombre le capacitaría para comprender la raíz antropológica de las cuestiones metafísicas y cómo éstas no dependen simplemente de un grado insuficiente de evolución de la sociedad, sino que están enraizadas en la naturaleza misma del hombre, que se cuestiona por encima de la facticidad histórica. (p 87)

El sentido de la historia

...[Horkheimer] Reconoce que es ineludible el que el hombre se plantee estas preguntas, pero rechaza que haya una respuesta satisfactoria. Incluso aunque se realizasen los ideales históricos de una sociedad racional, habría que abandonar la pretensión de dar a la historia un sentido pleno. “La historia mirada por sí misma no tiene ningún sentido”. (pp 87-88)

...[Contra W. Benjamín] “La injusticia del pasado ha sucedido y está concluida, y los masacrados están verdaderamente aniquilados. En último extremo su afirmación es teológica; si se toma completamente en serio la no clausura del pasado, hay que creer en el juicio final y para esto mi pensamiento está demasiado contaminado de materialismo”. Consiguientemente proclama que al final de la historia sólo se encuentra la nada, y que las ideas del bien y de la justicia quedan limitadas a una tarea histórica.

Horkheimer acepta la aspiración cristiana de que haya un sentido para la historia por medio de la justicia absoluta, pero rechaza el que esta aspiración pueda realizarse. Exalta a los 'mártires' ateos que ofrecen su vida por los otros sin creer en una fe trascendente y proclama que esta carencia de optimismo histórico es lo que distingue a la TC de las utopías... (p 88)

Horkheimer percibe adecuadamente el carácter, en última instancia teológico, de toda respuesta que prescriba un sentido absoluto para la totalidad del pasado, incluido el sufrimiento de las generaciones pasadas que no puede ser 'superado' por la hipotética felicidad de las generaciones futuras. Pero, inconsecuentemente no acepta esto, con sus últimas *derivaciones*, al tratar el problema del sin sentido de la muerte para el individuo y se refugia en la especie. Así el humanismo del héroe comunista está fundado en última instancia en una decisión por el otro que es tan perecedero como la propia existencia. (p 89)

La crítica religiosa

... Para él [Horkheimer] lo propio de la religión, *su aspecto diferenciante*, está en el peso que se pone en lo personal, respecto a las afirmaciones genéricas de la metafísica; en la importancia que se da a la relación interpersonal y a la actitud de obediencia... (p 91)

La función ideológica de la religión

El enfoque de Horkheimer es el de la tradición marxista más genuina: La religión oculta las estructuras económicas de la sociedad y facilita la sumisión de los oprimidos a las clases dominantes. De este modo la Iglesia encubre la significación que tiene la propiedad privada y la explotación de clases, hace de soporte moral de las estructuras injustas de la sociedad, y en una palabra colabora al mantenimiento del *statu quo*. (p 92)

... Horkheimer destaca los aspectos irracionales de la reforma protestante: “Lutero considera la razón como una prostituta que mancha e injuria a Dios, y para Calvino todos los pensamientos del sabio son vanos”. (p 92)

... De hecho el cristianismo, como la metafísica, es un hecho ambiguo que no puede verse simplemente “como desviación de la praxis terrena”, y Horkheimer es consciente de que el declive del cristianismo en la sociedad, va acompañado del alza de los nacionalismos como nueva versión secularizada de la religión.

Si lo importante es la función social de la religión, la crítica a la función ideológica del cristianismo puede a lo sumo servir de depuradora del cristianismo, pero no de crítica al hecho religioso mismo que tiene una plurifuncionalidad social. En realidad la “utilidad” sociopolítica de un pensamiento no afecta a su “verdad”, porque el problema de la experiencia religiosa no se resuelve simplemente atacando las manipulaciones que se hacen en su nombre. Todo sistema religioso, filosófico y científico, puede ser utilizado en determinadas ocasiones como instrumento de manipulación y conformismo social, pero de ahí no se sigue que necesariamente sea alienante. (p 94)

La religión como proyección humana

... Horkheimer afirma que “los oprimidos dicen Cristo y lo que realmente opinan siempre es una existencia digna del hombre”. ???

Horkheimer aplica este esquema a los símbolos religiosos intentando reinterpretarlos. Así la idea de Dios es la personificación del culto occidental al poder y al éxito, según la idea aristotélica de unidad entre realidad y perfección: lo que tiene poder debe ser bueno. A esto añade el protestantismo la idea de majestad de Dios, que supone el sometimiento irracional ante el cualitativamente otro. (p 95)

... En definitiva la religión, incluso aunque no siempre ejerza una función ideológica, es una forma deficiente de conocimiento, algo que desaparecerá cuando se cree una sociedad plenamente racional. Por ello se propone la transformación de la crítica religiosa en praxis sociopolítica, que destruya los falsos contenidos religiosos. (p 95)

... La proyección responde a las exigencias humanas, es una necesidad objetiva, y tanto Feuerbach como Freud han subrayado que todo conocimiento humano es subjetivo, aunque la realidad conocida exista independientemente de cómo la conozca el hombre.

Horkheimer confunde el condicionamiento humano de la experiencia religiosa con la prueba

de su invalidez. El hombre proyecta y “tiñe” la realidad de los propios temores, deseos y representaciones. Pero esto no quiere decir que esas realidades sean mera ficción o creación humana sin base objetiva alguna... La pregunta fundamental es la de si es posible salvar la subjetividad humana cuando se prescinde de la necesidad humana de proyectar y de proyectarse, y cuando se elimina sin más la dimensión religiosa. (p 96)

... Por eso esta dependencia reduccionista, -la economía es lo fundamental y primario y la religión (la superestructura ideológica) lo secundario y dependiente-, nunca puede abordar correctamente la complejidad del hecho religioso, ni puede justificar el que históricamente el grado de desarrollo económico no siempre responda al grado de madurez que ha alcanzado la experiencia religiosa. La interacción de ambas esferas nunca se resuelve adecuadamente eliminando a una de las dos entidades.

Este análisis del hecho religioso de nuevo nos revela la reducción antropológica que mantiene Horkheimer y que le incapacita para una comprensión adecuada de la dimensión utópica, ética, metafísica y por último religiosa del hombre. Se cierra a las cuestiones existenciales, que al no ser reducibles a lo económico, se ignoran o se minusvaloran. (pp 96-97)

Aquí está el punto más difícil de superar en un intento de conciliación del marxismo con la fe cristiana. Para el primero, la religión es en el mejor de los casos una forma deficiente de conocimiento. Algo que pertenece a la “prehistoria de la humanidad” y que será superado en una sociedad creada racionalmente por el trabajo humano. Por el contrario, para el cristianismo la historia es apertura a la trascendencia, esfuerzo humano que siempre tiene presente un horizonte utópico. La religión no es sólo la que permite mantener la tensión de futuro sin instalarse en el presente (al que relativiza), sino que también impide reducir el hombre a su dimensión intramundana, y la historia a la facticidad inmanente. Un marxismo ortodoxo es por eso incompatible con la visión cristiana. (p 97)

Resumiendo, el estudio de los fenómenos éticos, metafísicos y religiosos nos muestran la ambigüedad del pensamiento de Horkheimer...

... De ahí que su marxismo, y consecuentemente su teoría, esté falta de concreción y de aclaración, superando algunas de estas ambigüedades. (p 97)

Conclusiones

1º.- Horkheimer construye una “teoría crítica”, que pretende ser heredera del materialismo histórico, reinterpretando la teoría marxiana y adaptándola a la nueva situación del capitalismo moderno.

2º.- Características de esta reinterpretación:

- El trabajo y la economía se constituyen en las dimensiones fundamentales de la antropología y del análisis social.
- El análisis de la sociedad se caracteriza por la importancia enorme que concede a la superestructura ideológica... los elementos psíquicos como el elemento mediador entre lo económico y lo cultural...
- La crítica antiideológica es lo primario en la TC... La consecuencia más importante que saca de este análisis es que tanto en la esfera económica como en la cultural, se está operando una pérdida progresiva de la autonomía del individuo en la sociedad, en la misma medida que crece la importancia del Estado.
- La TC concede una gran importancia a la toma de conciencia de estas transformaciones sociales y de las consecuencias que se derivan de ella... Esta

crítica social le lleva a un enfrentamiento total con las diversas formas de positivismo y a una crítica del papel ideológico que juegan la ciencia y la técnica en las sociedades industrializadas. (Carácter intelectual e incluso académico de Horkheimer)

3°.- Para Horkheimer el elemento determinante de una ideología es el de su función social legitimadora del orden establecido... Consecuentemente procede a la revisión de las tesis del materialismo histórico... Esto le lleva al enfrentamiento con algunos círculos marxistas y sus interpretaciones de Marx, que se pueden concretar en los siguientes puntos:

- Crítica a la división y oposición existente en el campo marxista entre socialistas y comunistas... los primeros van perdiendo... su conciencia capitalista, mientras los segundos pierden el contacto con la realidad histórica concreta y se refugian en una ortodoxia doctrinal dogmática y absolutista.
- Rechaza las concepciones mecanicistas en lo social y deterministas en lo histórico, cultivadas por amplios círculos de la II y III Internacional. (Para Horkheimer) el socialismo es sólo una posibilidad histórica... y que depende de la conciencia y praxis revolucionaria...: No hay ninguna clase revolucionaria ni ningún sujeto que opere la transformación al socialismo y que se pueda determinar de forma suprahistórica... carácter histórico y fragmentario de cada época...
- Fiel a esta premisa intenta determinar el sujeto de la revolución en su tiempo y lo encuentra en los intelectuales y en los individuos ilustrados que tienen conciencia del proceso que se está operando en la sociedad capitalista...

4°.- Esta formulación voluntarista del marxismo refleja las influencias de otras corrientes de pensamiento en su teoría...:

- Por un lado se acerca a las grandes utopías de la tradición occidental... carácter intencional de toda utopía que busca trascender el presente y poner una meta en el futuro...
- Por otro lado esta reformulación utópica del materialismo histórico, contrapuesta a las formulaciones con pretensiones de cientificidad, le encuadra dentro de la influencia del idealismo alemán... presenta a Kant como un predecesor de Marx, de la misma forma que acude implícitamente a Kant cuando proclama el carácter voluntarista de la teoría marxiana, que depende por tanto en última instancia de una decisión ética y humanitaria.
- ... crítica religiosa como ideología, proyección humana y, en el mejor de los casos, forma deficiente de acceso a la realidad. Rechaza los intentos de dar explicaciones metafísicas e incluso el mismo planteamiento de “cuestiones últimas” que carecen de sentido y por eso no deben plantearse. Aquí refleja el influjo del positivismo característico de los pensadores marxistas, que enfocan las cuestiones metafísicas y religiosas desde el prisma del conocimiento científico natural. Pero al mismo tiempo reconoce que problemas como el del sentido de la historia y el del sufrimiento humano concretizado en la experiencia límite de la muerte, responden a experiencias permanentes del hombre que no pueden dejar de plantearse. (Responde a estos problemas desde Schopenhauer y Marx)... propone el sacrificio por la especie como forma materialista de humanismo y solidaridad, aceptando con todas sus consecuencias la finitud del individuo y la inmanencia más radical en la consideración de la historia...

5°.- El resultado de esta serie de componentes es una teoría encuadrada en el materialismo histórico, que presenta una visión humanista y ética de Marx... proclama la posibilidad

histórica del socialismo en dependencia de la síntesis entre las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución.

... el problema de la toma de conciencia que ya no aparece determinada necesariamente por la estructura social como en el caso de Marx, sino que tiene una autonomía propia, en la línea de la Ilustración, y se constituye en un problema decisivo (ya no es un epifenómeno); la relación de la supraestructura ideológica con la base económica, que de hecho, al realizar ??? (¿más bien 'realzar'?) la importancia de la ética, de la estructura utópica, y de los elementos psicológicos tiende a independizarse de la esfera económica. (pp 98-103)

PARTE SEGUNDA

La dialéctica de la Ilustración: crítica al logos occidental

A partir de 1941 comienza un segundo período en la vida Max Horkheimer determinado por el exilio en Norteamérica... segunda época que alcanza hasta 1950, año en que vuelve a comenzar su actividad en Alemania. Horkheimer estudia tres problemas fundamentales: 1º ¿Cuáles son las causas que han llevado al triunfo del fascismo en Europa? ... responde a unas raíces profundamente enraizadas en nuestra civilización...

2º Un segundo ámbito de problemas lo ofrece el contexto de Estados Unidos. ...se revelan ya las tendencias consumistas propias de los países desarrollados occidentales, con un capitalismo basado en el avance de la ciencia y de la técnica, y una cultura de masas condicionada por el influjo determinante de los medios de comunicación social.

[...]

3º ... revisión en profundidad de la base marxista de su teoría... En Estados Unidos Horkheimer abandona sus últimas esperanzas sobre el papel del proletariado como agente de superación del capitalismo. (pp 105-108)

CAPÍTULO IV

La dialéctica de la Ilustración

... Ante todo hay que determinar qué es lo que entiende Horkheimer por Ilustración: la define como un proceso de desmitificación del mundo, en el que el hombre va sustituyendo los mitos y el saber religioso por el saber autónomo de la razón. El hombre va perdiendo el miedo a la naturaleza y progresivamente la va sometiendo. La meta de la Ilustración es por tanto, el señorío del hombre autónomo sobre el mundo y la naturaleza, acabando con su etapa de inmadurez histórica.

[...]

... Por eso “la técnica es la esencia de este saber”, y “la racionalidad técnica es la racionalidad del dominio mismo”.

... Se ve la Ilustración ante todo como “razón técnica” desde el enfoque de la razón científico-técnica que ha llevado a los grandes descubrimientos con los que Occidente ha dominado progresivamente a la naturaleza... Lo que aquí cambia respecto a la primera etapa [en el pensamiento de Horkheimer] es la valoración positiva, que ahora se convierte en negativa bajo los efectos del uso que se ha hecho de la técnica en los años de la II guerra mundial: se ha puesto al servicio de la barbarie, de la destrucción y de la deshumanización del hombre. (pp 109-110)

1. La opresión de la naturaleza

... La naturaleza se ha convertido en un mero objeto de la acción humana y el hombre ha perdido todo contacto de ella que no esté basado en esta relación de explotación, “es el objeto de la explotación total sin limitación ni meta alguna puesta por la razón”. (Alteración del equilibrio ecológico) (p 111)

2. La opresión social

... Horkheimer afirma que el dominio sobre la naturaleza revierte en dominio social: “El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre el hombre”. El principio del dominio se constituye en un postulado universal, que hace del hombre el animal más inteligente del universo y al mismo tiempo el destructor de sus coetáneos.

... la civilización está basada en el trabajo y la obediencia, teniendo como base el progreso técnico y la explotación y opresión social. La antítesis entre el hombre y la naturaleza, “que es el núcleo de toda realidad civilizadora es la célula de la irracionalidad mítica y progresiva”. (p 112)

(La Odisea) ... Ulises el prototipo del individuo burgués ilustrado, del burgués **???**. Es un individuo que se emancipa engañando y dominando tanto a la naturaleza como a los hombres... (En la economía burguesa)...el concepto de “riesgo” que sirve para legitimar los intereses del capital. (p 113)

El origen de la civilización hay que buscarlo por tanto en una razón que emancipa y domina al mismo tiempo. “La caída en la naturaleza del hombre de hoy no se puede separar del progreso social”... El “mal” está en la misma socialización del hombre, no en su naturaleza. Desde que el hombre se hizo sedentario y se estableció la propiedad como el fundamento de la sociedad, y se consagró el poder del hombre sobre el hombre, que a su vez se somete a la potencia económica. El dominio sobre la naturaleza va así aparejado al dominio social y al sometimiento del individuo a la economía. (p 119)

El acto del dominio es el “pecado original”, que conecta directamente con la acumulación y el dominio social. La Ilustración es necesaria para la emancipación del hombre y al mismo tiempo engendra las instituciones y formas sociales “que tienen ya el germen de la regresión”. Dicho con otras palabras: “ya el mito era Ilustración y ahora la Ilustración retorna a la mitología”. Horkheimer describe el círculo cerrado por el que la razón ilustrada, antimitológica, se convierte ella misma en mito. Se puede hablar de una “autodestrucción de la Ilustración”. (p 114)

Horkheimer establece aquí una especie de “fato” de la Ilustración. Ésta emancipa y al mismo tiempo crea las condiciones de explotación tanto del hombre como de la naturaleza. Esto crea un círculo histórico cerrado que termina con una sentencia condenatoria para la civilización de Occidente.

Nuevamente constatamos la ambigüedad del análisis de Horkheimer. Por un lado, aquí se denuncia el carácter ambiguo de la praxis humana respecto a la naturaleza. Horkheimer critica así de forma implícita la valorización optimista que hacía Marx del trabajo como instrumento de liberación del hombre...

... En este sentido la crítica es justificada respecto al entusiasmo de la época pasada, pero Horkheimer ahora se pasa al extremo opuesto. El de la condenación unilateral. (p 114-115)

... la razón ilustrada se “para” en la sociedad burguesa y se reconcilia con ella, en lugar de proseguir su tarea ilustrada y de llevar más allá su dinamismo utópico. El contrato social rousseauiano es la expresión más clara de la consagración de esta irracionalidad social, plasmada en las injusticias estructurales de la burguesía. Según esto el factor está en la pérdida de la utopía, y nosotros podemos añadir que también en la absolutización de la razón técnica que excluye a la ética, en proyecto emancipatorio.

Pero Horkheimer cae en la equiparación nonocausal ??? de ambos conceptos Ilustración = control técnico, sin más y con eso se cierra el camino a una comprensión acertada del fenómeno. El optimismo positivista marxiano, que le llevó a desatender la importancia de los factores no económicos, se torna aquí en un pesimismo basado en la misma comprensión positivista del desarrollo del hombre. (pp 115-116)

... El pecado “original” está en la dominación de la naturaleza, que lleva implícita la alienación del hombre... Naturalmente esto lleva a un círculo cerrado, que sólo puede romperse desde el momento en que se acepte que no es el trabajo, la apropiación de la naturaleza, en sí, lo que lleva a esa alienación del hombre sino la forma irracional en que se desarrolla ese control de la naturaleza. Hay que acudir a la dimensión ético-política de la Ilustración para que ésta guíe la dimensión técnica y la ponga al servicio de la emancipación del hombre. Si no, no queda otra salida que la regresión a la sociedad no-técnica, pagando la falta de sumisión social con el sometimiento a la naturaleza. (p 117)

El fascismo

... “El fascismo es también totalitario en el hecho de que se aprovecha de la rebelión de la naturaleza reprimida, que se alza contra esa opresión, usándola directamente para favorecer el dominio”... (pp 117-118)

El fascismo es, como bien afirma Horkheimer, expresión máxima de la irracionalidad de la sociedad ilustrada. Pero esto no es impugnable a la Ilustración y a su dinámica interna, sino a su estancamiento y pérdida de finalidad utópico-ética... Horkheimer cae a veces en estas simplificaciones al ver el fenómeno como un proceso lineal: “Al comienzo de la historia de los cohetes modernos están los inquisidores, al final los “führer” del aparato fascista”. De nuevo emerge el fatalismo histórico que lleva irreversiblemente de las sociedades técnicas e industriales a las dictaduras fascistas. (p 119)

El antisemitismo es para Horkheimer un fenómeno de proyección y de desconfianza en la propia razón. Al ser los judíos una minoría “diferente” comprometen y cuestionan la validez del *statu quo* imperante en la sociedad, arrojan una interrogante sobre la razón de ser de la estructura social vigente... no es más que un símbolo de otras posibles persecuciones a otras minorías, que cualquier grupo sospechoso de falta de integración social potencialmente cuestiona el orden vigente y es objeto de persecución. (p 120)

3. La opresión del individuo

... La sociedad industrial está a punto de destruir la autonomía del individuo y éste pierde la conciencia de su propia individualidad y tiende a despersonalizarse...

Por un lado se refuerza la oposición que existe entre la sociedad y el individuo, y cómo éste no puede reducirse meramente a ser un caso particular dentro de la generalidad, ni ésta a una generalización de lo individual. Horkheimer subraya la oposición entre sociedad-individuo y

que cuando se pierde la diferencia cualitativa entre ser un miembro de la sociedad y ser una persona, el individuo se reduce a mero ejemplar biológico. (p 122)

... “La apoteosis del yo y del principio de conservación culminarán en la inseguridad más extrema del individuo, en su negación absoluta”.

... El hombre competitivo de la sociedad darwinista no es más que el individuo adaptado a la sociedad del dominio, y éste es el individuo cosificado. (p 123)

... Horkheimer habla aquí de “naturalización” en el sentido de vuelta a la prehistoria, de pérdida de subjetividad porque el hombre se cosifica y se hace una mera parte de la naturaleza... Por eso el enfrentamiento objetual entre el hombre y la naturaleza... es inconciliable con la teoría marxiana que parte de la unidad dialéctica entre el hombre y la naturaleza, y que busca realizar por medio del trabajo la plena naturalización del hombre y humanización de la naturaleza. Lo que para Marx es la mediación perfecta, se revela para Horkheimer como instrumento de perpetuación de la hostilidad que existía desde el comienzo. (pp 124-125)

... la confianza de Horkheimer en un futuro basado en el desarrollo de la productividad humana cae por tierra... Su fe en el progreso desaparece y revierte en un pesimismo de connotaciones “existencialistas” que es característico de la filosofía occidental de la postguerra.

... Freud y Weber son ahora los que encuadran la crítica de Horkheimer, y Marx pasa a un segundo plano. La socialización no se ve ya como un programa sociopolítico, sino como una forma social propia de las sociedades industriales avanzadas. En lugar de expresar una forma de humanismo, la emancipación del individuo, indican su destrucción. (p 125)

CAPÍTULO V

Crítica a la sociedad tecnocrática

1. *La razón tecnocrática*

... crítica al positivismo de la primera etapa. Ya entonces se atacaba el pensamiento que privilegia y absolutiza los hechos. Ahora esto se concretiza y se pone en conexión con la razón científico-técnica. (p 127)

Así la fe en la ciencia es el nuevo mito de nuestra era, perpetúa la mentalidad atávica primitiva que buscaba el dominio de la naturaleza, y es por eso la expresión privilegiada de la cosificación del pensamiento... El pensamiento refleja la cosificación de la sociedad, en cuanto que glorifica a la técnica y al dominio sobre la naturaleza, y se incapacita para trascender el orden social y para dar autonomía a los sujetos.

Es lo que Horkheimer llama “*razón instrumental*”. De la misma forma que se producía una cosificación del individuo y de la sociedad, así también se cosifica el pensamiento cuando la razón se convierte en un mero instrumento de dominio, puesto al servicio del control de la naturaleza y de la lucha por la supervivencia social... “Con la renuncia del pensamiento, que en su forma cosificada de matemáticas, máquinas y organización, se venga del hombre que a su vez se ha olvidado de él, falla la Ilustración en su propia realización”. (p 128-129)

(Positivismo lógico basado en los “Principia mathematica”: B.Russell y A.N.Whitehead) El logos que aquí se critica es el de la razón funcional, que es incapaz de valorar éticamente, que ha formalizado y desubjetivizado, reduciéndose a mero instrumento de provecho social. “La razón se ha vuelto más que nunca a su significado instrumental, (...) es un instrumento que tiene como objetivo el provecho, y como virtudes la sobriedad y la frialdad”. (p 129)

Por eso la proclamación de la “tecnocracia”, como fin de las ideologías, no más que una última faceta del conservadurismo sociopolítico. La desconfianza ante las apelaciones éticas o utópicas delata la postura típicamente conservadora... y es, por lo menos, una forma de totalitarismo tan absoluto como el que proviene de la absolutización de una idea.

... un rasgo típico de la sociedad norteamericana que está en conexión con esta reducción de la razón: el pragmatismo. Éste implica la glorificación de la actividad, de la planificación y de la eficacia, que son los rasgos típicos del tecnócrata. El resultado es la actividad compulsiva a costa de la interiorización del hombre y de su capacidad para la contemplación, la estética y el placer. (p 130)

Resulta paradójico que Horkheimer, que representa dentro del marxismo a la corriente que más valora la importancia de la toma de conciencia, y que insiste sobre todo en la crítica ideológica, caiga en un mecanicismo al valorar la dinámica de la Ilustración desde la perspectiva del logos técnico. Critica la dicotomía hechos-valores, viendo acertadamente que eso lleva al irracionalismo y al totalitarismo político, y al mismo tiempo mantiene la disyunción entre la racionalidad técnica y la razón ético-utópica sin ver la forma de reconciliarlas...

A.Wellmer indica claramente el significado de estos cambios; se pasa de la crítica a la economía política, a la de la razón instrumental y a la crítica de la civilización técnica. Los mismos sujetos que ponen en marcha la dominación de la naturaleza están al final presos por ella. El espíritu subjetivo que disuelve el animismo de la naturaleza acaba él mismo disolviéndose animísticamente, y esto lleva a la entronización del medio como fin. (p 131)

2. La crítica económica

... Horkheimer estudia las consecuencias de la primera fuerza productiva en las sociedades desarrolladas: la técnica. La crítica marxiana a la mano de obra, al trabajo alienado, continúa aquí en la forma de crítica a la técnica.

La racionalidad técnica lleva a hacer del individuo una pieza más del engranaje social... El resultado es “que con la ampliación del marco de pensamiento y de acción del saber técnico retrocede claramente la autonomía del individuo (...), el progreso de los medios técnicos es acompañado por un progreso de deshumanización”. (p 132)

Aquí se entremezclan los hilos del pensamiento: por un lado, la crítica a la tecnocracia, y por otro la del capitalismo. La razón ilustrada, que ha identificado sin más con la razón científico-técnica, lleva en su seno la irracionalidad del dominio que socialmente se plasma al máximo en la forma de la sociedad capitalista. El capitalismo ha pasado a ser un caso más, el más consecuente, de la sociedad irracional en los fines y racional en los medios, engendrada por la razón ilustrada. (p 133)

... el problema hay que orientarlo en la línea de Marx. No es que la tecnología sea mala, aunque indudablemente el aparato tecnológico tiene sus propias leyes y amenaza con dominar al hombre, sino que hay que lograr el dominio de la técnica poniéndola al servicio de la humanización y emancipación social, en lugar de su destrucción. (Cf. análisis de S.Weber)

sobre los aciertos y contradicciones de Horkheimer) (p 134)

3. *La crítica cultural*

También aquí el diagnóstico social de Horkheimer acierta en un punto esencial del capitalismo moderno: la *continuidad* entre la esfera cultural y la esfera económica. (p 135)

... Horkheimer critica ya en esta época los rasgos de la sociedad de consumo: la industria cultural origina, planifica y administra las necesidades de los consumidores, y elimina de la conciencia las necesidades que no pueden ser cubiertas por el aparato industrial. Así “la diversión es la prolongación del trabajo en el capitalismo avanzado”, y “los consumidores son los trabajadores y empleados, los granjeros y pequeños burgueses. La producción capitalista les ha cercado en cuerpo y alma de tal forma que caen sin resistencia ante lo que se les ofrece”.

La explotación de la naturaleza y del hombre se compra con el consumo. Horkheimer pretende mostrar cómo la “lucha de clases” no ha cambiado en el seno del capitalismo tecnocrático, sino que por el contrario se ha borrado de la conciencia de los explotados: Los nuevos mandarines de la industria y de los medios de comunicación ponen el aparato cultural al servicio del *statu quo* imperante. Se glorifica el dominio sobre la naturaleza y se ofrecen como modelos los productos estereotipados de la industria cultural, y a su vez el individuo se identifica con la sociedad, sus valores y sus bienes de consumo.

El resultado de este proceso es el control absoluto del individuo, tanto en su vida privada como en su trabajo, y la consiguiente infelicidad de un individuo despersonalizado y vacío interiormente. “La industria cultural no sublima sino que oprime”. El individuo pierde su conciencia crítica y su autonomía social, y triunfa la razón instrumental que hace que la sociedad aparezca como lo único estable y racional, a lo que uno debe someterse... (pp 135-136)

... En las sociedades avanzadas se da un nuevo tipo de dictadura y de coerción, mucho más eficaz que el uso de la fuerza. Las libertades formales de las democracias liberales, que eran vitales cuando la coerción era fundamentalmente externa al sujeto, se hacen ilusorias en la sociedad tecnocrática con su increíble capacidad de manipulación de masas. El problema ya no se presenta a nivel de una aceptación de los derechos del hombre en la forma de una constitución política, sino en el control de las estructuras básicas de la sociedad, la economía, la investigación científica, las instituciones culturales y los medios de comunicación, que son los que poseen el poder “real” y cuyos intereses creados determinan la planificación de la totalidad social.

Por eso la sociedad avanzada mantiene a los individuos en una perpetua minoría de edad. “Ninguno tiene que responsabilizarse oficialmente de lo que piensa. Para eso se encuentra cada uno incrustado desde el principio en un sistema de iglesias, clubs, círculos y parecidas relaciones sociales que representan el instrumento más sensible del control social. (pp 136-137)

En realidad la sociedad industrial de consumo no es más que una nueva versión del despotismo ilustrado. Los nuevos ilustrados que establecen lo que “conviene” al pueblo son los expertos tecnócratas y los representantes de las grandes multinacionales que determinan los gustos de los consumidores, lo que está “a la moda” en función de sus propios intereses. El pueblo ha perdido la capacidad de oponerse y se limita a repetir el modelo estereotipado que les inculca el aparato cultural. Horkheimer destacaba ya en la década de los cuarenta, que el retraso social de Europa respecto a Estados Unidos era al mismo tiempo la causa de que

todavía se diese en ella un resto de autonomía del espíritu respecto al modelo norteamericano. (p 137)

... Con su teoría del valor denunciaba la explotación del hombre, enmascarada en una economía aparentemente igualitaria y justa. Ahora el engaño económico pasa a la esfera política en forma de igualdad de oportunidades y de derechos para todos, cuando en realidad la desigualdad se ha instalado dentro de la sociedad de forma que se ha borrado de la conciencia popular. La crítica platónica a los demagogos, que en lugar de ilustrar al pueblo se contentaban con fomentar sus pasiones y apetitos, legitimándolos como valores sociales, para así conseguir sus propios intereses se torna ahora en “ilustración” del pueblo y del individuo. La pérdida de conciencia crítica, la imitación mimética de los valores sociales, no es más que un reflejo de la despersonalización y masificación reinantes. (p 138)

La familia

Pero lo más importante es la tendencia de la sociedad industrial a convertirse en una “sociedad sin padres”. La autoridad e influjo paternos es sustituida por las diversas instituciones sociales (escuelas, iglesias, medios de comunicación...) que ejercen cada vez más el control sobre el niño. Por eso la familia se encuentra en un periodo de disolución. Las consecuencias de esto son dobles: a nivel individual y colectivo.

A nivel individual, esto contribuye a la pérdida de capacidad crítica y a la creciente heteronomía de los individuos: “En tanto que la sociedad industrial pasa a un estado en el que el niño se siente directamente confrontado con las fuerzas colectivas, el diálogo y consecuentemente el pensamiento juegan un papel cada vez más reducido en la psicología del gobierno doméstico. Así se arruina la conciencia y el súper yo”.

A nivel colectivo, esto conecta directamente con el fascismo y la aparición de totalitarismos de todo signo. “Los mismos cambios económicos que destruyen la familia llevan consigo el peligro de totalitarismo. La crisis familiar predispone a los hombres a un sometimiento ciego... (p 139)

La religión

Tomás de Aquino “hizo de la doctrina católica un instrumento precioso para los príncipes y la clase burguesa”, transformando el dios bíblico crucificado en el dios inmutable aristotélico que refleja la estructura del poder, y creando un derecho natural invariable sobre el que reposa todo el sistema social.

Horkheimer recoge aquí la idea, muy difundida en los círculos marxistas, de que el monoteísmo refleja la concentración de poder en la sociedad y equipara sin más el tomismo con la escolástica, que él analiza desde la perspectiva de racionalización y tecnificación de la fe. Por eso enfoca el tomismo como una forma de positivismo. “Tienen la misma finalidad de dominar la realidad en lugar de criticarla”, y ambos se orientan hacia el éxito como criterio de verdad y hacia la heteronomía, cerrándose al pensamiento utópico.

En la misma línea se ve al calvinismo: “El protestantismo fue la fuerza más eficaz en la extensión de la individualidad fría y racional. (...) En lugar de las obras para salvarse se dio la obra por ella misma, y el provecho y el dominio como fines en sí mismos. (...) Finalmente el irracionalismo teocrático de Calvino se revela como la astucia de la razón tecnocrática que tenía que preparar y producir su material humano”.

El resultado convergente de ambas tradiciones católica y protestante es el mismo: La religión legitima la sociedad tecnocrática y se adapta a ella cosificándose, convirtiéndose en un bien cultural más, carente de significación hermenéutica real. Incluso colabora en la irracionalidad

de la sociedad, el antisemitismo. (pp 140-141)

... La escolástica intenta depurar a la religión de sus elementos mágicos y heterónomos. Es una expresión de la confianza en el hombre y en la razón, y aunque sí es cierto que con frecuencia desempeñó una función social legitimadora del poder, especialmente del papal, también fue la fuente de la crítica al absolutismo de los poderosos, legitimando incluso “la muerte del tirano”. La escolástica es un fenómeno demasiado complejo como para equipararla sin más con una expresión de la “razón instrumental” y mucho menos para verla como un todo uniforme correspondiente al tomismo. (p 142)

Pero ni la historia de occidente, ni la de la religión se pueden ver en una continuidad unilateral con la reducción a la razón tecnocrática. De hecho la religión ha sido uno de los obstáculos para que se impusiera el positivismo cientifista, denunciando el proceso por el que el ateísmo metodológico de las ciencias se convertía en una cosmovisión atea, en una nueva metafísica. El malentendido de Horkheimer estriba en que lo que es una posibilidad, la reducción de la religión a metafísica legitimadora de la tecnocracia, se considera como una realidad “necesaria” para la religión misma. Con ello se pierde de vista que la estructura misma de la experiencia religiosa es por su propia esencia simbólica, apertura a la trascendencia y por tanto enraizada en la dimensión utópica del hombre. En cuanto que se perdiera esto, desaparecería la especificidad del hecho religioso. Por tanto la secularización de la religión no es equivalente a su desaparición, sino a su transformación en una sociedad caracterizada por lo que denominamos “modernidad”. (pp 142-143)

... la honradez intelectual de Horkheimer, que en la primera parte le llevaba a reconocer la complejidad del hecho religioso y cómo no siempre jugaba una función ideológica legitimadora del poder, se mantiene también en esta segunda etapa. Así reconoce una dialéctica intrínseca al cristianismo, que predica en el crucificado la antítesis de la Ilustración y del instinto de conservación; la revalorización del individuo y al mismo tiempo la tradición que prepara su negación; la ascesis que puede llevar a la renuncia o a la negación del consumo; la pretensión de verdad que puede fortalecer a la razón o formalizarla en cuanto que se separa de ella.

Horkheimer reconoce en estas afirmaciones aisladas una vez más la ambigüedad del hecho religioso, incluso se abre a la verdadera función de la religión que consiste en dar una respuesta de sentido a los problemas de la existencia humana, y de la que puede surgir la tendencia emancipadora de la sociedad y de la historia... La crítica religiosa tiene aquí su función depuradora, y de denuncia... (p 143)

... paradójicamente la propuesta feuerbachniana de convertir la proyección religiosa en energía social, se convierte ahora en unidimensionalidad, pérdida de subjetividad humana y absolutización del dominio técnico y político. (p 144)

CAPÍTULO VI

Las aporías de la teoría crítica.

1. La crítica al marxismo

La crítica se inicia denunciando como un hecho consumado lo que en una primera época era

una amenaza para el marxismo: la integración del proletariado... “El resultado es que la clase trabajadora se aísla más y más de la teoría crítica tal y como fue formulada por los grandes pensadores políticos y sociales del siglo XIX”.

Pero además la sociedad de consumo “compra” la integración de los trabajadores en el sistema: “Hoy los trabajadores como el resto de la población están mucho mejor formados e informados, son mucho menos ingenuos. (...) Sin embargo no cuestionan las reglas en cuanto tales. Han aprendido a aceptar la injusticia social incluso dentro de sus mismos grupos, como un hecho que se impone y a considerar estos hechos como lo único que hay que respetar...”

Horkheimer constata el conformismo sociopolítico del proletariado. Lo que es el resultado de la “positivización de la sociedad” y de la participación en sus beneficios. Estas reflexiones tienen como trasfondo la sociedad industrial norteamericana en la que el nivel de vida del trabajador le permite gozar de las ventajas de una economía orientada al consumo. Lo que se criticaba en otra ocasión como “pragmatismo” inherente a la mentalidad americana, se revela ahora como la contrapartida de un pensamiento conservador, que cuestiona “los riesgos y los experimentos”, como ocurre siempre con los grupos sociales dominantes que temen cuanto cuestione el favorable “*statu quo*”. (pp 145-146)

(Los mismos defensores del capitalismo avalan el análisis de Horkheimer) Así von Mises justifica al capitalismo precisamente por su producción eficiente y económica que permite un alto nivel de consumo. El crecimiento se constituye en un fin en sí que legitima el sistema, con independencia de si ese crecimiento está al servicio de las necesidades humanas y de la instauración de un orden social justo. Este será el punto de partida de la llamada Escuela de Chicago, dirigida por Milton Friedman, esperando que la producción generada por el capitalismo “a la larga” acabe beneficiando al proletariado, que tendrá su parte en “el pastel”. Así lo ha formulado también otro de los grandes teóricos del capitalismo norteamericano, J. Gallbraith, que defiende crudamente la tesis de que el consumo masivo en la sociedad de la abundancia es la mejor forma de integración de los trabajadores. (pp 146-147)

Horkheimer detecta aquí la utilidad de la vieja fórmula “*panem et circenses*”, empleada en la Roma antigua. El capitalismo avanzado ha encontrado así la fórmula mágica que le ha permitido superar sus contradicciones internas e integrar al proletariado contra todas las expectativas de Marx. Esto exige una revisión en profundidad de la teoría marxiana... (p 147)

J. Habermas destaca el nuevo papel del Estado en relación con el consumo. El Estado es la instancia administradora, que garantiza la estabilidad del sistema, proporcionando un alto nivel consumista a los ciudadanos y éstos a su vez no cuestionan el sistema. La esfera política se tecnifica, ya que el desarrollo científico-técnico es la clave para el consumo que quieren las masas, y su administración es un problema técnico, que el Estado resuelve, más o menos acertadamente, superando las crisis que harían peligrar el mercado. Por eso el Estado moderno es necesariamente “tecnocrático” y se procura eliminar de la discusión pública los problemas morales que cuestionarían la validez de un sistema basado en el consumo y la productividad. (p 147)

[Horkheimer] Si en la primera etapa su crítica se concentraba en la división entre comunistas y socialdemócratas, ahora analiza el papel de los sindicatos y partidos proletarios.

La crítica es demoledora: los sindicatos se han convertido en un apéndice más de la estructura capitalista. El aparato burocrático y directivo de los sindicatos se comporta como una empresa más que busca los mayores beneficios posibles para sus miembros, a cambio de no cuestionar el sistema. Y de la misma forma enjuicia el papel de los partidos en las sociedades capitalistas avanzadas: “El partido se transforma para lograr una legislación social que facilite la vida de

los trabajadores en el capitalismo”.

La crítica de Horkheimer es clarividente respecto al papel real de los sindicatos y partidos de clase que entran en la vía reformista. Se aceptan las reglas de juego del capitalismo con la pretensión de mejorar el nivel de vida del proletariado, y esto tiene como contrapartida, el garantizar la estabilidad del sistema que se pretende transformar: por un lado, porque al aceptar las reglas de juego establecidas se están consolidando la estructura capitalista integrándose dentro de ella a la “pretendida clase revolucionaria”; por otra parte, porque en la medida en que se tiene éxito con esa estrategia, más difícil se hace justificar la revolución a una clase social, que se está beneficiando del sistema que se denuncia. (pp 147-148)

La disyuntiva entre la teoría revolucionaria y la práctica reformista es la misma que se planteó con el llamado “eurocomunismo”. Uno de sus teóricos, Santiago Carrillo, pretendió diferenciar el eurocomunismo de la socialdemocracia afirmando “que lo que se denomina vulgarmente 'eurocomunismo' se propone *transformar* la sociedad capitalista, no *administrarla*”. El problema está precisamente en cómo hacer compatible esa conciencia “transformadora” con una praxis que facilita la mejor administración del sistema capitalista... (p 148)

... Horkheimer cuestiona el papel de los líderes de los sindicatos y partidos, planteando el problema del control de la base sobre la minoría dirigente: “Los líderes de los trabajadores controlan la oferta de trabajo como los trabajadores de las grandes empresas controlan las materias primas, las máquinas y otros factores de producción. Son los “managers” de los trabajadores, a los que manipulan”. Esta problemática, el control de la minoría dirigente, es el problema político más grave y está en la base de las diversas teorías autogestionarias, que reivindican la primacía de lo político y acusan a Marx de haber minusvalorado la importancia de este problema, porque no formuló una teoría de la postrevolución. (pp 148-149)

[Crítica de Horkheimer a la Unión Soviética] ... “la forma más consecuente del Estado autoritario es el estatismo integral o socialismo de Estado, que se ha liberado de toda dependencia del capital privado”; e incluso al referirse a su intervencionismo, utiliza ya la expresión “capitalismo de Estado”. A su vez el Partido se integra dentro del sistema autoritario, reforzando su carácter monopolista. Por eso Horkheimer se opone a los partidos de masas: “la tarea actual de las masas no está en estructurarse según los esquemas tradicionales de los partidos, sino más bien en conocer y oponerse a la estructura monopolista que se desarrolla en la propias organizaciones y que se oculta a la conciencia individual”. (p 149)

El rechazo de los partidos de masas no es más que una consecuencia de la importancia que se concede a la toma de conciencia acerca de la evolución de la sociedad. Horkheimer es consciente de que la preocupación por el número de militantes está en proporción directa con el aumento de poder y de autonomía de la minoría dirigente, y que la masificación del partido legitima su burocratización y su integración en el juego parlamentario, que él rechaza como una “pérdida de conciencia revolucionaria”. En realidad ésta es la disyuntiva en que se encuentran los “partidos de clase”, que fácilmente se masifican y se convierten en partidos interclasistas.

Por eso Horkheimer rechaza la idea leninista de que el partido representa los intereses del pueblo y de que es el que conduce a la sociedad comunista... (p 149)

Sin embargo debajo de esta crítica a la estructura social de la Unión Soviética se esconde la crítica de Horkheimer al Estado tecnocrático. Desde este ángulo critica la similitud de los

sistemas capitalistas y socialistas: ambos esconden una tendencia al dominio, “sirven para fundamentar la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza” y acaban cosificando al individuo y viéndolo como un elemento más del proceso ciego de la naturaleza”. Una vez más la crítica a los sistemas sociales degenera en la crítica a la ideología consumista, como legitimación del estado tecnocrático capitalista, y la crítica al “fetichismo de la producción” de la Unión Soviética, que hace del aumento de la productividad el fundamento de su legitimación del socialismo... (p 150)

A partir de aquí desarrolla H.Marcuse su teoría de “la convergencia de los sistemas”, según la cual la base técnico-económica subyacente a ambos sistemas en los países desarrollados lleva a una creciente convergencia e interacción del socialismo y capitalismo avanzado. Lo decisivo ahora no es la “propiedad de los medios de producción”, sino las relaciones sociales establecidas y la capacidad de controlar el “logos técnico”. La crítica a los sistemas sociales ha desembocado en la de los peligros de la tecnificación, con lo que la TC se aleja de los presupuestos establecidos por Marx. Incluso la crítica global a la tecnocracia se utiliza por los apologetas del capitalismo como una justificación de la validez del sistema. Sólo una distinción clara entre ambas críticas puede desenmascarar su utilización ideológica. (p 151)

... “Según Hegel las etapas del espíritu del mundo se suceden una tras otra con necesidad lógica y ninguna puede ser saltada. Marx ha permanecido fiel a esto, lo nuevo no puede comenzar antes de que llegue su tiempo. Pero el fatalismo de ambos pensadores se refiere de forma curiosa sólo al pasado. Su error metafísico de que la historia obedece a una ley fija es superado por el error histórico de que en su tiempo se cumplían estas condiciones”. Sin embargo, otras veces rechaza esta conexión y destaca que la revolución no es una consecuencia racional del progreso histórico, sino que depende de la conciencia y capacidad revolucionaria que actúa en cada momento histórico. (pp 151-152)

En lo que sí ha llegado a una plena clarificación es en la crítica a Engels. A las críticas ya desarrolladas en su primera época añade ahora otra desde el enfoque tecnocrático, la de su reduccionismo positivista: “la realización progresiva de la planificación debería paulatinamente hacer innecesaria la represión, pero en lugar de esto ha redundado en un aumento de ella. El que el incremento de la producción realice o liquide el socialismo es algo que no puede decidirse abstractamente.

Horkheimer va a las raíces del determinismo de matriz engelsiana: Al aplicar las leyes de la naturaleza a la historia remitifica el materialismo, contra el intento desmitificador de Marx... (p 152)

Horkheimer critica este optimismo de raíz positivista, aunque paradójicamente cae en un pesimismo que es del mismo signo positivista, al establecer una conexión directa entre la razón ilustrada y el dominio social. Del mismo modo que Engels con su asunción del evolucionismo darwinista y del positivismo de las ciencias naturales, constituye un paso decisivo en la degeneración determinista de la teoría marxista, y en la pérdida de su estructura dialéctica, así también la falta de clarificación de Horkheimer respecto a la razón ilustrada conduce a la TC a un callejón sin salida. Horkheimer rompe con la mediación dialéctica de Marx y al no encontrar un sustituto condena la teoría a la esterilidad. Esto se revela claramente al estudiar la función que Horkheimer asigna a la TC en las sociedades del capitalismo avanzado. (p 153)

2. La falta de mediación de la teoría crítica

... La filosofía puede y debe actuar como “correctivo de la historia”, “como recordatorio y conciencia de la humanidad”, enfrentándose a las falacias de la razón instrumental... Horkheimer es muy consciente de que ahora la toma de conciencia se constituye en una clave para la emancipación del individuo. En tiempos de Marx era evidente la explotación social, ahora el individuo oprimido ha perdido su conciencia de ser explotado. Por eso el planteamiento crítico es la clave para la emancipación. Es el individuo mismo el que ignora su ideologización, consecuentemente hay que insistir en la crítica antiideológica. En este sentido hay que comprender las afirmaciones de Adorno sobre la falsedad del todo social y la crítica global a la sociedad. (pp 153-154)

... primera aporía de la teoría crítica de Horkheimer: su pensamiento acaba en una teorización estéril. El mismo Horkheimer reconoce que las teorías materialistas, con las que conecta su pensamiento, resaltan la necesidad de la praxis: ... Y sin embargo rechaza el traducir su teoría a una praxis política: “¿No es pues el activismo, especialmente político, el único medio para su realización tal y como ella ha definido? Vacilo afirmarlo. Esta época no necesita de ningún estímulo más para la acción y la filosofía no puede transformarse en propaganda, ni siquiera con la mejor finalidad posible”.

Es decir, la teoría se cierra sobre ella misma por la carencia de una praxis adecuada... “La teoría no puede prescribir al individuo su forma de resistencia contra la injusticia. El pensamiento mismo es ya una señal de resistencia, es el esfuerzo de no dejarse engañar”. (p 154-155)

Horkheimer acaba participando de la misma ilusión que los teóricos de la Ilustración, que pensaban que el conocimiento de los males sociales ya era suficiente para la emancipación de la sociedad. El crítico de la Ilustración acaba postulando una teoría ilustrada, que mantiene la identificación hegeliana entre el ser y razón sin una praxis consecuente. Así cambia también el sujeto de la teoría crítica... (p 155)

Pero la falta de un sujeto adecuado para transformar la sociedad, y la teorización abstracta no son las únicas aporías de la TC. El problema más serio es que no sabe indicar ninguna praxis válida que responda a los análisis hechos. Esto es lo que definitivamente señala el “impasse” de la teoría. (p 155)

... “La contradicción histórica de exigir al mismo tiempo planificación racional y libertad, desbloqueo y regulación es algo que puede superarse”. El problema está en cómo se puede llegar a eso, con otras palabras, como se puede llegar a lo que él llama “reconciliación de la razón y de la naturaleza, comprenderla y no dominarla”. (pp 155-156)

Consecuentemente la teoría crítica se encuentra en un callejón sin salida, como denuncian diversos críticos y comentaristas. Se acaba con un “desideratum”, el de la sociedad emancipada; el de la compatibilidad entre la planificación racional de la sociedad y la autonomía del individuo; el de una relación con la naturaleza que sea al mismo tiempo la base para el desarrollo de la técnica y para la reconciliación hombre-naturaleza. Es un postulado inalcanzable, porque no se indican ni los medios, ni el sujeto capaz de esa transformación. La “dialéctica” de la teoría se rompe, y se queda en mera negación incapaz de llegar a la síntesis por falta de una mediación. (p 157)

... Horkheimer viene a decirnos que los partidos marxistas por antonomasia, los encuadrados en el socialismo y en el comunismo, han optado por la vía reformista en lugar de una revolución que se ha revelado ilusoria en los países desarrollados. La transformación de la

sociedad se hace desde las reglas de juego de las democracias occidentales capitalistas, y el problema más grave está en no perder la conciencia de que hay que transformar la sociedad, y simplemente reformarla. ???

... El problema se plantea claramente en el terreno político. Lo que se ha perdido respecto a la fase anterior es el potencial revolucionario que todavía entonces asignaba a la unión de intelectuales y proletarios.

Pero el cambio más radical está en el paso de la crítica al capitalismo, en cuanto sistema sociopolítico, a la denuncia de las sociedades tecnocráticas. (Ruptura con Marx) (p 158)

Por eso la teoría acaba en la aporía, en un “desideratum” emancipatorio, en el puro utopismo. No hay posibilidad de mediación: ni a nivel práctico (en cuanto que no sabe prescribir una praxis transformadora que realice la teoría); ni a nivel de la teoría (en cuanto que no se atiende a la necesaria conjunción de la razón ético-política con la razón técnica); ni a nivel histórico (en cuanto que no encuentra al sujeto capaz de realizar la transformación). (p 158)

Conclusiones

Postulados:

1° Horkheimer pretende proseguir la tradición ilustrada y materialista de la TC haciendo una crítica social, antiideológica, del capitalismo avanzado en su forma estadounidense.

2° Horkheimer ve la Ilustración sobre todo desde la perspectiva científico-técnica... De la misma forma que tendía a considerar al hombre desde la perspectiva del “*homo faber*” y del trabajo... ahora el desarrollo científico es la característica esencial de la evolución de la Ilustración en occidente, y la sociedad industrial y tecnocrática es el modelo de la sociedad ilustrada.

3° ... cambio ... en la teoría crítica. Si antes se criticaba un determinado sistema social, el del capitalismo... ahora se modifican tanto los objetivos de la crítica como las causas. La crítica se hace no tanto a la sociedad capitalista cuanto a la sociedad tecnocrática e industrial; la causa no se pone en la apropiación indebida de los recursos productivos sino en el hecho mismo de la dominación de la naturaleza; y la consecuencia, el deterioro progresivo del individuo autónomo se conecta con la estructura de dominio propia de la sociedad científico-técnica.

4° Horkheimer parte de una especie de “pecado original”, el acto de dominio. La sociedad occidental, que lleva en su seno el dinamismo de la Ilustración, se caracteriza por el control progresivo que ha establecido sobre la naturaleza explotándola y poniéndola al servicio de las necesidades humanas. Este proceso es ambiguo, lleva tanto a la emancipación del hombre basada en el progreso científico-técnico cuanto a su autodestrucción. Horkheimer establece la negatividad de este proceso a un triple nivel: la naturaleza se convierte en “materia prima”, en el objeto de la explotación del hombre; el dominio sobre la naturaleza revierte a su vez en la sociedad, en la opresión del hombre; y además determina el proceso de cosificación del individuo, que deja de considerarse como un singular autónomo para convertirse en un miembro de la colectividad, pierde su propia subjetividad y conciencia crítica para identificarse con la sociedad y sus valores.

5° Desde este nuevo modelo de comprensión, se analizan ahora algunos aspectos de la crítica anterior. El punto de partida es siempre la congenialidad técnica/dominación, la tendencia deshumanizante propia al saber de dominio que sustenta el desarrollo científico-técnico. Así el capitalismo no es la causa de la alienación del hombre, sino un efecto de la irracionalidad propia de la sociedad técnica...

6° De la misma forma la crítica al positivismo de la sociedad y al consumismo, son expresiones de la absolutización de la razón científico-técnica, es decir, de la “razón del

dominio”. Horkheimer denomina a esta razón absolutizada “razón instrumental”, que lleva a una racionalización de los medios (a una tecnificación y simplificación de la sociedad) y a una irracionalidad de los fines (ya que la razón técnica no puede asignar objetivos al progreso científico-técnico, sólo puede prescribir el dominio por el dominio mismo). Así toda la sociedad se reifica y se irracionaliza, todo se constituye en mercancía estableciéndose una continuidad entre la esfera cultural y la económica, siendo la cultura una mercancía más...

7º El resultado de este proceso consiste en la ideologización total de la sociedad. El consumo creciente integra a los miembros de la sociedad en el orden irracional establecido. Incluso el proletariado y sus organizaciones... El control externo sobre el sujeto, propio de otras etapas anteriores, se transforma ahora en interiorización del dominio ejercido sobre el inconsciente y la conciencia del hombre.

8º Consecuentemente la teoría crítica denuncia el proceso buscando proseguir la crítica de las ideologías de la Ilustración y conseguir la toma de conciencia que permita alterarlo. Pero no sabe prescribir: ni una praxis que posibilite conjugar el desarrollo técnico con la autonomía del hombre; ni un sujeto que sea capaz de llevar a una sociedad emancipada que supere esas contradicciones; ni siquiera formas de resistencia que permitan una lucha por impedir que se consuma el proceso. Acaba con la mera denuncia...

9º En resumen, la pretendida “superación” de Marx lleva a la regresión de las teorías ilustradas, que esperan de la mera denuncia del mal social su eliminación. Horkheimer ha asumido la antítesis freudiana cultura-naturaleza y pone en el saber técnico, que él identifica con la razón práctica, el germen de esa antítesis que lleva al mismo tiempo a la civilización y a la infelicidad humana. La razón técnica no es neutra, nos dice, sino que predispone a la opresión tanto de la naturaleza como del hombre. Así pretende ir más allá de Marx utilizando elementos freudianos y rousseauianos (el mal está en la socialización del hombre, en la relación técnica que establece con la naturaleza). El naturalismo de Marx, que era la forma suprema de humanismo y de reconciliación con la naturaleza, se convierte aquí en regresión del hombre, en la venganza de la naturaleza que lleva a la darwinización de la especie humana.

10º La única salida a esta aporía está en distinguir entre razón práctica y razón técnica; entre Ilustración y saber científico-técnico... El optimismo positivista del XIX, basado en una fe ciega en la validez de las ciencias para la emancipación del hombre, se torna aquí en positivismo negativo, pesimista que anuncia la destrucción y la alienación social...

Horkheimer llega a este límite, e incluso algunas de sus expresiones parece que tienden a superar la trampa que él denomina “dialéctica de la Ilustración”. En este sentido la TC llega en su segunda fase a una encrucijada, hay que atender a la evolución posterior para comprender el sentido de esta transformación de la TC y ver si va a vencer a ella la estructura utópica o el determinismo positivista. Este es el sentido de la tercera parte de nuestra investigación. (pp 159-163)

PARTE TERCERA

EL ANSIA DE LA UTOPIA

... Ésta abarca cronológicamente desde 1950 hasta julio de 1973 (su muerte)... en este lapso de tiempo su pensamiento atraviesa por diversos momentos...

El primero abarca la década de los años cincuenta... Horkheimer simultanea la actividad docente con otras actividades políticas... los escritos de este periodo están en clara conexión con los de la época anterior... procuraré concentrarme en las nuevas aportaciones.

Éstas son las que se dan prevalentemente en la década de los sesenta... Horkheimer renuncia

de forma pública a la idea de reconstruir la Europa de la postguerra sobre unos fundamentos nuevos, y proclama que caminamos de forma irremediable hacia una sociedad perfectamente centralizada y administrada, lo que él llama “el mundo administrado”.

[...]

Por otra parte en 1968 llega a su culmen el movimiento contestatario estudiantil, que en Alemania se propagó en 1967, y que renueva las esperanzas revolucionarias. Muchos estudiantes radicales acuden a los planteamientos de la teoría crítica como instrumento ideológico para sus reivindicaciones culturales y políticas. Esto hace que la teoría crítica, que hasta entonces se había difundido en círculos académicos e intelectuales, pase a ocupar un puesto en los medios de difusión y se constituya en un punto de convergencia de las discusiones políticas y filosóficas. Algunos libros inspirados en la teoría se convierten rápidamente en “best sellers”.

Ante estos acontecimientos Horkheimer toma postura públicamente, defendiendo posiciones que suscitan la extrañeza e incluso el escándalo de muchos intelectuales de izquierda que le acusan de ruptura con los planteamientos de su teoría. Así revela un desmesurado interés por la religión y la teología, defiende posturas conservadoras de clara raigambre liberal, finaliza su crítica al socialismo y a la sociedad emancipada que propugna Marx, y condena la actividad revolucionaria de los estudiantes. (pp 163-165)

CAPÍTULO VII

La sociedad administrada

1. *El fatalismo histórico*

Las dos afirmaciones claves son respectivamente de orden antropológico y social. Por un lado anuncia la desaparición del individuo autónomo, porque “en el desarrollo del género humano la tendencia autónoma del individuo se revela como un fenómeno y episodio efímero”. Ya no se trata de anunciar un peligro, como en las fases anteriores, sino de constatar un hecho que se presenta como inminente, “que está en el horizonte de Occidente”. Esta pérdida de autonomía hay que entenderla como algo radical, como la regresión de la especie humana a la pura animalidad desapareciendo las características diferenciales del ser racional, la libertad y el espíritu.

Estas afirmaciones radicales... tienen una correspondencia... con... la sociedad. Vamos hacia una sociedad completamente controlada, en la que “la perfecta socialización se transmitirá por una administración total y en caso necesario por una dictadura larga y adaptada.

Liquidación de la individualidad y sociedad del control total... (pp 167-168)

A nivel antropológico la liquidación de la individualidad trae consigo la falta de sentido de la vida humana, tanto en el ámbito profesional y público, como en la vida privada. Horkheimer acude una vez más a Nietzsche y proclama con él “la era nihilista” como contrapartida de la inhumanidad del hombre actual... Y en la misma línea nos habla de una sociedad amoral: “Cuando el individuo funciona inseguramente se convierte en un anormal, no es un inmoral. Necesita del tratamiento médico y de la reparación”. En la sociedad administrada, como en la utopía de Huxley, no hay lugar alguno para la moral, porque la “unidimensionalidad” de la sociedad hace del individuo una pieza más del engranaje social.

No es difícil ver que Horkheimer “lee” a Nietzsche desde la óptica de la sociedad tecnocrática; su nihilismo, que provenía de ver a la moral como una ideología cuyos valores carecían de fundamento al quitarles su origen trascendente, se torna aquí en expresión de la

unidimensionalidad de la sociedad tecnificada y dominada por la “razón instrumental”. (pp 168-169)

La atención a las leyes psicológicas, característica del marxismo de la primera fase de la teoría crítica, cede el paso aquí a las dimensiones sociológicas como consecuencia de la creciente interiorización del dominio social. Todo tiende a la asimilación del individuo a la sociedad, que no deja lugar a escaparse del control social. Así Horkheimer interpreta los nacionalismos modernos, con la absolutización y sacralización de la “patria”, como un síntoma de la disolución de la individualidad en la colectividad, y ve el desarrollo de Occidente como un proceso continuo de materialización de la sociedad que tiene como contrapartida la decadencia cultural y espiritual de los pueblos, la concurrencia internacional, y la cosificación consumista. (pp 169-170)

... El progreso técnico se desarrolla a un ritmo mucho más acelerado de lo que puede asimilar el hombre, y la sociedad se tecnifica y se deshumaniza. “Sólo con la técnica no se puede conquistar el cielo. Una vez se intentó con la construcción de Babel y se originó la confusión de lenguas, hoy se intenta con los viajes espaciales, y enmudece el lenguaje”.

Esto significa que el hombre ha perdido ya el control del proceso... Por eso anuncia que volvemos a la “animalidad” y que el hombre en cuanto ser racional y libre “pertenece a la infancia de la humanidad”. El proceso histórico se torna así en un ciclo regresivo. (p 170)

¿Es posible evitar esta regresión?...: “Nuestra hipótesis afirma que al final está el mundo totalmente administrado. Esto no es un dogma como el espíritu absoluto de Hegel, sino la comprensión de que la lógica inmanente a la historia actual tiene esta tendencia”. En otras ocasiones su respuesta es mucho más tajante: el proceso es imparable... Lo único que podría cambiar el curso histórico es una gran catástrofe. “Parto del presupuesto de que no se puede hacer retroceder el proceso excepto con catástrofes inmensamente crueles como una guerra nuclear”.

Dicho con otras palabras, la evolución no tiene otra salida que la instauración del control absoluto, a menos que se provocara la autodestrucción de la sociedad tecnocrática y, por tanto, que el uso de la técnica nos condujera a una situación pretécnica. Horkheimer se constituye aquí en juez del proceso y hay que preguntarse en virtud de qué nuevos datos se llega a unas conclusiones tan radicalmente pesimistas. (pp 170-171)

... la última fase de Horkheimer se caracteriza por la ausencia de... datos. Horkheimer va cayendo progresivamente en un subjetivismo academicista y la teoría se va alejando de la realidad, la especulación sustituye la base científica por la impresión subjetiva... es el mismo Horkheimer el que reconoce la falta de base empírica: “Yo creo que las investigaciones empíricas podrían justamente apoyar mi tesis de que la historia se mueve hacia una sociedad automatizada, no hacia una sociedad racional”.

NOTA 18: Horkheimer insiste en la referencia a la totalidad por miedo a que la especialización creciente de los científicos y de las ciencias impida atender a la globalidad de la sociedad. (pp 171-172)

... “Nuestra concepción de la historia no nos hace pensar que podemos dispensarnos de informaciones, pero no las perseguimos de forma positivista. Como crítica de la filosofía no queremos sacrificar la filosofía misma”. El miedo al positivismo lleva a la abstracción del pensamiento. La denuncia se esteriliza a sí misma. (p 172)

... no podemos olvidar lo que supone de positivismo su postura. Al anunciar que el proceso es

irreversible, a pesar de que todavía está en curso, cae en la crítica al determinismo histórico que denunciaba en los círculos marxistas. Rechazaba el optimismo de los que anunciaban que el socialismo era una meta inevitable... Esto mismo es lo que ocurre ahora, pero con signo distinto. El anuncio de la catástrofe como inherente a la lógica de la historia...

El pesimismo y la infravaloración de la técnica son la contrapartida al optimismo positivista de la fe en el progreso. (p 172)

... El capitalismo tecnológico ha demostrado una capacidad productiva y creadora mucho mayor de lo que pudo soñar Marx. Esto ha posibilitado la instauración de la sociedad de consumo, el incremento de la productividad y una participación creciente del proletariado en la distribución de la riqueza social, dejando intacto el control del aparato productivo por grupos particulares, que ha llevado a la integración del proletariado y a su pérdida de conciencia revolucionaria. Horkheimer ha mostrado, en su análisis de los medios de comunicación, el proceso a través del cual el proletariado va progresivamente asumiendo los valores burgueses y va perdiendo interés por la transformación del sistema capitalista.

Pero de ahí no se sigue la resignación ante el curso de la sociedad y mucho menos el abandono de una praxis transformadora. Por el contrario se hace necesario proseguir a Marx con una nueva "Crítica de la economía política"... La insuficiencia de Marx nunca legitima la pasividad y una teoría sin base empírica, porque esto esteriliza a la teoría crítica y hace inviable todo intento auténticamente revolucionario. (p 173)

La teoría crítica pierde su carácter revolucionario y se convierte en una mera descripción de un proceso que se ha escapado del control humano... Sus afirmaciones sobre la totalidad del proceso le acercan peligrosamente a las filosofías de la historia de cuño metafísico que pregonan un sentido de la historia no demostrable intrahistóricamente pero sí ilustrado con datos históricos seleccionados desde la misma teoría... (p 174)

En resumen, técnica y dominio social, progreso y maquinización, desarrollo científico-técnico y círculo de opresión... Éstas son las dos caras de la moneda del fenómeno social vislumbrado por Horkheimer... (p 174)

... Exactamente como ocurría en los años cuarenta, pero al final se decanta netamente por el fatalismo histórico, cayendo en la misma dialéctica cerrada que rechazaba en la filosofía hegeliana y en el positivismo engelsiano. El progreso técnico ha hecho que se escape de las manos del hombre definitivamente el control del saber técnico. La máquina se ha impuesto definitivamente al hombre. Esta apreciación se proyecta hacia el futuro en una suerte de visión trágica de la historia. (p 174)

[Según Goldmann] Es un pensamiento que percibe las contradicciones y ambigüedad del mundo, la negatividad de la realidad, pero le falta dimensión de futuro. Vive la necesidad de implantar unos valores y al mismo tiempo la imposibilidad de realizarlos. (p 175)

No es extraño por ello que el pensamiento de Horkheimer se acerque peligrosamente al pensamiento negativo de la metafísica existencialista. Cuando en una ocasión se le pregunta si no existe una afinidad entre la "negatividad del ser" propugnada por Heidegger y su propia visión de la historia, no sabe qué responder a esa cuestión. Es indudable que el pesimismo radical de la postguerra está impregnando el pensamiento del Horkheimer tardío. Pero este pesimismo tiene un origen mucho más antiguo y nos remite a una de las primeras influencias de la primera etapa, la de Schopenhauer.

El influjo de Schopenhauer

Schopenhauer es un representante clásico del pesimismo metafísico, con su negación apariencial del mundo, y su desconfianza en la razón. Horkheimer destaca los rasgos actuales de su filosofía: el propugnar la negatividad del ser, contra la filosofía aristotélica que posibilita el optimismo antropológico, y su consideración naturalista del hombre en la que pone la causa de la sociedad represiva.

En la medida en que se produce la ruptura con Marx, más crece el influjo de Schopenhauer... “El curso actual de la sociedad es una justificación del pesimismo presentado por Schopenhauer, que él todavía no podía analizar”. (p 176)

... doctrina judeocristiana del pecado original: “También en este punto soy un seguidor de Schopenhauer”.

... Su crítica a la mitificación de la razón, a la cosmovisión positivista que descalifica la ética y la religión, es una crítica a la absolutización del progreso científico técnico y a la sociedad del logos tecnocrático. El no-futuro de esta sociedad y de este progreso es la conclusión de su filosofía... falta de confianza en la capacidad de la razón humana para orientar a la razón técnica. De ahí que su pesimismo sea mucho más radical que el del mismo Schopenhauer: “personalmente voy más lejos que él, y afirma que nos dirigimos hacia un tipo de especie humana semejante a la animal”.

Y es que Horkheimer refleja en su evolución la historia trágica de la Ilustración occidental. La Ilustración es por esencia una filosofía optimista basada en la creencia del hombre en sus propias posibilidades de construir la historia. Es la filosofía de Prometeo, y se basa en la fe en la razón y el progreso. El trabajo es la dimensión antropológica por excelencia, y el progreso científico-técnico es el instrumento a través del cual el hombre llega a su emancipación. (p 177)

(Marxismo y liberalismo) Ambos creen en una sociedad más humana, más justa y más emancipada aunque difieran radicalmente en la forma de llegar a ello. Por eso la conciencia de la Ilustración es una conciencia segura de sí misma, optimista y autosuficiente. Es una conciencia prometeica.

Y este Horkheimer tardío es ya el hombre postilustrado. El sueño prometeico ha llevado al desencanto de las guerras mundiales, del stalinismo y del consumismo, a las catástrofes económicas y a las posibilidades de la catástrofe nuclear. El sueño se ha tornado en pesadilla... de ahí también su paradójico parentesco con un Heidegger siempre rechazado y criticado. Se perciben las contradicciones de la realidad y por tanto se radicaliza la contradicción fundamental entre el “ser” y el “deber ser”, entre la realidad y la utopía. Pero no se sabe el camino que lleva a esa meta, de ahí el pesimismo, la inseguridad, y lógicamente el rompimiento definitivo con las filosofías optimistas de la Ilustración, es decir, con Marx. (pp 177-178)

2. *La ruptura con Marx*

... El sentido de algunas de sus afirmaciones nos muestra que para él, el marxismo es una teoría que pertenece al pasado: “Es cierto, yo era marxista, yo era revolucionario”.

... progresivamente, se iba perdiendo la fe en la viabilidad de muchas de las predicciones de Marx. En realidad el suyo fue un marxismo en gran parte ocasional... su marxismo inicial era una respuesta al totalitarismo de derechas de la Alemania que derivaba al nazismo... (pp 178-179)

Horkheimer distingue varios aspectos del marxismo que se han mostrado como una falacia, desmentida por el curso histórico... El primer aspecto se refiere al... *sujeto revolucionario*. Afirma que él siempre ha dudado de la solidaridad proletaria sobre la que Marx basaba su teoría, y que la historia ha desmentido tanto la tesis marxiana de la depauperación progresiva de los trabajadores en las sociedades capitalistas como la de que el progreso histórico contribuye a aumentar la conciencia de clase del proletariado... ha roto con las posturas revolucionarias de la primera época. Se niega a buscar los grupos con potencial revolucionario de la sociedad, como hizo en la primera etapa al propugnar la unión de los intelectuales y de los proletarios. Cuando otros intelectuales de izquierda como H. Marcuse se afanan por establecer una síntesis entre el potencial revolucionario de la juventud, y en concreto de los estudiantes radicales, con el proletariado, Horkheimer rechaza de plano estos intentos. “La ocurrencia es más simpática que creíble”, afirma. (p 179)

Esta postura, compartida por T. Adorno... es un primer índice del conservadurismo político de Horkheimer. Conservadurismo que está lógicamente conectado con el fatalismo histórico con el que analiza el futuro de las sociedades occidentales. Si el proceso es irreversible, todo intento revolucionario es estéril. La revolución es un ideal basado precisamente en la confianza en el hombre, en sus posibilidades de gobernar la historia. Es precisamente lo que le falta, y lo que le separa radicalmente del optimismo de Karl Marx. (p 180)

Horkheimer acusa al mismo Marx de determinismo histórico y de utopista. De determinismo por establecer unas leyes inmanentes de la historia a partir de su estudio de la economía, y de utopismo por proponer como meta de la historia la sociedad sin clases, una “utopía incluso más osada que las clásicas” y porque su concepción de la historia se asienta sobre presupuestos idealistas y teológicos, y en concreto sobre el mesianismo judío: “Según mi comprensión Marx está determinado por el mesianismo del judaísmo”. (p 180)

¿Qué es lo que ha pasado que justifique esta nueva actitud? ... lo que él denominó “dialéctica de la Ilustración” y la consecuencia extrema que ha sacado de ese análisis: el anuncio de la sociedad administrada como futura próximo para Occidente. La falta de claridad en su crítica a las sociedades industrializadas es la que origina este cambio de postura.

... Horkheimer confunde el proceso de racionalización social predicho por M. Weber con el anuncio de socialización de K. Marx, colocando ambos procesos en el marco fatalista que ya he ??? denunciado. M. Weber pronostica también que la socialización es el destino de Occidente, pero a diferencia de Marx no ve en esto el resultado de la lucha histórica por cambiar las estructuras de la sociedad, sino la conclusión del desarrollo de la técnica en las sociedades avanzadas. Al análisis de M. Weber está basado en el concepto de “racionalización técnica”: Las sociedades industriales evolucionan en el sentido de una progresiva desmitificación y racionalización del mundo. La dinámica interna de las sociedades avanzadas lleva a un mundo dominado por científicos y burócratas, que operan según las directrices de eficacia, competencia, continuidad y ahorro propias del trabajo racional.

El “destino” de estas sociedades, y por extensión de las sociedades más atrasadas que están sometidas al influjo creciente de las sociedades industriales, es el de un “mundo” centralizado y planificado que no deja lugar a la propiedad privada ni al individuo autónomo. Este tipo de socialización se distingue del de Marx en que no está ligado a la lucha proletaria, ni siquiera a la toma de conciencia de los oprimidos, sino que obedece a la dinámica del curso histórico. La dictadura del proletariado se sustituye por la dictadura de los funcionarios y burócratas que operan según la fría racionalidad de la ley y de la técnica. (p 181)

Como vemos, aquí hay dos problemas diferentes. Por un lado el problema de la

deshumanización creciente de las sociedades occidentales como consecuencia del dominio de la técnica en la sociedad; y en el otro de un programa que busca eliminar las injusticias estructurales de la sociedad, ofreciendo las bases de una sociedad igualitaria en la que desaparezca la explotación del hombre como algo estructuralmente establecido. (p 182)

Es cierto que Marx no distingue suficientemente entre la razón emancipadora y la razón técnica, porque valoraba de forma excesivamente optimista el progreso científico-técnico. Esto lo hemos repetido ya de forma reiterativa a lo largo de nuestro trabajo, pero sin embargo, nunca cae en la falacia de establecer unas leyes objetivas de la historia, basadas en la dinámica interna de la economía capitalista, que *inevitablemente* condujeran al socialismo como resultado independiente de la acción humana. Como bien indica A. Wellmer, ésta es la postura esencial de Engels y de los seguidores del materialismo dialéctico. Engels espera que la revolución industrial lleve por su lógica interna al triunfo del socialismo, que sería así la sociedad administrada científicamente. De este “socialismo” sí se podría hablar en la línea de Horkheimer, superando las diferencias entre países capitalistas y “socialistas”, y sosteniendo la tesis de la convergencia de sistemas. (p 182)

Pero el trasfondo de esta postura es el de la mentalidad tecnocrática, lo que Horkheimer llama sociedad dominada por la razón instrumental, Marcuse denomina sociedad unidimensional, y Kafka, Huxley y Orwell han denunciado en sus “utopías negativas”. El problema que todos ellos denuncian es el de la reducción de la razón al saber técnico. La razón técnica, constituida en paradigma del conocimiento, excluye al pensamiento crítico que trasciende la realidad y descalifica a la religión, la ética y la estética, como ámbitos humanos desprovistos de valor cognoscitivo. Que esta crítica es válida, en amplia medida, para nuestras sociedades crecientemente positivistas y tecnocráticas es evidente, pero el “socialismo” que aquí se anuncia no tiene que ver con el propuesto por Marx (la sociedad emancipada de los individuos libres), ni Marx pudo analizar y prever los peligros de la técnica y los problemas que plantea al hombre. Ambos pensamientos se mueven en esferas distintas. Esto es lo que supo ver Horkheimer. (pp 182-183)

Algunas de sus afirmaciones revelan claramente su confusión “lo que Marx representó como el socialismo es de hecho el mundo administrado”. Horkheimer indica que Marx puso como meta de la historia el “Reino de la libertad” proyectando hacia el futuro la idea de una sociedad ideal en la que el individuo, que teóricamente defendían las filosofías ideales, se obtendría por la transformación de las estructuras sociales. Esta sociedad aparecería cuando el dominio de la naturaleza fuera tan completo que se hiciera innecesaria la explotación social. Pero, añade Horkheimer, éste es el error de Marx: “La equivocación de Marx consiste en aceptar que el desarrollo de la racionalidad en la sociedad, que él identifica ampliamente con un dominio más eficaz de la naturaleza, está ligado a la verdadera y real libertad y desarrollo de todos los hombres”.

Esto es precisamente lo que cuestiona Horkheimer, porque su análisis de la Ilustración establece que el desarrollo de la técnica crea objetivamente la posibilidad de acabar con el subdesarrollo económico, pero elimina las posibilidades subjetivas de acabar con las opresiones. Horkheimer es consciente de que la lógica del capitalismo desarrollado no lleva a la emancipación de las masas, como pensaba Marx, sino a nuevas formas de dominación mucho más sutiles y difíciles de controlar, a las técnicas de dominación de la sociedad consumista formadas por la razón instrumental. De ahí su ruptura con Marx: “De hecho tengo la idea de que el curso de la sociedad, como ya he indicado otras veces, no lleva al Reino de la libertad sino al mundo administrado (...), por eso he cambiado, mi relación con Marx”. (p 183)

[Horkheimer]... también confunde la posibilidad de la sociedad inhumana de la tecnocracia con su necesidad histórica; la falta de atención de Marx a la esfera política como consecuencia de su excesiva valoración de la técnica y del trabajo como instrumento de liberación del hombre, se convierte aquí en rechazo de la técnica en cuanto *conditio sine qua non* para la liberación, en virtud de sus peligros y tendencias, que para él llevan fatalmente a la regresión de la cultura. La “dialéctica” de la sociedad ilustrada se cierra pesimistamente y le lleva a ver en Marx un positivista ingenuo que, sin saberlo, contribuye a la tendencia hacia la sociedad administrada. (pp 183-184)

Este es el marco desde el que interpreta diversas dimensiones del socialismo marxista. Así critica la importancia que conceden las teorías marxistas al sujeto colectivo en detrimento del individuo concreto. Esta crítica, aparte de desdecirse de afirmaciones contrarias de la primera etapa, no se limita a denunciar la falta de democratización de las sociedades inspiradas en las doctrinas marxistas, sino que la establece como una prueba de la afinidad entre socialismo marxista y sociedad administrada. De la misma forma defiende indirectamente la sociedad de clases: “Si se desarrollara en los países altamente industrializados de Occidente el dominio de la naturaleza, tanto que como esperaba Marx perdieran su fundamento las diferencias de clase, entonces como ya hemos mencionado, la administración racional total acabaría automatizando a los hombres. (p 184)

Si en un tiempo el marxismo aparecía como la alternativa al totalitarismo de la derecha nazi, para defender al individuo amenazado, ahora esa misma defensa del individuo le lleva a atacar el socialismo que él confunde con la sociedad administrada: ... “el elemento más importante de la economía liberal”, es la que permitió el desarrollo del individuo, acaba defendiendo el capitalismo y la economía de mercado que permite la existencia del individuo autónomo. (p 184)

... Se trata, como él mismo reconoce, de una “nueva teoría crítica que no defiende más la revolución”, sino que por el contrario mantiene posturas claramente conservadoras.

... objetivamente es evidente que su pensamiento de la primera época ha variado sustancialmente en la segunda y tercera fase de su vida. Esto explica por qué calificó de “ocasional” su marxismo inicial. Lo único constante es la defensa de la individualidad y autonomía del hombre. (p 185)

... “Justicia y libertad son dos conceptos dialécticos, cuanto más justicia menos libertad y viceversa”. Por eso el sueño de Marx de una sociedad justa e igualitaria, lleva a la satisfacción de las necesidades materiales de todos, pero a costa de la libertad e individualidad del individuo: es la sociedad administrada.

Evidentemente la justicia y la libertad son dos conceptos contrapuestos y que tienen una relación dialéctica. Establecer una relación justa en la sociedad supone limitar el concepto de libertad individual y someterlo al bien de la colectividad. La justicia puede derivar fácilmente en dictadura y en totalitarismo, de la misma forma que la libertad cuando se radicaliza lleva al caos social en que triunfa la ley del más fuerte. Ambos conceptos se mediatizan y se interrelacionan constituyendo una dualidad dialéctica y que nunca se resuelve plenamente. (p 185-186)

Sin embargo esto no permite una polarización de los conceptos en la que uno triunfa a costa del otro. La disyuntiva justicia o libertad es falsa cuando lleva a negar uno de los términos de la alternativa. En realidad cada uno de los conceptos relativiza al otro e impide su

absolutización. Nunca hay una libertad absoluta, ni tampoco una justicia plena. Ambos conceptos son regulativos y constituyen una meta nunca plenamente realizada. El problema está en llegar a un equilibrio entre ellos que tenga en cuenta el contexto social en que se presenta la alternativa: es evidente que en un sistema socialista hay que hacer hincapié en la importancia de la libertad (y de las “libertades”) tanto como el problema de la justicia social es la temática clave del capitalismo liberal occidental. De ahí la necesidad y la importancia de los intentos que buscan humanizar y democratizar al socialismo y reformar radicalmente al capitalismo hacia la socialización (“las vías democráticas hacia el socialismo”). (p 186)

Por eso llamamos a su pensamiento “trágico”, porque se ve obligado a elegir entre la libertad y la justicia, la autonomía y la igualdad. Y elige siempre lo primero. Consecuentemente se pronuncia claramente en favor de las teorías conservadoras, “el verdadero revolucionario está hoy más emparentado con el verdadero conservador, que no con el que se denomina comunista”. Detrás de este conservadurismo aparece de nuevo la influencia de Schopenhauer. (p 186)

... “Schopenhauer adoptaba una postura crítica respecto al mundo, pero no crítico en el sentido de la revolución moderna sino en el sentido de los conservadores, (...) y la postura conservadora, cuando es verdadera, puede ser tan crítica como su opuesta revolucionaria-marxista”.

Al final triunfa Schopenhauer sobre Marx. Su pensamiento metafísico sobre el optimismo ilustrado de Marx, su conservadurismo idealista sobre la crítica social de éste, y su individualismo resignado y fatalista sobre la exaltación marxiana de la especie. Incluso en algunas de las expresiones de Horkheimer detectamos algo del “pathos” antirracionalista y místico-romántico de la filosofía de Schopenhauer. (p 187)

Indudablemente la resignación de Horkheimer es el mejor paralelo a la “fuga mundi” voluntarista de Schopenhauer. Pero en último extremo, su conservadurismo se revela tan ilusorio en la defensa del individuo, como el de los idealismos que se contentan con la denuncia teórica de la sociedad. Se aferra a las posturas tradicionales del liberalismo, pero al mismo tiempo Horkheimer ha constatado que el capitalismo de tendencia monopolista aniquila también la autonomía del empresario de la época liberal, y que el aparato de los medios de comunicación progresivamente va aniquilando los últimos reductos de autonomía acabando con la singularidad de la “vida privada”. El problema de la técnica y de su control no se resuelve regresando a una era en la que las ciencias y la técnica habían alcanzado un grado pequeño de desarrollo y eran fácilmente controlables. (p 187)

Al mismo tiempo se defiende con demasiada absolutez la tesis de la integración del proletariado, dogmatizando la coyuntura histórica actual. Esta integración se da en los países desarrollados y no puede extenderse sin más a los países del tercer mundo; aparte de que está por ver si las crisis de energía y de falta de materias primas que se perfila en el horizonte de las sociedades desarrolladas permitirá el despilfarro que exige el consumismo del capitalismo actual. También aquí sobreestima la capacidad de la técnica para soportar un alto nivel de vida, y hacerlo compatible con la irracionalidad del interés privado y la ley del máximo beneficio como normas de estructuración social. La irracionalidad estructural del capitalismo no es en ningún caso una alternativa a la “tecnificación de la sociedad” bajo la razón instrumental. El problema del uso de la técnica y del control sobre los científicos y técnicos es un problema político y hay que plantearlo en estos términos, desligándolo de los problemas que plantea el socialismo en cuanto ideología.

Quizás la radicalización de su crítica al socialismo marxista esté más motivada por el

espectáculo que ofrecen los países autodenominados “socialistas”, que por los mismos planteamientos de Marx...

... Lo esencial de su crítica al sistema soviético estriba en la falta de libertades. “La crítica a las libertades formales, es decir, a un demasiado poco de libertad, se transforma directamente en la abolición de cualquier libertad”. (p 188)

... Para Horkheimer la situación actual conecta con los grandes teóricos marxistas, incluido Lenin que presentía cómo la dictadura del proletariado podía llevar a una dictadura burocrática mucho más férrea que la zarista; Stalin, que puso fin a las libertades burguesas y consolidó la renuncia a la revolución mundial; Mao Tse-Tung, que sostuvo la insignificancia del individuo respecto al colectivo, y se constituyó en un exponente de la dialéctica de la Ilustración.

En realidad son posturas en las que repite tópicos usuales de la propaganda ideológica antimarxista. Las presentamos como otro exponente del conservadurismo que defiende en los últimos años de su vida. Lo único que permanece es la preocupación humanista por el individuo, que en la nueva situación en que se encuentran las sociedades occidentales avanzadas lleva a una revisión de anteriores tomas de postura: “La línea divisoria no transcurre entre las llamadas derechas o izquierdas, sino entre el respeto o el menosprecio al viviente”. (p 189)

CAPÍTULO VII

Reestructuración de la teoría crítica

1. La “nueva” teoría crítica

... la TC se desliga completamente de los presupuestos que la estructuraban en cuanto a pensamiento crítico. De ahí que haya que preguntarse por los nuevos elementos con los que Horkheimer sigue estableciendo su filosofía crítica... (p 191)

Dado que el proletariado ha dejado de ser un sujeto revolucionario, válido para su teoría, propone extender el concepto de solidaridad a todos los hombres. Horkheimer abandona la idea de un grupo determinado de la sociedad como personificante de las contradicciones sociales. Ahora el problema tiene una dimensión nueva en cuanto que es toda la humanidad la que está amenazada por el mundo administrado de la era tecnocrática. De ahí el nuevo sujeto emancipador tiene que alcanzar a la humanidad entera y la solidaridad universal sólo puede surgir de la conciencia general de estar abandonados ante el sufrimiento y la muerte.

Es indudable la resonancia “existencialista” de esta propuesta. El “ser abandonado en el mundo”, “el ser para la muerte”, son conceptos usuales en la filosofía existencial de la postguerra...

Sin embargo... La solidaridad universal ante el sufrimiento humano recoge las influencias de Schopenhauer; de la teología judeocristiana con su concepto de amor al prójimo y de fraternidad universal; y de la filosofía kantiana que con su concepto de “comunidad moral”, y sobre todo el “imperativo categórico” es el nuevo instrumento con el que Horkheimer pretende reelaborar su teoría crítica. Esta triada es la que surge constantemente al analizar los distintos aspectos de su teoría. (p 192)

... Si Horkheimer rechaza a Marx, no renuncia sin embargo a los ideales motrices de su sistema, que son, en definitiva, los de la Ilustración: el reino de la libertad; la sociedad justa,

libre y emancipada. Pero este ideal no es ya el marxismo, sino que es sustituido por el moralismo kantiano. (p 193)

... “No veo para Europa en la historia futura ninguna justificación más válida que la kantiana, como realización de la gran filosofía”. Y esa utopía es la que sustituye ahora al ideal marxiano: “El individualismo de Kant contiene incluso la verdad del socialismo en sí. Mientras Oriente, contra el que Europa quiere afirmarse, ha expulsado del socialismo la herencia kantiana, Occidente posee en ella la idea de la justicia social en su forma más sublime”. (p 193)

... Su predicción [de Horkheimer] es precisamente la negación de las pretensiones de Marx y consiguientemente vuelve a las utopías e ideales anteriores. No olvidemos que ya desde el comienzo de su filosofía intentó mitigar los aspectos “cientistas” y objetivos de la teoría marxiana, reforzando su carácter ético y utópico. (p 194)

... ya he indicado hasta qué grado asume Horkheimer la defensa de la sociedad burguesa y de las posturas típicas del liberalismo. Su atracción por Kant es la de tantos conservadores que no pueden renunciar a un tipo de idealismo humanista y que encuentran en el Kant ilustrado el prototipo de sus convicciones. (p 194)

... Si el socialismo es un programa que depende de la conciencia subjetiva y no meramente de las estructuras objetivas de la sociedad, entonces los aspectos morales cobran una gran importancia. De ahí que los grandes teóricos “revisionistas” de la II Internacional se volvieran a Kant y a sus presupuestos ético-idealistas como fundamentales para el socialismo. (p 195)

En el caso de Horkheimer, el paso a una utopía emparentada con la filosofía de Kant es obvio, dado que Marx y su teoría son, para él, inviables. A esto se añade el hecho de que el individualismo kantiano, que “contiene incluso la verdad del socialismo”, cobra una gran importancia en una época histórica que es definida como la de liquidación del individuo autónomo. En la misma medida en que rechaza la preferencia de las teorías marxistas por el colectivo, aumenta su valorización de las filosofías que defienden al singular concreto como es el caso de Schopenhauer y Kant. (p 195)

... ¿Cómo se puede convencer a los hombres de que es preciso luchar por el individuo y contra una sociedad que lleva a la administración total?

Apelar a los presupuestos éticos y morales sería la respuesta obvia, ya que no es posible acudir a argumentos “científicos”, como pretendía Marx y Engels. Sin embargo, el problema está precisamente en que el mundo administrado deja poco lugar para la moral y las cuestiones éticas. La unidimensionalidad de la sociedad ha hecho de la política un mero negocio y el apoyarse en la razón resulta paradójico en la sociedad de la razón instrumental. En definitiva: “nosotros no podemos demostrarles por qué no deben hacerse meros funcionarios cuando todo parece conjurado para su incorporación. (pp 195-196)

Ante la dialéctica cerrada de un mundo que tiende inevitablemente a su destrucción, Horkheimer repite una de las características de la conciencia trágica, la apelación a la trascendencia. El cristianismo aparece como el origen del que surge la conciencia moral de Occidente, como el lugar que permite la fundamentación de los principios éticos, que no pueden fundarse en la razón porque no lo permite el mundo administrado: “Todos los intentos de fundar la moral sobre la inteligencia humana en lugar de orientarse hacia el más allá descansan en ilusiones armonizadoras. El mismo Kant no superó siempre esa tentación. Todo

lo que tiene que ver con la moral descansa en último término en la teología”. ¿Por qué? Porque la afirmación de que el amor es mejor que el odio sólo puede fundamentarse en un principio trascendente.

Esta postura de la razón práctica a la teología es la de Kant. Horkheimer acepta la predicción de Nietzsche de que Occidente va hacia una era amoral, precisamente porque la exclusión de una fundamentación religiosa de los valores morales necesariamente lleva al nihilismo como postura racional. El influjo de Kant es aquí determinante.... Kant se abre a la esperanza y a la trascendencia como garantía última de un “Estado final moral” y del individuo que se sacrifica por la especie. Kant rompe así con el inmanentismo de Freud y de Marx, con el pesimismo del primero y el optimismo del segundo en la capacidad humana para establecer una sociedad justa y libre.

Esta es la postura que adopta también Horkheimer... Pero junto a esto... el influjo de Schopenhauer. La compasión por el otro puede llevar a la solidaridad humana con la idea de que la felicidad ajena repercute también en la propia felicidad: “En este punto nos acercamos mucho más a Schopenhauer, que habla de la identificación y compasión por el otro”. (pp 196-197)

... Pero el marxismo del siglo XX redescubre la dimensión utópica que subyace siempre a cualquier teoría de la historia, la de Marx incluida. Si el paso al socialismo no es sin más el resultado de la dinámica de las leyes económicas hay que devolver su puesto a la utopía, y a los ideales como fuerzas inherentes a una conciencia revolucionaria.

Por eso es imposible determinar “científicamente” el sujeto revolucionario de la Historia, porque eso llevaría a una teoría de la historia como “ciencia” mientras que la ciencia se refiere al “ser” y no a lo que “debe ser”... (Cf. Adorno, E.Bloch, L. Kolakowski, R.Garudy)...

Por otra parte la vuelta a Kant y a su “sujeto universal” significa un no rotundo de Horkheimer a los grupos revolucionarios que se autodesignan como representantes del pueblo y hacen la revolución en su nombre. El fracaso del leninismo arrastra consigo a las diversas formas de “despotismo ilustrado” que se dan todavía en los neomarxismos y que atañen incluso a pensadores como Herbert Marcuse... (pp 197-198)

Si el influjo de Kant enlaza directamente con la herencia judeocristiana de Horkheimer, el de Schopenhauer conecta claramente con las corrientes existencialistas que ya he anotado... el humanismo de Camus: en ambos se encuentra el rechazo de la razón como un todo absoluto y el intento de establecer unos valores supraindividuales que den un sentido a la vida humana y que permitan una solidaridad universal, basada en la experiencia común del sufrimiento humano.

... ¿Qué sentido tiene hablar aquí de utopía y de humanismo, cuando se anuncia un futuro autópico y deshumanizante?... (p 198)

Las tareas de la TC

... “Se trata más bien de preservar lo que se valora positivamente, como, por ejemplo, la autonomía y significación del individuo (...) Hay que introducir lo que no queremos perder, en concreto la autonomía del individuo, en aquello que es necesario y que no podemos impedir”.

El suyo es un pensamiento trágico que reúne el inconformismo con la resignación ante lo inevitable. En el fondo se trata de un decisionismo desesperado. Desde el momento en que rompe con Marx y desconfía de las posibilidades humanas de controlar el curso histórico cae en una utopía sin mediación, en un utopismo que no es más que una obstinación desesperada por luchar inútilmente contra lo inevitable. De ahí el tono de algunas de sus afirmaciones, que

“se encuentren todavía algunos hombres, que opongan resistencia como las víctimas de la historia entre las que se cuenta el fundador del cristianismo”. La TC se convierte en una apelación al heroísmo trágico: “El pensamiento crítico que no se detiene ante el mismo progreso exige hoy una toma de postura en favor de los residuos de libertad y de las tendencias al verdadero humanismo, incluso cuando aparecen como impotentes ante las grandes directrices de la historia”. (p 199)

... la crítica a la razón le coloca en la postura de defender al individuo autónomo y al humanismo cultural, cuando el análisis histórico contradice la validez de ambos. Por ello, la resignación y el escepticismo son las consecuencias que se desprenden de su enfoque. (p 200)

¿Qué sentido tiene entonces su insistencia?... Goldmann, que incluye a Kant entre los autores con “conciencia trágica”, resalta la conexión que existe entre el rechazo del mundo y búsqueda de un postulado trascendental. Cuanto más negativo se ve el proceso histórico y más se condena al mundo, tanto más radical se hace la afirmación de la divinidad. Si el mundo es un absurdo, y la pura inmanencia no permite la consecución de la sociedad justa y humana, tanto más necesaria se hace la afirmación teísta, que después de la Ilustración no puede ser más que el postulado práctico de la posibilidad de sentido. No se puede probar racionalmente la existencia de Dios; lo impide la finitud metodológica de la razón kantiana, so pena de traspasar ilegítimamente el orden de los fenómenos hacia el orden nouménico. Pero si la afirmación de Dios es necesaria para el hombre y para el sentido de la historia, hay que apostar por Dios, aceptar el postulado de su existencia, como una condición de la praxis moral y del sentido de la vida. Es lo que evita el marxismo, cuando afirma el sentido inmanente de la historia y del hombre y mantiene el ideal de la sociedad emancipada, rechazando toda apelación a la trascendencia. (pp 200-201)

... la filosofía fracasa en lo que la caracteriza como forma de humanismo, indicar el camino para la emancipación humana. ¿Qué papel asigna entonces Horkheimer a la teoría crítica? Aquí es donde entra en juego la apelación a un principio trascendente. (p 201)

... Ahora se resalta este mismo talante crítico, pero conectándolo con la teología: “No existe una filosofía que no comporte y que no pueda aceptar un aspecto teológico, porque siempre hay que reconocer hasta qué punto el mundo en que vivimos hay que reinterpretarlo como algo relativo. Esto ya lo conocían Kant y Schopenhauer, y pienso que no existe ninguna pretensión filosófica que no sea consciente de ello.” (p 201)

La utopía trágica, ofrece ahora el modelo para el pensamiento crítico. La causa está en que permite criticar la realidad sin que tenga que acudir a una alternativa inmanente a la historia. Dado que no es posible presentar la sociedad emancipada como la meta de la historia, y por tanto no es posible una crítica desde la inmanencia histórica, acude al ideal utópico como la plataforma que permite negar la realidad. La idea de que la sociedad no debe ser así, desprovista de todo contenido positivo, es ahora lo determinante. “En lo que respecta a la teoría crítica no es en último extremo más que el principio que se niega a representar la sociedad racional, el bien sin más, y al mismo tiempo el que busca criticar la sociedad existente, es decir, indicar claramente lo que hay que cambiar”. (pp 201-202)

... Al ver al mundo y a la sociedad como un todo “malo”, que históricamente lleva a la deshumanización, el ideal humanista es simplemente la negación del presente, el no a la realidad sin que haya que darle un contenido positivo. Pero al mismo tiempo ese ideal es racionalmente “irrealizable”, si se es consecuente con el análisis que se ha hecho del proceso

histórico; por tanto no puede afirmarse sino “ansiarse”. La utopía es necesaria para trascender lo negativo, al menos con la idea y el ansia de lo otro. (p 202)

Por eso afirma que es un pensamiento trágico. La utopía está al servicio de la negación del mundo y no viceversa. Si la utopía de la sociedad justa y libre no se puede conectar con el curso histórico hay que aferrarse a esa idea de una sociedad cualitativamente distinta para no abandonarse al fatalismo histórico. Ya estamos así tocando con la referencia trascendente del pensamiento trágico. “En esa actitud crítica al designar lo que no debe ser, lo que no es Dios, aparece lo absoluto, lo otro, lo bueno”. Al no haber una mediación entre el ideal y el presente, aquel se convierte en un mero postulado utópico, al que se aferra uno decisionísticamente. (p 202)

No es difícil ver la influencia teológica en esta toma de postura. El mismo Horkheimer reconoce la importancia que tiene el mandato veterotestamentario de no representar a Dios en su propuesta de una utopía formal y vacía de contenido. Asume con toda radicalidad la postura cristiana y judía que espera de Dios el sentido de la historia y de la existencia humana, ante la imposibilidad de que el hombre dé un sentido total a la existencia: el hombre se encuentra enfrentado al dilema del absurdo ante el mal y el sufrimiento en el mundo, o de la esperanza en Dios. A esto es a lo que se aferra Horkheimer. (pp 202-203)

... “Voltaire y Kant han exigido un Dios no por sí mismo, sino porque no podían pensar que la injusticia que domina la historia fuera algo definitivo”.

En este mismo sentido subraya el parentesco de Schopenhauer con la teología judeocristiana, viendo la tierra como un “valle de lágrimas” y proclamando la justicia individual más allá de la muerte. Ambas influencias se entrecruzan en un mismo intento de que no desaparezca el único lugar posible para la utopía que Horkheimer encuentra en la sociedad tecnocrática, la religión. Se mantiene el postulado religioso como escape a la unidimensionalidad: “el hecho debe ser de tal manera que no se pueda pensar que no hay ningún más allá. Por medio de ese trasfondo sintético, por esa unidad fragmentada de actividad y fe se caracteriza la reflexión del hombre moderno”. (p 203)

(Al comienzo de su teoría) El sufrimiento del individuo encontraba su significado en la lucha por una sociedad futura. El individuo pasaba ante el colectivo a un segundo plano. Ahora la preocupación por el hombre concreto es el punto de partida para la crítica del “colectivo”. Anteriormente proclamaba el sin sentido de la historia y la futilidad de las cuestiones metafísicas, ahora la carencia de una necesidad trascendente para encontrar un sentido a la lucha por el hombre.

¿Qué es lo que ha sucedido para este cambio? El fatalismo histórico, ya aludido, impide una concepción prometeica del hombre. (pp 203-204)

... ya Horkheimer planteaba en su primera etapa la pregunta por la justicia y por el mal del pasado. Su sensibilidad cuestionaba el triunfalismo hegeliano y si se refugiaba en un rechazo de las cuestiones metafísicas (apartándose de W. Benjamin) era evidente la insuficiencia de la respuesta marxista que sacrificaba el individuo a la especie, el pasado al futuro.

La “conciencia trágica” que estudia Goldmann es el resultado de no reducir el hombre a la pura razón, y de mantener abiertas las preguntas por el sentido de la vida del individuo y por la significación de la historia. Preguntas que el marxismo más que responderlas las evade en su afán de querer hacer “ciencia de la historia”. Pero la sensibilidad del primer Horkheimer ante la injusticia del pasado y la infelicidad de los oprimidos de la historia le lleva a un descubrimiento de las tradiciones utópicas, idealistas, éticas y religiosas que no pueden

eliminarse sin más en favor de la razón.

Lo que Horkheimer descubre es la necesidad “trágica” que tiene el hombre de trascender el mundo empírico y postular aquello de lo que no tiene seguridad, mantener preguntas para las que no tiene respuestas. Es lo que Kolakowski llama “pervivencia del mito”: El mito como sistema de referencia, no verificable empíricamente y que sin embargo es imprescindible para el hombre. El pensamiento mítico, sea o no religioso, abarca al ser como totalidad (no objetivamente como en el pensamiento científico). Es imprescindible para la cultura en tanto que el hombre intenta dar un sentido a los fenómenos empíricos, sin aceptar su mera “casualidad”, el “azar”. Kolakowski reivindica un sistema de valores no deducibles empíricamente y sin embargo absolutamente imprescindibles para la cultura. (p 204)

Por eso Horkheimer necesita el recurso a la trascendencia al no aceptar la autosuficiencia de la razón empírica. Rechaza el “positivismo”... se aferra a un postulado utópico al mismo tiempo que niega su realización histórica. Si en otro tiempo atacaba a la metafísica como “ideología” que llevaba a la despreocupación por la sociedad, ahora la defiende como forma de resistencia contra la razón instrumental, por su referencia a lo cualitativamente otro. El miedo al universo cerrado de la sociedad instrumental, es mayor que su herencia materialista y antimetafísica... (p 205)

La ruptura con Marx implica el poner en primer plano la cuestión del sentido de la historia. Si antes negaba que la historia tuviera un sentido en sí misma, en un claro rechazo de Hegel, y veía en el sufrimiento de las generaciones pasadas la burla a todas las cuestiones metafísicas, ahora pasa a defender no la existencia de un sentido de la historia, pero sí la posibilidad de que ese sentido pueda darse y la necesidad de planteárselo. Desde el momento en que no puede hablar del hombre como dador y productor de sentido, (no que la historia tenga un sentido sino que el hombre se lo da trabajando libremente por la sociedad del futuro), se vuelve hacia lo trascendente como único escape. (p 205)

... la utopía no tiene sentido cuando se afirma que la meta es la sociedad utópica. La utopía sólo tiene sentido en cuanto que se confía en la capacidad humana de transformar la historia y acomodarla al ideal utópico, en cuanto la utopía lleva al enfrentamiento crítico con la “dialéctica de la Ilustración” y a lograr el control del aparato técnico. Horkheimer, por el contrario, se cierra el paso a la superación de la aporía. La meta es “que se unan todos los hombres que no quieran considerar las atrocidades del pasado como algo definitivo, que se encuentren con la misma ansia consciente de que exista un absoluto contrapuesto al mundo puramente apariencial...” De nuevo la aporía, ya que no sabemos cómo es posible defender al individuo sin que el progreso técnico opere el mundo administrado que él anuncia. El humanismo se traduce en un intento, condenado de antemano por el análisis social, de salvar los restos de autonomía mientras sea posible. (pp 205-206)

... Horkheimer cae dentro de la crítica de G. Lukács a las antinomias del pensamiento burgués... El individuo se somete al fato que él mismo ha originado y sólo tiene como refugio la interiorización: en el caso de Horkheimer la huida hacia lo trascendente. Es una huida estéril porque la realidad empírica permanece inalterable y sólo se apela a la conciencia individual, como si ésta pudiera por sí sola transformar la realidad social. Se trata, en definitiva, de la regresión hacia las posturas ilustradas que esperan de la mera iluminación de la conciencia el cambio social, sin sacar las consecuencias políticas y sociales... (p 206)

... Horkheimer es consciente, con A. Neusüss, del carácter histórico y relativo del presente

histórico, de tal manera que cuanto más contenido positivo tiene el cuadro del futuro al que apunta la utopía, tanto más condicionada está ésta por el horizonte del presente. En esta línea hay que interpretar la prohibición horkheimeriana de designar el contenido de la utopía, la prohibición judía de “representar al Absoluto”, y su esfuerzo por encontrar un lugar, el ansia de lo trascendente, desde el que sea posible la negación del presente histórico. Estos son los momentos utópicos de su tardía teoría crítica. (p 207)

Sin embargo esto no puede encubrir la *función* antiutópica de la TC a pesar de su *intención* utópica. Apelar al ansia de lo cualitativamente otro, cuando al mismo tiempo se proclama su imposibilidad histórica, constituye en definitiva una forma de conservadurismo resignado. Cuanto mayor es la conciencia fatalista y el ansia de lo otro, tanto más se favorece el escepticismo y la resignación. Horkheimer cae de facto en una postura antiutópica en cuanto que el ideal utópico se trascendentalita, se hace un ideal irrealizable. Su antropología pesimista y estática lleva a que “el idealismo, el alejamiento de la realidad propios de la utopía se dignifiquen ahora y se conviertan en la grandeza y la nobleza de este pensamiento: la utopía asciende al lugar privilegiado del espíritu y la moral, donde su fuerza política desaparece en el granero del eterno universo cultural (...) La utopía, entonces, no se dirige a la realidad pervertida, para tratar de cambiarla, sino a los hombres corrompidos que no quieren o no pueden cambiar, y que por ello mismo se hacen responsables de una realidad cuya perversión ni siquiera pueden mejorar” [¿Y es que eso no es así?] [A. NEUSÜSS, *Utopía*, 34; 27-

Creo que estas palabras de A. Neusüss, caracterizan la postura tardía de Horkheimer y explican por qué clasifico a su pensamiento como antiutópico a pesar de su innegable intención utópica. Dado que se declara incapaz de cambiar las relaciones sociales, Horkheimer apela al hombre, a la conciencia del individuo interior [¿de la persona!], que ansía la utopía. Así cae de lleno en la tipología que hace a A. Neusüss del pensamiento conservador. Los restos de utopía que existían en la época de la dialéctica de la Ilustración, cuando todavía se distinguía entre la técnica y el uso de la técnica, desaparecen ahora con el determinismo histórico de su concepción pesimista. Por eso la utopía se convierte en escatología y ésta justifica la acusación de Lukács al cristianismo de *duplicidad*, cuando la realidad empírica queda intacta en su existir y ser sociales y la superación de esa realidad se pone en Dios, o en el ansia de existencia. El elemento utópico se convierte así en “fuga mundi” al servicio de la adaptación social. [???

Esto se clarifica al analizar la función que Horkheimer asigna a la religión en la sociedad moderna... (pp 207-208)

2. *El papel de la religión en la sociedad postindustrial*

La crítica de las épocas pasadas se establecía como un rechazo a la religión en cuanto “ideología”, y al mismo tiempo se reconocía el carácter plurifuncional y ambivalente de la religión que admitía funciones sociales muy diversas. El punto de partida sin embargo, era siempre crítico y negativo, el materialismo de la TC llevaba a una consideración reductiva del fenómeno religioso que en el mejor de los casos se veía como un “resto mítico” de una conciencia inmadura.

Ahora, por el contrario, cambia radicalmente la orientación de la crítica de Horkheimer, aunque sigue detectando algunas de las constantes indicadas arriba...

... sigue detectando la ambigüedad de la religión cristiana en lo referente a la razón instrumental con la que conecta directamente: por un lado favorece la técnica y el pragmatismo del hombre occidental, y, por otro lado, defiende la inmortalidad del alma y se opone a la integración del individuo en la colectividad con detrimento de su autonomía

personal. De la misma forma defiende a la sociedad de consumo y, al mismo tiempo, la relativiza, se hace instrumento del poder y lo contrarresta con la utopía del amor al prójimo. (p 208)

... Horkheimer es consciente de que el proceso de desmitificación del mundo y de su sometimiento al dominio humano tiene raíces muy profundas en las tradiciones religiosas de Occidente, que posibilitan el control de la naturaleza operado por las ciencias y la técnica. En este sentido es un pensador que supera la mera oposición entre religión e ilustración proclamada en el siglo XIX. Sin embargo ahora cambia la valoración global, si antes se resaltaban los aspectos negativos de la religión, ahora tiende a amortiguarlos y a resaltar lo positivo.

Este es el sentido que tiene su distinción entre las “ideas de la verdadera teología” y la historia de la Iglesia con sus alienaciones y compromisos con el orden establecido; entre Cristo y el cristianismo, llegando a afirmar que si Cristo volviera hoy, se reconocería más en los ateos que en los mismos cristianos. Estas primeras afirmaciones suponen que la “verdad” de un movimiento no está en su praxis institucional, (contrariamente a toda la tradición marxista) y responde claramente a un esfuerzo apologético en lo tocante al valor de las doctrinas cristianas. (pp 208-209)

¿Por qué esta actitud, apologética de la religión? Porque Horkheimer descubre el significado de la religión como respuesta de sentido ante los problemas del sufrimiento y de la muerte. La verdad última de la religión está, según Horkheimer, en que el verdugo no triunfe sobre la víctima. Es lo que permite encontrar un sentido al sinsentido de la existencia... (p 209)

... aparece de nuevo el trasfondo trágico de su pensamiento. Al mismo tiempo se descubre la significación última de la religión. La ciencia y la técnica son una consecuencia derivada de la capacidad humana de ponerse cuestiones, pero ahí no se agota ni la potencialidad de preguntarse, ni las posibles respuestas que encuentra el hombre. Los sociólogos van poco a poco abandonando las profecías de los que anunciaban que las sociedades postindustriales llevaban consigo la desaparición de la religión. Ni siquiera el “desencanto del mundo” propuesto por Max Weber como consecuencia de la creciente racionalización de la sociedad puede equipararse a la desaparición de la religión. (p 210)

Horkheimer supera el reduccionismo de su etapa inicial porque su confianza en la razón de la ciencia y de la técnica se ha revelado ilusoria. Si no podemos acceder a su condenación del logos científico-técnico, ni a su predicción de un futuro deshumanizante, no por ello dejamos de asentir ??? a su intento de superar el reduccionismo antropológico que permite eliminar de plano las cuestiones religiosas. Si el ateísmo metodológico de las ciencia y de la técnica está plenamente justificado, no lo está cuando se eleva a una teoría absoluta, cuando se hace “metafísica” y se presenta como una cosmovisión del mundo. (p 210)

La religión tiene sus raíces antropológicas en las cuestiones de sentido que se plantea el hombre ante el sufrimiento y la muerte. Esta es la vertiente, que desarrolla el existencialismo de la filosofía de la postguerra, redescubierta por Horkheimer en esta última época. Pero esto está posibilitado por la dimensión trágica que determina esta fase tardía de su evolución: el rechazo del mundo y de la evolución histórica, que se ve como algo definitivo e incambiable, lleva al retorno a la fe como conjunto de valores que trascienden al individuo. El miedo al mundo administrado corresponde al de que desaparezca la religión, y con ello la única posibilidad, para él, de cuestionar el proceso de deshumanización. (pp 210-211)

... La crisis de la sociedad occidental conecta con la de la teología que ha perdido su capacidad de analizar el curso histórico. Este proceso se consuma con la tendencia creciente de la teología a la secularización, a reducirse a un puro humanismo de valor moral pero carente de trascendencia. Horkheimer critica a la religión en cuanto que ésta se integra en la unidimensionalidad de la sociedad, en cuanto que se “positiviza” y pierde su significación trascendental. Su propuesta fundamental es que la religión conserve esta referencia que impide la asimilación por la inmanencia. Al resignarse traspasa su sentido a los modernos nacionalismos, que son un sustituto de ella, como absolutización totémica de la colectividad. (p 211)

Una vez más se muestra que su postura antipositivista es más fuerte que la antimetafísica de los comienzos... Ya Kant en el prólogo a la primera edición de la crítica de la razón pura, presenta la paradoja de la razón humana que tiene que ponerse cuestiones que no puede responder, y sin embargo no puede dejar de ponerse esas cuestiones. La razón humana se trasciende, y no es una casualidad que tanto Horkheimer como Adorno, en esta última fase de su evolución, se refieran directamente a esta paradoja de la razón. Es inevitable escaparse a la esfera de la trascendencia si se quiere mantener de alguna forma la fe en la utopía cuando el mundo tiende al control absoluto: “Escaparse a tales esferas está prohibido al hombre, pero si éste obedece a tal prohibición que el mismo Kant traspasó, renuncia a ese ansia sin la que en última instancia pierde su autonomía. (p 211)

La segunda propuesta que hace es que la religión integre la duda y deje de postular afirmativamente la existencia de Dios. Se trata de una religión sin dogmas, que por lo tanto no entre en colisión con las ciencias y alejada de los razonamientos de la teodicea. Es decir, Horkheimer postula una fe, que se abra a la posibilidad de la existencia de Dios, que esté abierta a la posibilidad de sentido y de la utopía. Es el “ansia” lo característico de esta actitud, que se encarna en la figura de Paul Tillich, con el que se siente muy solidario: “Él sabía, (...) que sólo asiente con verdadera seriedad a la religión el que tiene que superar constantemente la duda, el que cae en ella e incluso está desesperado. La desesperación está más cerca de la religión que el que simplemente la acepta como una rutina”.

Detrás de estas afirmaciones es posible vislumbrar la propia desesperación de Horkheimer, su aferrarse a la religión como última solución para salvar su rebeldía frente a la realidad. Una vez más muestra que la afirmación de Dios y de la religión, no le interesan en sí mismas sino por su función en el contexto de la sociedad positivizada.

Por eso consecuentemente rechaza tanto el teísmo como el ateísmo, y afirma que no es ateo, pero que tampoco puede invocar a Dios sino tan sólo actuar con el estímulo interno de que “ojalá exista”. Y da las razones: por un lado, la crítica kantiana impide pasar de la exigencia práctica de Dios a la afirmación teórica de su existencia; y por otro, la historia del sufrimiento, y de las injusticias del pasado impiden la afirmación de Dios. En esto último, el clásico problema de la teodicea, el mal en el mundo, notamos los tintes existencialistas que ya indicaba anteriormente: “Si tuviéramos la absoluta seguridad de que Dios existe nuestra conciencia sobre el abandono del hombre sería un engaño, no podríamos tenerla. (p 212)

Horkheimer es al final de su vida un hombre que se abre a una ilusión desarraigada. Su concepción de Dios nos recuerda mucho a la teología dialéctica, que establece un contraste absoluto entre el hombre y Dios, entre la historia y la eternidad. Es la teología de la “distancia infinita” entre Dios y el hombre, que condena toda suerte de teología natural. Dios no es nunca ni demostrable ni representable, y Horkheimer coincide también en esto criticando las representaciones cristianas de Dios en forma trinitaria. Su teoría crítica al negarse a representar la utopía emparenta con el mandato veterotestamentario y con la filosofía

kantiana. La suya es una antropología trascendental negativa. La finitud excluye la afirmación de Dios que al mismo tiempo es una exigencia antropológica. De ahí que su postura recuerde a la de Pascal: La duda existencial del hombre es irresoluble, pero la esperanza del hombre es la que hace necesario apostar por la existencia de Dios. Horkheimer no apuesta sino que se abre a esa posibilidad e insiste en mantenerla como una pregunta abierta, como una hipótesis falta de confirmación. (p 213)

Su “agnosticismo” está íntimamente emparentado con el influjo de Schopenhauer. El suyo es un Dios para ateos, que le acerca a Bloch, pero se diferencia de éste en la esperanza confiada en la utopía que defiende Bloch. Horkheimer, por el contrario, rechaza proclamar un sentido: “La filosofía de la historia que tiene algún sentido es un sinsentido, un producto de la angustia de los hombres abandonados”... (p 213)

Finalmente la teoría desemboca en un idealismo subjetivo, que hipertrofia lo ético-utópico ante el desgarramiento de la conciencia, que se siente impotente ante el curso objetivo de la historia... El suyo es un idealismo desligado, el resultado de un Kant sacado del optimismo ilustrado y puesto en el contexto de la impotencia ante un mundo que retorna a la barbarie, a la deshumanización.

Es en este contexto en el que se puede hablar de un humanismo heroico y al mismo tiempo desesperado: “Mi dificultad responde a la imposibilidad de expresar de nuevo las viejas ideas dependientes de aquel tiempo sin perjudicar lo que hoy se me aparece como la verdad: rechazar la fe en una realización próxima de las ideas de la civilización occidental, y, a pesar de todo, comprometerse en favor de ellas, sin la fe en la providencia y contra la creencia en el progreso, que se les atribuye”. (p 213-214)

Horkheimer se convierte así en el “filósofo de la alteridad”. Se aferra a lo ético-utópico como un recurso para no abandonarse a la desesperación ante el curso inmanente de la historia... es la escatología la que se pone en función de la historia, para salvar la posibilidad de un sentido de la historia. Pero es sólo una posibilidad que permanece abierta, no hay una respuesta cerrada. (p 214)

Bloch también es el filósofo de la esperanza y de la utopía. No cae en la falacia de deducir el deber-ser a partir del ser, sino a la inversa deduce cómo podría ser extraído el “ser” a partir del deber-ser. La esperanza trascendente se convierte así en utopía intramundana, como una posibilidad de la razón práctica. Defiende la razón utópica de lo posible-real. El problema de su filosofía está precisamente en que es una filosofía de la identidad: rechaza el ver la escatología como un proceso inacabado, permanente, puro devenir. Esta tensión permanente haría vana la esperanza de una meta última. Al mismo tiempo no puede postular una consumación histórica de la utopía porque entonces se para la razón utópica, y se cae en la apologética, en el fetichismo de haber llegado a la meta final, y en el consiguiente totalitarismo.

De esta aporía blochiana sale Horkheimer con su anhelo de “lo otro”. Se trata de un anhelo, de un deseo y no de una certidumbre. El suyo es un “trascender” que al mismo tiempo no funda la trascendencia: Dios sería una posibilidad, un ansia, algo que necesita el hombre (individuo y colectividad) para no caer en la desesperanza y para dar un sentido al curso histórico. Pero es un mero postulado sin seguridad. Es una añoranza, que le impide abandonarse al fatalismo ante el sufrimiento del pasado, y ante el curso inexorable hacia la sociedad administrada. Por eso no cae en el fideísmo de la teología dialéctica de Karl Barth. Su anhelo de “lo otro” es más anhelo que confianza, y en esto se diferencia del creyente que “cree” en un Dios al que no ha visto y lo recrea desde su fe (que es suya, opción arriesgada).

Confía en que el Dios que necesita existe, porque es necesario para que el hombre no se refugie en el absurdo, porque tiene fe en el hombre y esa existencia le posibilita el compromiso sin resignarse a la desesperanza. (pp 214-215)

Pero de esta esperanza no sale nunca Horkheimer. Su escepticismo le impide traspasar el umbral de lo “posible-anhelado” para afirmar. Dios es un instrumento para que se salve el hombre y el sinsentido de la historia, y no al revés. Por eso su postura difería de la de W. Benjamin que sí se abre a una teología de la historia. Horkheimer es consciente de que detrás de la ética y de la filosofía de la historia está la teología, pero ésta es más un recurso ante el absurdo de la historia que una afirmación. (p 215)

[...]

Horkheimer mantiene así una filosofía de la alteridad que mantiene esa tensión primigenia entre escepticismo y postulación de un principio no demostrable empíricamente. De ahí su parentesco con una teología negativa y su deseo de una religión no dogmática que sirva más para plantear problemas que para dar respuestas y crear certezas. La suya es una postura siempre minada por la duda, en la que mantiene el postulado freudiano de la distinción entre el principio de la realidad y el principio del placer. Aquí confluye su tradición judía, siempre a la espera de un mesianismo que no llega, con su preferencia por la filosofía kantiana, y su aprecio del pesimismo escéptico de Schopenhauer. (p 216)

El talante crítico permanece: Horkheimer sigue postulando la crítica de la sociedad, la negatividad del orden existente. Pero el esquema en que se encarna ahora esa actitud crítica es pre-ilustrado en cuanto que funcionalmente lleva a la resignación ante un curso histórico imparables. Así paradójicamente la teoría crítica, que se pretendía heredera del humanismo de la ilustración y de la filosofía idealista alemana, acaba en una resignación que se aferra a la alteridad y a la ética kantiana como única posibilidad de crítica. Deviene pura teoría negativa, en la que resuenan ecos teológicos como la teología barthiana. (p 216)

En definitiva en Horkheimer advertimos el colapso de la idea prometeica en la que se encuadra la filosofía marxista y el Horkheimer de la primera época. El talante optimista e ilusionado del siglo XIX deja paso aquí a una filosofía del desencanto, de la resignación, y del pesimismo que testimonia la crisis de la Ilustración en el siglo XX. Del socialismo ético acaba en la resignación. (pp 216-217)

Conclusiones

El último periodo del pensamiento de Horkheimer marca el fracaso de su teoría crítica en cuanto filosofía emancipadora... se caracteriza por un pesimismo resignado y un ansia de una sociedad cualitativamente distinta que históricamente aparece como inalcanzable. [Síntesis]:

1º Horkheimer cae en un determinismo histórico opuesto al que denunciaba en algunos círculos marxistas. Piensa que el proceso hacia el mundo administrado, en el que se consuma la destrucción del individuo, es irreversible... Esta actitud fatalista es una traspolación hacia el futuro de los datos del presente radicalizados, de tal forma que podemos hablar de una auténtica dinámica histórica a la que tiene que someterse el hombre. (p 217)

2º Esta visión supone el consumir la ruptura con Marx... Marx se convierte ahora en un precursor y propulsor del mundo administrado, por tanto en un colaborador ideológico de la destrucción de la individualidad. En contra de los análisis de otras épocas acusa a Marx de determinista y enfoca ahora el colectivismo marxiano como un síntoma más de su afinidad

con el mundo administrado. (p 217)

3° Esta actitud le lleva a adoptar posiciones conservadoras que contradicen claramente sus tomas de postura anteriores. Así pasa a defender el liberalismo y la concurrencia de la economía... Por eso rechaza el intento de otros pensadores de encontrar un nuevo sujeto revolucionario... (pp 217-218)

4° La causa de este giro en su posición ideológica hay que ponerla en la dialéctica de la Ilustración. La ambigüedad de algunas de sus afirmaciones de la segunda época desaparece ahora. La técnica lleva consigo la dominación del hombre, el reinado de la razón instrumental... (p 218)

5° Horkheimer cae en una visión trágica del mundo. Por un lado pregona la negatividad total de la sociedad y de la historia, y por otro lado se niega a aceptar esta negatividad como un hecho irreparable. Por eso se abre a la trascendencia en la forma de la apelación a la utopía y del ansia de absoluto. La suya es una utopía decisionista, sin mediación alguna. Es el ansia de que exista lo otro, para que desde ahí pueda ser posible negar la realidad... Es una decisión que brota de la desesperación y de la impotencia, una decisión trágica. (p 218)

6° Propugna una solidaridad universal de los que están dispuestos a salvar los restos de autonomía y de humanismo que queda en la cultura, que evoluciona hacia el mundo administrado. Es la postura heroica de un “resto” formado por intelectuales e individuos ilustrados por su propia teoría. Éstos no se enfrentarían directamente al curso histórico que es irreformable sino que salvarán lo que fuera posible del naufragio social. (p 218)

7° La ruptura con Marx está acompañada por la renovada influencia de otras filosofías. En primer lugar destaca la de Kant al que dedicó sus primeros trabajos de juventud. Kant aparece como el nuevo prototipo de humanismo; su individualismo es el verdadero socialismo y la verdadera utopía. Su solidaridad universal y su postulado trascendental, son los que estructuran ahora el ansia utópica de Horkheimer... Junto a Kant hay que poner la influencia de Schopenhauer, otro filósofo predominante en su juventud. De éste toma el pesimismo metafísico y la dimensión crítico-conservadora... La idea de la comprensión y la inmanencia histórica como pura apariencia, estructura su concepción de una solidaridad universal basada en el abandono del hombre y en su necesidad de trascendencia... Estas dos filosofías se completan con una tradición religiosa que es decisiva para el Horkheimer tardío, la judeo-cristiana. De ésta asimila la idea del pecado original, de la tierra como “valle de lágrimas”, de la fraternidad universal, de la esperanza del “cualitativamente otro”, cuya imagen es irrepresentable. Su teoría se asemeja a las teologías dialécticas que culminan en nuestro siglo con la de Karl Barth. Su utopía tiene las huellas de la escatología cristiana y de la esperanza mesiánica. (p 218-219)

8° Como resultado de estas nuevas influencias enjuicia de forma favorable a la religión y a la teología: pone en segundo plano sus aspectos negativos y hace propuestas para conservar la religión en la sociedad moderna. La nueva valoración positiva de la religión corresponde a su desencanto con el intento de dar un sentido inmanente a la historia, y la necesidad de que el hombre se abra a la posibilidad de un sentido trascendente. A la luz de la crítica de la sociedad administrada supera el reduccionismo que presenta al conocimiento científico como paradigma único del conocimiento, y denuncia los nacionalismos modernos como los nuevos substitutivos secularizados de las viejas religiones. (p 219)

En definitiva, la teoría acaba en la esterilidad. Su ansia de utopía es paradójicamente antiutópica, ya que está enmarcado en un fatalismo histórico que de hecho lleva a la resignación y el escepticismo ante lo irreversible del curso de la sociedad. La postura en estos últimos años le coloca claramente entre los conservadores antiutópicos. (pp 219-220)

De la misma forma su preocupación por el individuo... se revela al final como algo ilusorio. Paradójicamente le falta fe en el hombre y en las posibilidades históricas de controlar la ciencia y la técnica, poniéndola al servicio de la sociedad emancipada y no de la regresión a la barbarie...

El resultado es que la TC acaba en una posición muy cercana a la filosofía negativa de Heidegger y al heroísmo de Camus ante el absurdo de la existencia humana. Horkheimer paga así su tributo a las circunstancias históricas de la guerra y la post-guerra que posibilitaron el auge de las filosofías existencialistas en Europa. (p 220)

... La visión de Weber sustituye a la de Marx, y Horkheimer se convierte en uno de los representantes de la teoría de la convergencia, según la cual las sociedades industriales avanzadas tienen la tendencia hacia un modelo único y fundamentalmente similar de sociedad, por encima de las diferencias ideológicas y estructurales. El problema de socialismo o capitalismo pasa a un segundo plano y la disyuntiva es sociedad avanzada o subdesarrollada. (p 220)

Horkheimer acaba como filósofo de la tragedia. Convencido de la catástrofe hacia la que inexorablemente avanza el mundo y buscando un refugio en la trascendencia ante el sin-futuro de la humanidad. La aporía entre justicia y libertad, que él presenta como aporía inexorable, le lleva a preferir una libertad que se revela ilusoria y efímera a la luz del análisis social que él mismo hace. Del socialismo utópico pasa por tanto a la resignación. (p 220)