



Universidad de Valladolid



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

Trabajo de Fin de Máster

La teoría crítica de Max Horkheimer: una defensa de
la particularidad en detrimento del sistema post-ilustrado

Autor

Sheila López Pérez

Director

José Manuel Chillón Lorenzo

Facultad de Filosofía y Letras

2018

And in the naked light I saw ten thousand people, maybe more

People talking without speaking

People hearing without listening

And the people bowed and prayed, to the neon God they made

And no one dared

Disturb the sound of silence

Simon & Garfunkel, *The sound of silence*

ÍNDICE

Introducción- p.3

1. Precusores de la obra de Max Horkheimer: los escépticos, Maquiavelo y Hegel- p.7

1.1. El escepticismo, ¿la primera *teoría crítica* de la historia?- p.7

1.2. Maquiavelo y los renacentistas: las ideologías y la necesidad de los hechos-
p.11

1.3. Hegel y el Sistema- p.16

2. La sistematización de la realidad- p.20

2.1. Razón objetiva, razón subjetiva y razón instrumental- p.20

2.2. La era del pensamiento positivo- p.24

2.3. La deshumanización de la era técnica- p.29

2.4. La autoconservación- p.36

3. Filosofías del siglo XX: la crítica a las ciencias y la búsqueda del horizonte de sentido- p.40

3.1. Husserl- p.40

3.2. Heidegger- p.45

4. La teoría crítica- p.49

4.1. La crítica a la necesidad de los procesos fácticos- p.49

4.2. La existencia como entidad perpetuada por la clase dominante – p.51

4.3. El dominio de la naturaleza, las contradicciones conceptuales y la dialéctica-
p.52

4.4. Libertad de acción y libertad espiritual- p.56

4.5. El lugar del individuo en la sociedad a ojos de la teoría crítica- p.59

4.6. La hostilidad hacia lo teórico por su fuerza transformadora- p.63

4.7. La ideología de masas implantada en el individuo- p.65

4.8. Las víctimas, motor invisible de la historia- p.67

5. La teología como base de la sociedad- p.68

5.1. La pregunta por la teología- p.69

5.2. Dos raíces teológicas: Schopenhauer y Paul Tillich- p.71

5.3. La tarea de la teología- p.74

5.4. *Religión en el mal sentido y religión en el buen sentido*: la crítica a la capitulación de la religión y la propuesta de Horkheimer- p.76

6. Conclusiones- p.81

7. Bibliografía- p.83

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo la disertación y el análisis de las tesis filosóficas que el principal promotor de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer, desarrolló a lo largo de su obra en las primeras décadas del siglo XX. Teniendo en cuenta la magna extensión de la misma, se tomará como pilar fundamental el ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica*, publicado en 1937, para presentar las ideas que nos llevarán a una mejor comprensión de la filosofía horkheimeriana, partiendo del análisis exhaustivo del concepto de sistema (que a lo largo del trabajo trataremos como sinónimo de teoría tradicional, relacionándolo directamente con la sociedad de la técnica y el positivismo surgido tras la Ilustración) hasta llegar a la noción de teoría crítica, para presentar esta como una filosofía nacida con miras a denunciar lo dado, es decir, lo custodiado y presentado por las clases dominantes como *la única realidad posible*, y tomándola como paso previo a cualquier búsqueda de la acción justa. Será en este punto donde aludiremos a la teología y a su *momento de verdad* como lugar necesario donde salvaguardar las nociones que realmente importan al hombre, tales como las de justicia, bondad o tolerancia.

En una época caracterizada por la dominación radical del punto de vista científico —el cual toma a los entes fácticos como objeto único de su estudio, dejando de lado tanto a las personas como el contexto social en el que estas se desarrollan—, se hace necesaria la emergencia de una sospecha que ponga en el punto de mira esta nueva manera de concebir el mundo, esta nueva forma de encarar la razón hasta convertirla en una *razón instrumental*, este nuevo modo de organizar la sociedad hasta el punto de concebir los hechos fácticos como los objetos últimos de la realidad, para hacer crítica de ella y poder despertar a aquellos que, aun siendo víctimas directas del propio sistema, no toman conciencia de la deshumanización a la que este los está sometiendo. La teoría crítica de Horkheimer es una denuncia del discurso instrumentalizado, del pretendido fundamento del mismo en las necesidades humanas y del absolutismo que, con bases en estas premisas, se ha venido forjando desde la Ilustración.

El trabajo que aquí presentamos transcurrirá por diferentes momentos y autores con el objetivo de elaborar el esbozo más completo posible del contexto en el que se desarrolló la teoría crítica, así como de las características que la compusieron y de su posible repercusión en la sociedad. El trayecto se compondrá, por lo tanto, de cuatro grandes estaciones:

La primera estación delinearé las raíces históricas de la teoría crítica; entre ellas, pasaremos por el escepticismo antiguo –con motivo de comparar su crítica de la realidad con la crítica propuesta por Horkheimer-, por el renacimiento y su revolución en el tratamiento de la realidad –centrándonos en el ámbito de lo político y en su estudio como ciencia exacta, siendo este el nacimiento de las ideologías modernas- y por la filosofía hegeliana –momento crucial en la filosofía para el viraje de la concepción del mundo hacia una realidad totalmente sistematizada que no deja espacio a la particularidad y que niega toda capacidad humana para intervenir en los acontecimientos.

La segunda estación transitará por el análisis de Horkheimer sobre la época actual, a la cual caracterizaré como una época definida por la *razón instrumental*, el positivismo espiritual y la técnica, y a la que criticaré por su olvido de la humanidad. En este análisis, nos detendremos brevemente para considerar las otras dos grandes filosofías de principios del siglo XX que denunciaron el absolutismo del *mundo fáctico*, y que propusieron la filosofía como única rama capacitada para dar un viraje radical que se alejase de esa concepción; estas filosofías son las de Edmund Husserl y Martin Heidegger.

La tercera estación expondrá pautadamente las denuncias concretas que hizo la teoría crítica, entre las que se encontrarán la de la pretensión de dominio de la naturaleza por parte de la sociedad, la de la hostilidad hacia lo teórico por su capacidad transformadora o la del olvido de las víctimas de la historia. A su vez, presentaremos las propuestas de la teoría crítica para intentar cambiar lo que debe ser cambiado, entre las cuales se hallarán la de la visión dialéctica de la realidad, la diferenciación entre la libertad de acción y la libertad espiritual o la potenciación de la particularidad para salir de la ideología de masas.

La cuarta estación, por último, pondrá su foco en la teología negativa a la que tanta importancia otorgó Horkheimer, y concretará los motivos que llevaron al alemán a

considerarla como un fundamento necesario para la construcción de su teoría crítica. En este apartado, aludiremos a las corrientes y autores que influyeron a Horkheimer a la hora de hablar de la teología como aquello vinculado al anhelo humano de salvaguardar las nociones más delicadas para la humanidad: entre estas influencias pasaremos por Arthur Schopenhauer, Paul Tillich o las propias raíces judaicas de Horkheimer.

Como apéndice, añadiremos un apartado de conclusiones donde compendiamos las tesis extraídas del trabajo y donde expondremos los motivos que nos llevaron a elegir la originalidad de este autor de entre los muchos filósofos que también hicieron una crítica de la nueva era técnica.

Durante la investigación, aludiremos frecuentemente a autores cuyas teorías han influido palpablemente en el nacimiento de la teoría crítica, y a las partes de sus obras relacionadas directamente con la misma. En cada caso se dará una argumentación lo más justificada posible de cuál es el impacto que dicho filósofo tuvo sobre Horkheimer. Entre estos filósofos, encontraremos contemporáneos del propio Horkheimer, tales como Joachim Ritter, Odo Marquard o John Dewey, pero también trataremos con filosofías anteriores como las de Michel de Montaigne, Maquiavelo o Auguste Comte. A su vez, resaltaremos las características de *lo particular* defendido por Horkheimer a través de comparaciones con algunas teorías individualistas modernas, tales como las de John Stuart Mill, Arthur Schopenhauer o Friedrich Nietzsche.

Para el tratamiento de todos los filósofos y corrientes por los que pasaremos, haremos uso tanto de sus textos originales como de las menciones que Horkheimer hizo de ellos en su propia obra, con motivo de hacer una aproximación lo más ajustada posible a su asimilación en la teoría crítica que aquí nos compete.

“Los problemas económicos y sociales del presente han sido detalladamente tratados por científicos competentes. Este estudio sigue otro camino. Su objetivo no es otro que el de investigar el concepto de racionalidad subyacente a la industria cultural de nuestro tiempo”¹.

Tampoco el objetivo de este trabajo será el de indagar en el estudio de las condiciones socioeconómicas relativas a la actualidad, sino más bien el de analizar cómo los

¹ Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p.43.

hombres han llegado, a través de la transformación del concepto de razón, a un momento histórico en el que ceden, por primera vez, sus almas y su individualidad.

El objetivo final de esta investigación se enfoca, por un lado, a la exposición más fiel posible –a pesar del limitado espacio y tiempo del que disponemos- de los conceptos que llevaron la teoría crítica de Max Horkheimer a tomar el estatus filosófico que hoy en día poseen, así como de los motivos por los que creemos que esta debe retomarse, si cabe, con más fuerza que nunca en una época en la que se corre el peligro de caer en la más absoluta deshumanización jamás vista, consecuencia del sistema instrumentalizador que nos gobierna. Y, por otro, se enfoca a la manifestación de la idea de que únicamente a través de una solidaridad con base en la teología que salvaguarde la particularidad del sujeto, representante de la humanidad entera, podemos llegar a ostentar la huida del espejismo técnico en el que estamos sumidos, la salida de esa caverna de imágenes en la que sabemos que estamos atrapados desde más de 20 siglos y que hoy en día, se está haciendo más real que nunca.

Signaturas de los libros utilizados con frecuencia: Teoría tradicional y teoría crítica (TTyTC), Crítica de la razón instrumental (CRI), Anhelos de justicia (ADJ), Historia, metafísica y escepticismo (HME), Comte y el positivismo (CYP), Sobre la libertad (SLL).

1. PRECURSORES DE LA OBRA DE MAX HORKHEIMER: LOS ESCÉPTICOS, MAQUIAVELO Y HEGEL

1.1. El escepticismo, ¿la primera *teoría crítica* de la historia?

Acostumbrados a la forma propositiva de la mayoría de teorías filosóficas, las filosofías negativas que han renunciado a formular juicios asertivos acerca de la realidad –debido a la *incompletitud* radical que caracterizaba toda perspectiva humana para acometerlos– despertaron desde siempre un halo de desconfianza: ¿cómo podremos manejarnos en la vida práctica con un sistema de creencias que no propone pautas de acción, sino que únicamente denuncia los fallos de la realidad y los sesgos del conocimiento humano para acabar concluyendo que nunca llegaremos a una posición lo suficientemente adecuada para hacer juicios asertivos sobre el mundo ni, en consecuencia, podremos actuar de una manera justificadamente correcta? Max Horkheimer, tras afirmar que toda filosofía asertiva es radicalmente ilegítima, tanteó las posibilidades de crear una filosofía negativa, y estudió con exhaustividad aquella que se podría considerar la primera filosofía negativa de la historia, esto es, el escepticismo, con el objetivo de revisar tanto sus bases como los ataques a los que fue sometida, y comprobar si esas bases se asemejaban a lo que él estaba proponiendo y si esos mismos ataques podían ser redirigidos contra su *teoría crítica*.

Horkheimer se percató de que el primer escepticismo, surgido en la antigua Grecia, fue acusado de ser una filosofía incapacitada para la participación en la acción diaria debido a lo que sus propios defensores llamaron “imposibilidad de toda perspectiva absoluta”: ante las carencias de la razón humana para conocer los factores subyacentes a toda situación, y por lo tanto, para hacer una toma de decisiones lo más correcta posible. Así pues, el hombre no tenía más opción que abstenerse de hacer elecciones o, en el mejor de los casos, limitarse a hacer elecciones estrictamente provisionales con las que sobrellevar su vida². Al no disponer de más apoyos que los recogidos en casos similares

² Tanto los escépticos como Hegel pensaron que, a la hora de actuar, era mejor seguir las costumbres de lo establecido que provocar virajes bruscos en el transcurso de los hechos: en el caso de los escépticos, debido a la falta de conocimientos acerca de la realidad; en el caso de Hegel, debido a la *necesidad* que la totalidad había ido desplegando a lo largo de la historia y que, por ende, había quedado plasmada en las costumbres de los pueblos.

ya consumados en el pasado, lo mejor era que el hombre se dejase guiar por la tradición para poder obtener resultados lo más predeciblemente positivos. Armar la vida práctica basándose en el estudio y la comprensión de lo ya dado en el pasado era el método científico más legítimo del que disponían. “El escepticismo filosófico era exactamente la antítesis de la destrucción”³, convirtiéndose justamente en una filosofía de la *autoconservación*.

Los escépticos acabaron constituyéndose como una de las escuelas filosóficas más famosas de la Antigüedad, teniendo en común con el resto de academias algunas de las ideas más características del período helenístico. Aun con ello, se alejaron de una de las doctrinas más frecuentes entre los intelectuales de la época: la de que el estudio de la filosofía nos acercaba, por una parte, a la verdad ontológica y, por otra, a la virtud humana –virtud que nos llevaría directamente a la toma correcta de decisiones-. Los escépticos aseveraron que de ningún modo podíamos estar seguros de que una acción fuese moralmente más elogiable que otra, aun cuando hubiese obtenido resultados satisfactorios –ya que estos indicaban únicamente que su impacto no había provocado un gran desorden social, sin decir nada acerca de su fundamentación ética-. Debido a que para ellos era imposible discernir cuáles eran las elecciones más virtuosas, los escépticos recomendaron la *ataraxia* –la reclusión en el alma individual y el alejamiento de toda opinión externa- como el único estado de ánimo óptimo para la toma de decisiones.

Tras repasar las ideas diferenciales del escepticismo en su primera etapa, Horkheimer se dispuso a estudiar a Michel de Montaigne, figura crucial del Renacimiento, para completar su estudio sobre esta corriente. En sus *Ensayos*, el francés había descrito y revalidado todas las enseñanzas de los escépticos con motivo de informar a sus propios lectores sobre la que él consideraba la posición más virtuosa del ser humano a la hora de actuar –la *ataraxia*-, resaltando que era la pequeñez del entendimiento la que le había conducido hacia tal elección: “¿Puede uno imaginarse algo más ridículo que esta miserable y mezquina criatura, que ni siquiera es dueña de sí misma y está a expensas de todas las cosas, creyéndose dueña y señora de un universo que no puede conocer ni

³ Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p.147.

en la más mínima parte y mucho menos dominar?”⁴. Como dejó escrito en varias ocasiones, Montaigne pensaba que la mayor parte de males que se daban en la tierra nacían de la pretensión del ser humano de magnificar su propio alcance, de llegar a donde sólo podían llegar los dioses y de intentar justificar los grandes errores de la humanidad como un simple traspie de unos pocos insensatos. Aun con todo ello, el francés no se inclinó por enaltecer el desprecio hacia los hombres y sus pretensiones – como sí hicieron intelectuales de otras escuelas, tales como los cínicos-, sino que abogó por la puesta en escena de una actitud moderadora que advirtiese a cada individuo de que no debía sobrepasar sus propios límites.

Tanto en la época helenística como en el Renacimiento, se empezó a vislumbrar en la corriente escéptica un tipo de subjetivismo radical. Aun con todas las buenas intenciones de intentar no sobrepasar los límites humanos y de ceñirse a la emisión de juicios sobre lo único de lo que podían estar seguros, esto es, de sus propios pensamientos, los escépticos fueron pioneros en promover la idea positivista que subrayaba la imposibilidad de realizar juicios morales apodícticos. Al no conocer las causas ni poder estar seguros de los pensamientos del resto de individuos, debíamos admitir siempre un espacio de duda que salvaguardase la legitimidad de las acciones del otro. La contradicción que cometía así el escepticismo era palpable: aunque el conocimiento y el hombre mismo fueran para ellos una mota de polvo en un universo que no podían abarcar ni a nivel total ni parcial, defendían a su vez esta pequeñez como un absoluto que se autoproclamaba juez con el poder suficiente como para validar sus propias acciones. Hegel, años más tarde, caería en cuenta de esta contradicción escéptica, y criticaría el intento de compatibilidad entre la creencia de que el *yo* era una instancia nimia y sin capacidad para conocer la realidad, y la idea de que fuese ese propio *yo individual* el único capaz de conocer algo dentro de la realidad, un yo que los escépticos caracterizaron como “inmutable y auténtico en sí mismo”⁵.

El programa escéptico quiso buscar seguridad en el yo, un yo que, gracias a la *ataraxia*, subsistía como el único ámbito incorruptible de la realidad, el único que podía ser cultivado y el único que debíamos interesarnos en salvaguardar. Horkheimer, de

⁴ Montaigne, M., *Ensayos*, Aguilar, Buenos Aires, 1962, p. 413.

⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p.126.

acuerdo con los escépticos en la importancia que estos otorgaron al yo individual, quiso reflejar la imposibilidad de que estas características pudieran germinar si el individuo, tal y como ellos pretendieron, se recluía en la soledad de su alma, asumiendo una interacción mínima con la realidad y restringiendo sus actuaciones en ella. En opinión del alemán, solo habitando una sociedad que protegiera las libertades individuales –así como la libertad de pensamiento- con el objetivo de que los sujetos pudieran desarrollar abiertamente sus potencias particulares, podría llegar el ser humano a realizarse en su más propia esencia; los juicios particulares del individuo solo podrían llegar a desarrollarse virtuosamente bajo la promesa de libertad ante la coacción externa, así como la libertad de sus acciones solo podría salvaguardarse bajo la promesa de una sociedad plural y tolerante. “Mientras el escepticismo, para asegurar su pervivencia como modo de pensar racional, no se supere a sí mismo convirtiéndose conscientemente en su propio contrario: la fe en las posibilidades concretas del hombre; mientras, en vez de ofrecer resistencia a la situación vigente, acepte el presente al modo escéptico, es decir, con reservas interiores y, sin aparentes variaciones, continúe existiendo como escepticismo, habrá perdido su carácter como figura del espíritu”⁶. El individuo no puede encerrarse, como dictaba la antigua *ataraxia*, dentro de sí mismo y contemplar impasiblemente la sucesión de injusticias que reinan en el mundo, así como tampoco puede justificar esa actitud en la premisa de que todo es relativo al punto de vista desde el que se mire. La supuesta paz en la que vive el alma del escéptico, debido a su cerrazón ante los desórdenes del mundo, deviene instantáneamente injusticia si no se inquieta por el sufrimiento de las almas que la rodean. La paz que firma el escéptico con lo dado en la realidad no es una forma de rebelión individualista –tal y como pretendía ser en la época clásica-, sino una resignación ante la poca importancia que la sociedad le ha hecho creer que suponen tanto su existencia como sus acciones. “El Yo sólo puede preservarse si, al mismo tiempo, intenta preservar a la humanidad en su conjunto”⁷. La renuncia del escepticismo a la esperanza de un futuro mejor es precisamente lo que le separaría de la *teoría crítica*.

⁶ Horkheimer, M., *HME*, op. cit., p. 174.

⁷ *Ibid.*, p. 174.

1.2. Maquiavelo y los renacentistas: las ideologías y la necesidad de los hechos

La ciencia como doctrina enfocada a estudiar los fenómenos que componen la naturaleza ha existido en todas las civilizaciones y en todas las épocas de la historia teniendo en cada una un grado de desarrollo distinto y un enfoque propio. En cada una de sus etapas, sin embargo, ha perseguido la misma meta: la de mejorar la comodidad de la vida humana a través de la intervención directa en los hechos naturales –centrando esta intervención en orientar los utensilios de los que disponía el hombre hacia la optimización de su uso para conseguir con ello el mejor desarrollo de la civilización-. Y aunque cada período haya otorgado su grano de arena para que la ciencia desemboque en el tipo de institución en que se ha convertido actualmente, Horkheimer situó en el Renacimiento el origen de la ciencia tal y como la conocemos actualmente: una doctrina enfocada al examen, la medición y la sistematización de las regularidades de la naturaleza, cuyo objetivo final era el manejo y posterior dominio de la misma. A partir de este momento de la historia, los intelectuales científicos empezaron a dejar a un lado la teoría y la especulación para entregarse a las leyes que podían aplicarse inmediatamente sobre lo fáctico y que, con el objetivo de ser tomadas en serio, se limitaban a medir solo aquello que fuese fácilmente reproducible.

Tras siglos en los que la especulación sobre la naturaleza había sido tan mudable como los intelectuales que la llevaban a cabo, los renacentistas pusieron su foco de atención sobre el hecho de que la naturaleza estaba constituida por patrones regulares que eran posibles de rastrear, los cuales hacían posible que, con el debido estudio, pudiéramos evitar o provocar situaciones naturales que beneficiasen al ser humano. Por otro lado, y con miras a llegar a la misma meta que la que estaba buscando el estudio de la naturaleza –encontrar regularidades en casos pasados que nos permitiesen predecir lo que iba a ocurrir en el futuro-, los intelectuales del Renacimiento propusieron por primera vez el estudio de la historia como ciencia exacta: si, a través del estudio de una centena de casos naturales, podíamos descifrar la regularidad de los mismos en la naturaleza –así como las diferentes formas de provocarlos o evitarlos-, ¿podríamos hacer lo mismo con los acontecimientos sociales? ¿Sería posible, a través del estudio histórico tanto de los hombres como de las organizaciones colectivas, bocetar los ciclos y pormenores que se iban repitiendo en el tiempo para así poder intervenir en ellos a

nuestro gusto? ¿Sería la detección de estas regularidades una especie de seguro anti-catástrofes sociales? Maquiavelo fue, a ojos de Horkheimer, el primero en pensar que una ciencia política de este tipo era posible, lanzándose a buscar en los hechos sociales las mismas regularidades que vertebraban los hechos naturales –sin sospechar que esto le llevaría a ser el primero en detectar en la cultura humana aquello que años más tarde conoceríamos como *ideología*-.

Maquiavelo es recordado como el filósofo político más destacado del Renacimiento. Se encargó de indagar tanto en los comportamientos particulares de los individuos como en la conducta de las masas, para posteriormente buscar una relación entre ambas esferas. “Si consideramos las cosas presentes y futuras advertiremos con facilidad que en todas las ciudades y en todos los pueblos imperan desde siempre los mismos deseos y los mismos humores. Por tanto, quien considere con diligencia el pasado podrá prever con facilidad los sucesos venideros”⁸. Con esta cita, Maquiavelo apuntó a la primera tentativa de la historia de influir en los individuos particulares a través de un estudio psicológico y una posterior utilización de los resultados dentro de una cultura de masas. Su estudio de la historia se dirigió a demostrar que todo hombre tenía unos patrones demarcados y semejantes a los de cualquier otro hombre, y que además eran fáciles de dominar una vez descubiertos. Dado que estos patrones habían sido los mismos en todos los hombres de la historia, no era necesario esperar a comprobar cómo se comportaban los hombres de una determinada época para poder conocerlos, sino que podíamos investigar cómo se había comportado el ser humano en situaciones anteriores y de ahí deducir cómo iba a reaccionar ante los mismos estímulos. El gobernante que quisiera tener la sociedad bajo control solo necesitaba examinar el ciclo en el que esta se encontraba para poder ofrecer a sus habitantes la ilusión de que estaban obteniendo lo que necesitaban.

Parece clara la relación que guardaba esta descripción de la sociedad como un cúmulo de individualidades con patrones y gustos fácilmente manejables con la descripción que se podría dar hoy en día de cualquier sociedad desarrollada y sometida a la cultura de

⁸ Maquiavelo, *Obras de Maquiavelo*, Editorial Vergara, Barcelona, 1961, p. 176.

masas. Sin embargo, reside en la descripción de Maquiavelo una diferencia crucial con las características de las sociedades sometidas a la cultura de masas: mientras que para la cultura de masas el individuo es un mero engranaje que ayuda a desarrollar lo único realmente importante, esto es, la pervivencia del sistema, para Maquiavelo el fin de la dominación gubernamental era crear un sistema fuerte capaz de hacer que el individuo se desarrollase plenamente. Retrotrayéndose a la política aristotélica, el italiano pensaba que el ciudadano no podía llegar a ser un individuo virtuoso a menos que estuviera rodeado de una polis en la que el desarrollo de sus potencias fuera realizable. Podríamos decir que la afamada máxima maquiavélica “el fin justifica los medios”, aunque nunca dicha por él, es fiel a su filosofía, pero sólo después de comprender que ese fin es el completo desarrollo de los individuos dentro de la polis, y que cualquier medio era a ojos de Maquiavelo aceptable siempre y cuando nos llevase a la consecución del mismo⁹.

Como hemos indicado, el italiano estaba convencido de que el curso histórico de la política y los ciclos de los que este se componía estaban organizados bajo una ley implacable, ley que el hombre podía investigar e incluso intervenir gracias al estudio de su actividad en el pasado. Es necesario aclarar, sin embargo, que aunque Maquiavelo propusiese la investigación histórica como método de previsión de acontecimientos, aconsejaba no intentar desviar demasiado estos ciclos ni provocar cambios sustanciales en ellos –ya que una total desviación de los mismos era sencillamente imposible- e instaba a asemejarse lo máximo posible a ellos para así poder heredar el “espíritu de la época”, mimetizarnos con él y conseguir ir un paso por delante de los individuos que veían los acontecimientos como pura casualidad¹⁰. “Le van bien las cosas a aquel que coincide con el espíritu de la época, y por fuerza ha de fracasar aquel que caiga en contradicción con sus tiempos”¹¹ aseveraba el italiano, dando a entender que una revolución con miras a saltar por encima del tiempo de la época, a menos que la revolución se adecuase a lo que demandaba el proceso natural de los acontecimientos –

⁹ Avanzamos una concreción que desarrollaremos en la parte dedicada a la concepción del individuo particular a ojos de Horkheimer: aunque estuviera de acuerdo con el fin que perseguía Maquiavelo, es decir, el desarrollo completo del individuo en la polis, Horkheimer tachó de inaceptable la premisa de la famosa máxima: la que rezaba que cualquier medio era aceptable bajo la promesa de consecución del fin del desarrollo. Ni todo vale, ni los individuos particulares son un precio razonable a pagar para llegar al desarrollo del sistema.

¹⁰ Se deja entrever la concepción que Hegel propondrá tres siglos después en su teoría del Espíritu Absoluto.

¹¹ Horkheimer, M., *HME*, op. cit., p. 81.

lo cual la llevaría de nuevo a pertenecer a la necesidad de la época- era para Maquiavelo tan imprudente como suicida.

Horkheimer subrayó el papel de Maquiavelo como primer filósofo de la historia que buscó explicitar las conductas de los hombres, tanto a nivel individual como colectivo, con el objetivo de demostrar lo fácil que era desarrollar una cultura de masas que perpetuase el sistema. Ensalzó el trabajo del italiano en la mayor parte de sus descripciones de los ciclos históricos, así como en las anotaciones que trazó sobre el carácter perenne de los hombres. Pero fue justamente en la relación entre estos dos factores decisivos –el carácter de los hombres y el desarrollo de los acontecimientos sociales- y sobre todo en su secuencia temporal donde difirió con él. Maquiavelo, desde una concepción innatista clásica, aseguraba que en último término era el carácter de los hombres –especialmente el de los gobernantes- el que acababa determinando el curso de los acontecimientos, acelerando o ralentizando el cambio de los ciclos y apaciguando o estimulando los ánimos sociales. Horkheimer, por su parte, estaba de acuerdo con la idea de que el carácter de los gobernantes acababa siendo decisivo en la sucesión de los acontecimientos políticos. Pero ¿qué era decisivo en la demarcación del carácter de los gobernantes? ¿Acaso no era el contexto histórico, los propios ciclos, la *realidad material*, la que influía y modelaba a los mismos? El tinte marxista y freudiano del alemán emergió en su máxima expresión al asegurar que el carácter humano no era una instancia innata e independiente del contexto, capaz de mantenerse impoluta ante la sucesión de los acontecimientos que la rodeaban: el carácter, al igual que el resto de rasgos de los seres humanos, estaba de principio a fin delimitado tanto por la institución primera (la familia) como por la institución segunda (la sociedad), siendo esta última la que gozaba de más importancia e influía a su vez en la institución primera. “La doctrina que afirma que, si bien es verdad que los tiempos cambian, sin embargo el modo de ser de los hombres permanece igual, es falsa. También es, por supuesto, insostenible la afirmación contraria: que los hombres pertenecientes a diversas épocas y culturas son radicalmente diferentes”¹². Que Horkheimer no creyese en la existencia de algo así como una *psyque* universal y eterna, formadora del carácter de los hombres de todas las épocas, no significaba que no creyese en la posibilidad de estudiar a los hombres de diferentes épocas a través de su pensamiento y de su comportamiento: por el contrario,

¹² Ibid., p. 40.

pensaba que esa era precisamente la única manera de poder llegar a entender a las sociedades de diferentes épocas en su más íntima esencia.

Algunos filósofos posteriores a Maquiavelo y herederos de la visión histórica que el italiano profesaba acerca de la relación entre política y sociedad, tales como Hobbes y Spinoza, perpetuaron la idea maquiavélica de que la historia estaba determinada por el carácter de los gobernantes hasta el punto de concebir el carácter de los gobernantes como origen de la propia ideología –la cual era culpable de la imagen distorsionada que los individuos recibían de la realidad-. De acuerdo con la idea de estos filósofos, Horkheimer escribió que “el curso de la historia transcurrida hasta el momento solo podía ser comprendido si tomábamos en consideración el manejo de los hombres por medio de instrumentos ideológicos”¹³, afirmación que ponía en escena una de sus más conocidas creencias: la de que la ideología impuesta por los individuos de las clases dominantes –y creada para perpetuar su poder- vertebraba de principio a fin nuestra visión de la realidad, tanto como nuestras sugerencias que, en definitiva, nos llevaban a actuar de una manera u otra. Hobbes, casi contemporáneo y por lo tanto heredero de la filosofía de Maquiavelo, se adhirió a la versión más materialista de su doctrina histórica, y alegó que toda teoría que fuese más allá de la descripción concreta de los hechos naturales se convertía llanamente en una creación ideológica que ayudaba a mantener la soberanía de la clase dominante. La *razón*, decía, debía ser invocada como vía de escape a la ideología imperante, ya que era una *razón* que se identificaba con la ciencia y con el ímpetu del individuo por investigar las causas últimas de la realidad. “La filosofía estática [de Hobbes], sin embargo, se quedó en un mero contraponer ‘razón’ e ‘ideología’, sin comprender el papel histórico de ninguna de las dos. Para acceder a ese conocimiento habría sido necesaria una autoconciencia crítica con respecto a la eternidad de la propia visión de las cosas”¹⁴, criticó Horkheimer en su estudio sobre la relación entre los dos autores.

Lo oculto de la historia, lo que iba más allá de lo fáctico y no podía ser aprehendido por la razón metódica, tenía para Horkheimer una importancia que lo hacía llegar hasta el

¹³ Ibid., p.74.

¹⁴ Ibid., p. 80.

núcleo mismo del sentido de la realidad, detalle que no tuvo en cuenta Maquiavelo al limitarse a un estudio puramente materialista del desenvolvimiento de la historia, ni tampoco Hobbes al contraponer ciencia y metafísica, razón y religión. Vico, en defensa de la metafísica y del papel de todo aquello que no podía reducirse a un simple estudio científico, argumentó que toda teoría mitológica contenía en sí un *momento de verdad* – concepto clave en Horkheimer y que rescataremos más adelante- que nos permitía vislumbrar los grandes fines universales, y que, a través de la analogía y del símbolo, nos ayudaba a percibir el modo verdadero –más humano- de vivir. De esta forma, “las más antiguas leyendas debieron de contener verdades políticas, de modo que relatarían la historia de los primeros pueblos”¹⁵, haciendo crucial el papel del mito para conocer el comportamiento de los hombres en su particularidad y de la civilización en su conjunto. El discurrir de los acontecimientos quedaba para Vico, por lo tanto, regulado por ciclos que se desplegaban y se retrotraían a lo largo de la historia, siendo inevitables tanto sus crisis como sus épocas de prosperidad. Su propuesta era la de saber analizar esos ciclos, leer las peculiaridades que caracterizaban a cada época y mantener la importancia de lo simbólico en la vida, acercándose más a la visión de la que sería la filosofía de Horkheimer de lo que se acercaron Maquiavelo o Hobbes con sus respectivas teorías.

1.3. Hegel y el Sistema

Dentro de todo sistema en el que lo dado es mostrado como la única realidad posible, el objetivo último de las teorías que lo sustentan se encamina a *demostrar* que de hecho esa es la única realidad. Así, todo ser humano que busque la autoconversación dentro de él debe orientar sus acciones a la re-producción del sistema dominante en todas sus formas, de modo que el resultado de ese proceso no sea un fin independiente del propio proceso, sino la perpetuación indefinida del proceso mismo: lo que antes era medio – desarrollar el sistema- para un fin – conseguir el perfeccionamiento de los hombres, evitar las crisis sociales, etc.- ahora es solo fin –la perpetuación inmotivada del propio sistema-. Toda actividad parcial y aislada que se desarrolle dentro de una sociedad sistematizada adquiere legitimación únicamente en la medida en que legitima a su vez la existencia del todo al que sirve, ese todo que paralelamente otorga a cada actividad el

¹⁵ Vico, G., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Aguilar, Buenos Aires, 1956, p.135.

sentido preciso que requiere de ella. Dentro de este proceso totalizador dejan de existir las unidades diferenciadas, ya que las aparentes características diferenciales y únicas de cada elemento terminan por diluirse bajo el organismo omniabarcador que las comprende y las aprehende dialécticamente bajo el manto de un único concepto universal: la Razón imperante. Los cambios que se van efectuando a lo largo del proceso, así como las teorías que se van desarrollando y superponiendo en él, no son vistos como errores ignominiosos una vez que han sido superados sino como pasos ineludibles y necesarios hacia la completitud de la realidad que vertebran. Todo cambio deja de ser considerado como un error pasado y se convierte en una fase más del proceso de la realidad.

Friedrich Hegel fue el filósofo de la Modernidad que mayor difusión procuró a la teoría idealista que consideraba la realidad como un sistema cerrado, así como a la tesis que adjudicaba a los hombres una posición privilegiada dentro del mismo. Como piezas que pertenecen al sistema y que comparten con él la fuerza que lo estructura –la *Razón*–, los individuos gozaban del privilegio de poder conocer la realidad al completo. Con el objetivo de sostener tanto esta teoría como todas las afirmaciones que se derivaban de ella, Hegel postuló la existencia de una suerte de conocimiento incondicionado que legitimaba la íntima relación entre mundo (o realidad objetiva) e individuo. Este conocimiento incondicionado era la afirmación de que sujeto y objeto compartían tan íntimamente la misma esencia que llegaban a converger en un punto universal de identidad, y que esa identidad entre sujeto y objeto era lo que abría la puerta al conocimiento de la Verdad. Todo individuo, aunque aparentemente finito, participaba directamente de la infinitud de la totalidad identitaria, y esto permitía que su conocimiento acerca de la realidad pudiera ser completado. De esta forma, la pretensión de poder llegar a un conocimiento absoluto llegaba, en el idealismo alemán, a su realización.

La sistematización de la realidad y su exposición como una entidad completamente racional, cerrada y cognoscible para los seres humanos, así como la creencia en un sentido implícito de la historia que nos llevara a la realización del Espíritu Absoluto, tuvo duras objeciones perpetradas por algunos filósofos posteriores. Una de ellas fue la que llevó a cabo Odo Marquard, compatriota de Hegel, en su estudio acerca de la

secularización de los conceptos religiosos, en el que criticó duramente la poca importancia que Hegel otorgaba a la vida humana con respecto a lo abstracto, dejándolo plasmado del siguiente modo: “[La teodicea hegeliana] intentaba relativizar la infelicidad en este mundo mediante su teologización: un *malum* es teologizado cuando se lo entiende como condición de posibilidad de lo *optimum*, en este caso, cuando se concibe la infelicidad como un medio para obtener el fin: la óptima felicidad”¹⁶, olvidándose de los fines terrenales y de las víctimas sacrificadas en nombre de aquel último fin, la felicidad ultraterrenal. Por otra parte, para Horkheimer, la epistemología hegeliana desembocaba en un totalitarismo paradójico, ya que “[Hegel] sigue aferrado a la idea de que o es totalmente imposible un saber seguro, o el saber del todo –en el sentido de un autoconocimiento del sujeto, que abarca todo y todo lo es- ha de ser posible”¹⁷. Según esta tesis, todo conocimiento es autoconocimiento del sujeto infinito e idéntico a sí mismo, lo cual sortearía las limitaciones que la filosofía kantiana le había impuesto a la razón: dentro de la identidad que proponía Hegel, los aparentes obstáculos diferenciarios que para Kant habían sido inabordables quedaban superados y reunidos, a través de la dialéctica, bajo el amparo de la mismidad de lo idéntico. La identidad absoluta de los conceptos, a la cual podíamos llegar a través de la dialéctica y era a su vez premisa indispensable de la misma, nos mostraba que la validez de las nociones provisionales sólo podía ser detectada en comparación con lo atemporal, lo apodíctico, lo universal. Todo aquello que se quedaba en la categoría de lo efímero, de lo transitorio, seguía siendo para Hegel tan necesario como el resto de engranajes del sistema, pero su condición temporal nos mostraba que su valor era menor que el de lo imperecedero –idea que aplanaba el camino para decir que las víctimas de la historia no eran más que “existencias bajas y no verdaderas”¹⁸, pertenecientes a la parte fenoménica de la realidad y no a su *verdadera esencia*-. Negar la identidad que imperaba entre sujeto y objeto era, según el alemán, la sentencia de muerte de la posibilidad metafísica de la epistemología, y reduciría todo conocimiento a meras manifestaciones transitorias condicionadas por factores a su vez transitorios. El objeto (realidad) y el sujeto (pensamiento) estaban llamados a compartir necesariamente una esencia mimética para que el conocimiento pudiese emerger: “si el pensar ha de ser siempre comprendido tal y como aparece empíricamente, esto es, como pensar de unos individuos concretos,

¹⁶ Marquard, O., *Felicidad en la infelicidad*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, p. 16.

¹⁷ Horkheimer, M., *HME*, op. cit., p. 123.

¹⁸ Hegel, G. W. F.: *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 135.

entonces no tiene más remedio que abandonar sus pretensiones de absoluto y ceder su sitio al conocimiento científico de lo particular”¹⁹.

Horkheimer compartió la creencia hegeliana de que el pensamiento humano tendía a querer conocer el Absoluto, pero no aceptó la idea de que el pensamiento fuese en sí un absoluto abstracto, tal y como pretendió Hegel. El pensamiento, al igual que el carácter que había descrito Maquiavelo, estaba condicionado no sólo por el individuo en el que residía (que naturalmente tenía una visión parcial y limitada de la realidad que le rodeaba), sino por su época y su condición social. Creer que podríamos dar un salto por encima de esos factores y contemplar la historia en su totalidad desde un punto de vista absoluto y privilegiado se había convertido en una de las ilusiones que más daño le habían infligido a la metafísica de los últimos tiempos y que debería haberse quedado, a ojos de Horkheimer, en una simple figura metafórica únicamente útil para la exposición del profesor filósofo. A su vez, creía que aunque el estudio de la historia pasada pudiese ser sistematizado hasta el punto de encontrar un hilo conductor de causas y consecuencias, el presente, que se seguiría de las causas del pasado, no podía reducirse a una mera consecuencia de lo necesario del sistema, sino que nacía de un gran número de factores que eran tanto previsibles como no previsibles, y cuyas causas se podrían estudiar, como bien explicó Spinoza en su *Tratado teológico-político*, solo una vez pasados los hechos, sin implicar en ningún caso que esto nos asentase en una posición privilegiada para prever el futuro²⁰. *Las causas no son esenciales, sino materiales*, y la labor del filósofo metafísico contemporáneo debe enfocarse, en opinión de Horkheimer, a rescatar esta idea y manifestarla hasta que el resto de filósofos metafísicos den un paso fuera de su torre de marfil.

Con Hegel y su concepción del sistema como una totalidad que estábamos llamados a desarrollar se daba inicio, por tanto, a la *razón instrumental* tal y como la conocemos hoy: una fuerza destinada únicamente a maximizar su *dominio* y a salvaguardar su *autoconservación*.

¹⁹ Horkheimer, M., *HME*, op. cit., p. 128.

²⁰ Aunque Spinoza compartiese la opinión hegeliana de que naturaleza y pensamiento eran expresiones idénticas de la misma realidad, se negaba a dar preeminencia a una de ellas (contrariamente a la decisión que tomó Hegel al dar preeminencia al pensamiento, la abstracción de la Idea), y desde luego se alejó completamente de la opinión de que las víctimas de la historia eran un precio módico a pagar por el desarrollo del mundo en su plenitud.

2. LA SISTEMATIZACIÓN DE LA REALIDAD

2.1. Razón objetiva, razón subjetiva y razón instrumental

En toda filosofía, emerge un concepto alrededor del cual se erige la construcción entera de las tesis que el autor está tratando de demostrar, un pilar último, indiscutible, asumido como punto de retorno al que el autor tiene la necesidad de volver al final de todo camino. En el caso de Horkheimer, ese punto de retorno se situó en el concepto de *razón*. Por ello, emprenderemos este camino desgranando el mismo.

“Durante largo tiempo recibió el nombre de razón la capacidad de percibir y asumir como propias ideas eternas llamadas a servir al hombre como fines”²¹. Esta fue la descripción con la que Horkheimer comenzó su estudio sobre la evolución del concepto de razón. De dicha descripción podemos derivar dos ideas interconectadas: que la razón, lejos de ser una instancia que se dé únicamente en la psique humana, tiene una existencia objetiva, y que esta existencia, aun constituyendo una realidad independiente, puede llegar a ser aprehendida por los hombres. Aunque la definición de razón haya estado sometida a una constante evolución a lo largo del tiempo, su tesis principal se ha mantenido, y se podría resumir en que la razón es aquel instrumento que nos permite discernir los medios más adecuados para la consecución de fines, siendo los más importantes los *fines últimos* propios de la vida humana. En todas las épocas en las se ha considerado válida esta definición, lo primordial ha sido averiguar dónde se encuentran esos *fines últimos* y cuál es el mejor método para llegar a conocerlos.

La *razón objetiva* fue definida por Horkheimer como ese ámbito en el que se encontraban todos los *fines últimos* perseguidos por la humanidad. Los medios que poníamos en práctica para llegar a ellos, por otro lado, eran los que constituían la *razón subjetiva*. Esta última, que sobre todo despuntó en la época moderna, se limitaba al ámbito individual de pensamiento, esto es, a la puesta en marcha del mecanismo psíquico de cada hombre para buscar los mejores medios de consecución de objetivos. La definición de *razón subjetiva* y el campo de dominio que esta abarcaba nunca llegó a suponer un gran debate: tanto pragmatistas como idealistas coincidieron en la limitación

²¹ Horkheimer, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 39.

de la misma al ámbito del entendimiento humano. Era la *razón objetiva* y la manera en que la *razón subjetiva* podía acceder a ella la que levantó una acalorada discusión a partir de la Modernidad.

Durante largo tiempo y hasta la Edad Moderna, dominó una visión en la que la *razón* era considerada como una instancia que existía no sólo a nivel psíquico, sino a nivel ontológico e independiente de los hombres. La *razón* era una especie de fuerza capaz de crear relaciones entre los seres humanos, la naturaleza y las instituciones políticas. Para Sócrates, la *razón* era ese impulso natural que nos llevaba a relacionarnos con el resto de hombres de la manera más justa posible, así como con el entorno que nos rodeaba: los individuos, dotados de una pequeña cantidad de *razón* –que participaba de la Gran Razón–, podían hacer uso de ella para acceder a los conceptos justos y eternos que dotarían de sentido sus vidas. De esta forma, podían llegar a conseguir que reinara entre ellos una especie de *razón intersubjetiva*, subsumida y copartícipe de la gran *razón objetiva* destinada a dar forma y valor a todos los pensamientos y acciones individuales²². La meta de todo este proceso consistiría en llegar a los *finés últimos* indiscutibles, fines no solo útiles en el día a día, sino indispensables para alcanzar la felicidad.

A partir de la época Moderna –y sobre todo de la Ilustración–, la creencia en una *razón objetiva* compuesta por los *finés últimos* que pudieran formar los cimientos de una moral para la vida humana fue poco a poco desapareciendo²³. Horkheimer examinó este giro aparentemente repentino, sin acabar de determinar si el ser humano “perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien comenzó a combatirla como un espejismo”²⁴. Todos los conceptos que antes habían tenido un contenido último, apodíctico, atemporal, se fueron convirtiendo poco a poco en nociones meramente formalizadas para actuar de acuerdo a las situaciones correspondientes, sin atender al

²² Se podría decir que este es precisamente el mismo objetivo de la *razón instrumental* actual, ya deshumanizada y pragmatizada: el de dar forma y dotar de sentido a las acciones de cada individuo. La diferencia radica en que, mientras la *razón objetiva* reconocía el valor de la *razón subjetiva* como expresión parcial de su propia esencia, la *razón instrumental* no tiene en cuenta en ningún caso a la *razón subjetiva*; de hecho, duda hasta tal punto del valor de la misma que la acaba tratando como una mera tabla rasa en la que impregnar sus ideas.

²³ Sería injusto achacar esta desaparición directamente al surgimiento del positivismo moderno: Auguste Comte, pionero en buscar la transmutación de la sociedad en un sistema completamente positivizado, aún hablaba del *Gran Être*, una especie de realidad no material que englobaba a toda la Humanidad y de la que se desprendían los deberes y derechos para con el resto de individuos que los rodeaban.

²⁴ Horkheimer, M., *CRI*, op. cit., p. 48.

fundamento legitimador que en otro tiempo las había dotado de sentido –esto es, su raíz *teológica*²⁵-. Los nuevos científicos de la Ilustración quisieron desplazar la religión para poner en su lugar una nueva *razón ilustrada*, libre de prejuicios y dogmas ilegítimos. Sin embargo, lo que realmente consiguieron desplazar no fue la religión como tal, sino la base teológica capaz de fundamentar cualquier objetividad última. A partir de este momento, las pautas de acción y los modelos morales no dependieron ya de valores objetivamente buenos, sino de factores sociales mucho más pragmáticos y *útiles* al sistema. Hablar de verdad y no de gustos a la hora de elegir un criterio de acción se empezó a ver como una etapa mitológica ya superada. La *razón* comenzó a despojarse de todo rastro de sensibilidad humana dirigida a buscar los *fines últimos* de la vida buena y se convirtió en un mero instrumento destinado a perfilar las acciones que mejor perpetuasen el orden social establecido. Mientras disolvía su contenido objetivo, la *razón* se fue convirtiendo en una *razón instrumental*.

La nueva *razón instrumental* no seguía tratando de discernir los mejores medios para alcanzar los fines propuestos por la antigua *razón objetiva*, ya que tanto esa *razón* como los fines que emergieron de ella fueron desplazados al cajón de las teorías especulativas pre-científicas. Tratar de comprender aquella anticuada *razón*, así como sus fines abstractos, era una pérdida de tiempo debido a que para la nueva ciencia, carecía de valor todo aquello que no pudiera ser estudiado a través de métodos positivos y con posibilidad de reproducción. En épocas anteriores, la ciencia había sido considerada, junto con la filosofía, adalid de la investigación y persecución de los fines últimos de la *razón objetiva*, así como de su penetración. A partir de este momento, la ciencia redirigió todas sus fuerzas a la clasificación de datos fácticos circunstanciales con la pretensión de darles un sentido que conviniese a la propia ciencia que adquirió, por ello, un sentido social y político. Los conceptos que ahora se manejaban dejaban de ser especulativos para centrarse en la concreción y en el nombramiento referencial de las cosas a través de signaturas de uso fácil. Toda teoría que no se dedicase exclusivamente al nombramiento de objetos fácticos aprehendidos metódicamente se tachaba inmediatamente de metafísica y de superstición. El lenguaje pasó de su antigua función

²⁵ Como describiremos pertinentemente en la parte dedicada a la teología, el concepto “teológico” en Horkheimer se desliga por completo del significado que se le otorga comúnmente: para él, lo teológico estaba relacionado con el campo de la objetividad y la trascendencia, y no concretaba nada acerca de Dios.

–en la que descubría y comprendía realidades, creando puentes de sentido entre ellas- a la nueva labor que le otorgó la *razón instrumental*, esto es, a convertirse en un instrumento con el único fin de nombrar objetos estáticos y cuyo campo de acción debía limitarse a los mismos.

Si el lenguaje pasó a nombrar realidades exclusivamente fácticas, el pensamiento – motor del lenguaje- corrió la misma suerte: sólo se podían tener pensamientos exclusivamente fácticos, si estos no querían ser tildados de productos de la imaginación inservibles para la vida práctica. La *razón instrumental* instauró la idea de que el pensamiento tenía que poder ser traducible a praxis, a realidad, si quería conservar algún tipo de valor. El resto de pensamientos serían desterrados al campo de la especulación pre-ilustrada, ya superada. Los conceptos que no eran fácilmente reproducibles en lo fáctico, tales como justicia, tolerancia o libertad, se convirtieron en ideales mitológicos superados por los nuevos conceptos que nos proporcionaba la realidad instrumentalizada, conceptos pragmáticos que nos servían afinadamente para funcionar en el puesto de la sociedad que el sistema nos había otorgado. La nueva realidad social que se estaba imponiendo recibía cada vez menos resistencia por parte de los individuos debido a que estos, convencidos del peso de su participación en las decisiones que se tomaban desde arriba –sobre todo en las democracias de Occidente-, se veían cada vez más cerca de aquel ideal de autonomía que siempre habían perseguido, sin darse cuenta de que cada intervención y elección que depositaban en la vida práctica estaba empapada por el *modus operandi* de actuar de la *razón instrumental*. Modo que llevaban implantado a través de la cultura de masas que inconscientemente se les había inoculado. El principio de la mayoría fue avanzando a medida que la mayoría iba asemejándose en sus elecciones y en sus gustos. John Dewey, filósofo pragmatista, insinuó que el nuevo modelo científico había pasado a ocupar el lugar que anteriormente había sido reservado para la filosofía, esto es, el de decidir qué era lo objetivamente válido: ahora, en la época de la técnica, lo que era útil para un día le restaba importancia a lo que podía ser válido para siempre. La lógica de la relatividad estaba sustituyendo a la lógica de la verdad. Al importar únicamente el ahora, el pasado debía ir perdiendo poco a poco su peso, tendiendo paulatinamente a desaparecer y a dejar su lugar a lo nuevo por llegar.

*The world is weary of the past,
Oh, might it die or rest at last.*²⁶

Esta nueva visión pragmatista, coincidente con el alza de la psicología conductista, tenía por objetivo reducir toda acción humana a procesos de aprendizaje para, mediante los mismos, poder reconducir las acciones individuales al lugar que más beneficiase al sistema. Debido a ello, toda teoría que pretendiera dar una significación ulterior a las acciones (religión, razón objetiva, sentido histórico, etc.) pasó a ser vista como un peligro cuyo valor había que denostar para restarle credibilidad a ojos de la sociedad. La nueva pragmática presumía de que el valor que suponía para la sociedad se podía evidenciar atendiendo a todas las aplicaciones prácticas que sus descubrimientos ofrecían para solventar la inmediatez del día a día, al contrario que cualquier tentativa anterior de la filosofía. Cansados de que en siglos pasados las teorías se limitasen a dar rodeos especulativos motivados por su incapacidad de aplicabilidad práctica, los pragmatistas decidieron eliminar todo rastro de teoría pura que no tuviera traducción inmediata en la vida fáctica, para resaltar que en esta nueva era, guiada por la lógica pragmatista, se había conseguido eliminar todo rastro de divagación metafísica. En palabras del propio Dewey, ahora “el saber es literalmente algo que hacemos; el análisis es, en última instancia, fisicalista y activo; y los significados son solo [...] puntos de vista, actitudes y métodos del comportamiento”²⁷. Los procesos fácticos del mundo ya no eran sirvientes del sentido que les otorgaba lo teórico, sino que lo teórico pasaba a ser esclavo de unos procesos fácticos sin sentido.

2.2. La era del pensamiento positivo

“Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre”²⁸. Así inauguraba Horkheimer el prólogo a su famosa obra

²⁶ Dewey, J., Bode, B. H., Brown Chapman, H., *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, Library of Alexandria, Nueva York, 1971, p. 53.

²⁷ Dewey, J., *Essays in experimental logic*, The University of Chicago Press, Illinois, 1916, p. 330.

²⁸ Horkheimer, M., *CRI*, op. ci., p. 43-44.

Crítica de la razón instrumental, dejando entrever sus intenciones para con dicha obra: indagar en la razón y en los procesos que subyacen a la época de la técnica, con el objetivo de medir las consecuencias que ambas instancias vierten sobre la vida humana.

Joachim Ritter, en su ensayo *Subjetividad*²⁹, habló del proceso que el mundo actual estaba experimentando en términos de objetivación y de desencantamiento. Tras la Ilustración, la sociedad tecnificada emergente se centró en tratar todo ámbito existente de la misma manera en que se trata un objeto: instrumentalizándolo y preparándolo para su utilización. Este proceso de objetivación de las categorías existenciales supuso al instante una pérdida de interés por la búsqueda del sentido de las vivencias y de las acciones, así como un abandono de la antigua empresa enfocada a comprender los fines últimos bajo los que los hombres se subsumían a la hora de actuar. La pérdida del interés por los fines últimos, por buscar lo eternamente válido o por el sentido de las vivencias fue interpretada por Horkheimer como una señal peligrosa ante la que la sociedad debía reaccionar si no quería convertirse en simple maquinaria des-encantada. Otros filósofos como Marquard, sin embargo, no se inquietaron tan fácilmente ante tal panorama, pues creyeron que cualquier pérdida sufrida por la sociedad conllevaba necesariamente una compensación de la situación. En este caso, al perderse el encantamiento de la civilización tal y como la conocíamos, la sociedad estaba en el punto ideal para re-encantarse a partir de una nueva mitología, de unas nuevas imágenes. Era pues, a ojos de Marquard, una exageración estar con el alma en un hilo por las cosas que se estaban dejando atrás en la nueva era técnica³⁰.

Auguste Comte, pionero de la doctrina positivista y propulsor de la apuesta por la ciencia no solo como modelo práctico de la sociedad, sino también como modelo espiritual para el individuo, admitió que los procesos por los que estaba pasando la civilización en la era técnica –la objetivación y el desencantamiento– eran procesos reales, pero creía que no tenían el peligro que los filósofos metafísicos intentaban achacarle. Lejos de eso, él pensaba que la sociedad estaba llegando a un rango superior de conciencia en el que ciencia y filosofía, materia y espíritu, comenzaban a reunirse

²⁹ Ritter, J., *Subjetividad, seis ensayos*, Editorial Laia, Barcelona, 1986.

³⁰ Marquard, O., op. cit., p. 37.

bajo el mismo paradigma: el sistema positivo. A continuación, daremos unas pinceladas generales con motivo de presentar al mismo y que nos puedan ayudar para comprender el sistema que tan arduamente defendió el francés.

En su *Discurso sobre el método positivo*³¹, Comte apostó por la legitimidad característica de las ciencias y las defendió como único patrón capaz de fundamentar una sociedad correctamente estructurada. Esta defensa de las ciencias como único sistema válido para crear una sociedad organizada se basaba en la siguiente tesis: nosotros no conocemos esencias ni fines últimos. Lo único que tenemos delante es un conglomerado de fenómenos y las relaciones que se producen entre ellos. Las relaciones entre fenómenos se dan con regularidad siempre y cuando los factores externos que los hayan provocado sean idénticos, por lo que a través del estudio, el hombre puede llegar a conocer y prever esas relaciones –objetivo principal de toda época: el antiguo *savoir pour prévoir*-. Los fenómenos se convierten así, para el sistema positivista, en las realidades últimas de las que está compuesta la naturaleza. Debido a ello, cualquier acción racional debe encaminarse única y exclusivamente a desentrañar esas relaciones entre fenómenos con el objetivo de poder adaptarse a ellos en el mayor grado posible. Intentar ir más allá de esta actividad –es decir, hacer meta-física- es algo que carece de objeto y por tanto se convierte en una actividad inútil a ojos de un sistema que busca acometer labores afianzadas, y que se sale del ámbito científico para entrar en su opuesto, el del entretenimiento.

John Stuart Mill, al estudiar de manera profunda el sistema positivista por su preocupación de la relegación del ámbito del sentido en una sociedad que se preocupaba únicamente por las categorías productivas, dejó escrito que “el modo positivo de pensamiento no consiste necesariamente en una negación de lo sobrenatural; simplemente prescinde de la cuestión del origen de todas las cosas”³², indicando con ello que el positivismo no prohibía a sus allegados la posibilidad de hacerse imágenes sobre el inicio del Universo, ni cursar una religión, ni ser adeptos a una teología particular. Lo que les pedía era que relegaran esos temas, carentes de beneficio y por lo tanto de utilidad, lejos de su vida *seria*³³. Tomarse más tiempo del debido en

³¹ Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

³² Stuart Mill, J., *Comte y el positivismo*, Aguilar, Argentina, 1972, p. 45.

³³ La vida seria se vio así contrapuesta al tiempo de ocio, obteniendo este último una connotación peyorativa. Horkheimer, en su escrito *Religión y filosofía*, hizo la siguiente denuncia: “La relación con los otros, predeterminada ya en el sentido de la utilidad por el

discusiones de este tipo llevaría inevitablemente, según Comte, a una situación aporética que en nada favorecería el rendimiento intelectual de los individuos participantes, ya que el objetivo primero de toda discusión en una sociedad positivista debía ser el del cierre completo del tema discutido. La aporía no tenía cabida en este sistema.

Comte estaba convencido de que el sistema de trabajo que se estaba desarrollando a partir de la expansión de las industrias, caracterizado por la división del trabajo y la producción en cadena, era justamente la pieza que se necesitaba para conseguir la mejoría moral de la especie humana. Al sentirse cada individuo como una pieza imprescindible en el proceso de producción, la división del trabajo llevaría a la humanidad a una nueva solidaridad intersubjetiva que haría que todos los ciudadanos cooperasen entre ellos de forma voluntaria y reconocida. Junto con este sentimiento de solidaridad, una educación científica dirigida por una “clase filosófica”, que hiciera que los individuos fuesen receptores de la información necesaria para conocer todos los avances que se estaban llevando a cabo en la sociedad positiva, terminaría por conseguir que la colectividad no solo funcionara al unísono, sino que además fuese una colectividad en la que todos los individuos dispusiesen de una gran participación –tanto laboral como sociopolítica- en los asuntos de la comunidad.

A Comte no le valía con que el ciudadano estuviera comprometido con su labor para con el resto de ciudadanos, sino que debía estar comprometido *exclusivamente* para con esa labor. No se trataba de servir correctamente a los allegados para sentirse satisfecho con esa parte del alma individual que tendía al comportamiento ético, sino que el alma individual debía disolver todas sus particularidades dentro del alma colectivo –al que él llamó el *Grand Être*-. Los intereses personales no debían ser simplemente dejados en el cajón de casa mientras el ciudadano desarrollaba su labor profesional, sino que estos intereses no debían existir a menos que se fundieran con los intereses del pueblo. Cualquier propósito que se saliera de esta máxima habría de tildarse de perversión inmoral. Debía materializarse la idea de que el individuo era una abstracción de la sociedad. Para facilitar esta labor al ciudadano, todas las obras que contuvieran teorías inservibles para el desarrollo del modelo humano que requería el sistema (obras de

aparato gigantesco, queda marginada del campo de lo útil, igual que cualquier otra actividad no obligada, y queda relegada al denominado tiempo de ocio”, en Horkheimer, M., *Anhelo de justicia*, Trotta, Madrid, 2000, p. 103.

poesía, literatura, algunas doctrinas filosóficas, etc.) debían apartarse lo máximo posible de su alcance, previniendo que alguno de ellos cayese en la tentación de tomar por certeras hipótesis que se fundamentaban en la fantasía. Antes de la era técnica, la misión de toda sociedad había sido la de mejorar su estructura para que los ciudadanos pudieran perfeccionar su desarrollo personal. A partir de la aparición de la industria, la misión de la sociedad se convirtió en un intento de ampliar las fuerzas colectivas para sustentar un sistema en el que el individuo se convertiría en un engranaje más.

Stuart Mill rechazó de raíz la idea de que la sociedad funcionaba mejor si estaba guiada por un espíritu colectivo que si atendía a la suma de todos los intereses y capacidades individuales. Por ello defendió la tesis de que los sistemas colectivos que mejor habían funcionado a lo largo de la historia debían su éxito a que eran abstracciones de las tendencias individuales, como también que fueron producidos por la libertad de pensamiento de individuos concretos en el correr de los siglos. También criticó el sistema de división del trabajo y de producción en cadena que tanto había defendido el positivismo. Para el inglés, la especialización que sufría el ciudadano no hacía más que empequeñecerle, suponiendo una reducción del valor que el propio sujeto tenía para la sociedad, así como una disminución de la multiplicidad de capacidades que el trabajador había manejado en otros tiempos. El individuo atomizado –tal y como lo acuñó Horkheimer- tenía cada vez menos idea del objetivo del trabajo que estaba llamado a realizar, y sentía una despersonalización cada vez mayor a la hora de ejecutarlo. Lo que Comte había estimado como un incentivo –la creencia de que el ciudadano se sentiría importante al “ser dueño” de su lugar particular dentro del sistema- Mill lo consideró el mayor desprecio que se podía hacer a la individualidad y al orgullo del ser humano. El individuo era únicamente una pieza más dentro de un sistema completamente despersonalizado que no reparaba ni por un momento en la importancia de su existencia. El ciudadano del sistema positivista, lejos del ideal humanista, se convertía en un sujeto con un abanico de perspectivas y elecciones extremadamente limitado –debido al postulado de que el ciudadano viviría mejor cuanto más precisas y formalizadas estuvieran sus opciones-, y se iba acercando peligrosamente a la desaparición de la singularidad perteneciente a los hombres concretos.

Que la educación de los ciudadanos estuviera en su totalidad en manos de una misma clase dominante –los filósofos positivos- representaba para Stuart Mill el mayor peligro de todos. No solo implicaba la implantación completa de una pequeña gamma de ideas en la mente de los individuos –“existe la más grande diferencia entre presumir que una opinión es verdadera, porque oportunamente no ha sido refutada, y suponer que es verdadera a fin de no permitir su refutación”³⁴-, sino que además ahogaba cualquier capacidad individual que pudiera conllevar un proceso creador por parte del sujeto. Las ideas que ahora eran consideradas irrefutables no basaban su validez tanto en la seguridad acerca de su veracidad como en que eran *ideas del sistema* y, según el pragmatismo que caracterizaba al positivismo, su utilidad para el mismo hacía que quedaran instantáneamente legitimadas. Stuart Mill, alejándose de la unilateralidad del pensamiento positivo, creía que la educación debía estar basada necesariamente en la pluralidad de ideas, puesto que sin la pluralidad, dejaría de ser educación. Todo proceso educativo que tuviese por objetivo el desarrollo de las capacidades tanto intelectuales como sociales de un individuo debía contener obligatoriamente una compleja variedad de perspectivas, por lo que aquella educación que no cumplierse ese requisito jamás se podría llegar a presentar como un proceso formativo sino, lejos de eso, como un proceso doctrinario. Individuo particular, educación y pluralidad constituían para el inglés las tres puntas del triángulo equilátero que conformaba la pieza fundamental en el desarrollo del sistema. Triángulo que siempre estaba al borde de su conversión en escaleno debido al aumento ilegítimo de tamaño en alguna de ellas.

2.3. La deshumanización de la era técnica

En otros tiempos, el éxito anhelado por las teorías se basaba en su *posibilidad de verdad*, sin importar si esta tenía o no una traducción fáctica. En los tiempos que corren, la *posibilidad de verdad*, tan prestigiada anteriormente, ha ido perdiendo importancia hasta ser sustituida en su totalidad por la *posibilidad de aplicación inmediata*. El motivo principal de esta conversión se ha derivado, en opinión de Horkheimer, del siguiente planteamiento: en una época en la que el ser humano siente que puede llegar a hacerse inmortal si es lo suficientemente rápido acelerando los descubrimientos técnicos, no están permitidas las propuestas teóricas que requieran más tiempo del puramente

³⁴ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 95.

inmediato para transformarse en resultados prácticos. Todo proceso que conlleve un espacio temporal desmedido y no tenga la seguridad de desembocar en un resultado económicamente beneficioso pasa a formar parte de lo que hoy es tratado como *pérdida del tiempo útil*. Incluso las relaciones sociales han pasado a constituir, debido a su incapacidad para demostrar la utilidad que tienen para el desarrollo técnico, no un segundo plano en el ranking de importancia –justo por detrás de los procesos científicos-, sino una salida total del campo de lo importante, hasta ser consideradas un ámbito de la vida puramente anecdótico, sin importancia ni influencia en lo que ocurre dentro del campo realmente serio: el laboratorio. La pérdida de valor de los procesos humanos es otra consecuencia de la perspectiva unilateral del pensamiento científico, que contiene en su seno la máxima de que cuanto menor sea la intervención de elementos externos en el proceso de descubrimiento –emociones, intuiciones, pensamientos no científicos, etc.-, más ágil será el tiempo de hallazgo³⁵.

La pérdida de valor que han sufrido los procesos humanos, hasta el punto de llegar a considerarse intrascendentes en el avance de la sociedad, ha llevado a los positivistas a pensar que las estructuras y descubrimientos científicos no dependen ni resultan de los procesos sociales que se dan fuera del laboratorio, sino que estos, a consecuencia de su dependencia del sistema, se modifican y cambian al son que marca el ritmo de los descubrimientos científicos. Horkheimer, preocupado por la deshumanización que mostraba una sociedad que trataba los pensamientos emocionales y personales como un mero obstáculo para el desarrollo *real* de la vida humana, afirmó que era justamente esa mentalidad la que estaba llevando a la humanidad hacia un proceso de atomización total (o de objetivación, en términos de Ritter y Marquard), y que eran esos pensamientos emocionales y el valor que de ellos se desprendía lo que había que reivindicar. Las energías que antes se orientaban al desarrollo del pensamiento individual se veían ahora redirigidas, ateniéndose a lo que pedía el ritmo de vida y el proceso de producción, a convertir el pensamiento autónomo en una máquina dedicada a la optimización de los resultados materiales, capaz de transformar casi al instante unas indicaciones teóricas básicas en un resultado pragmático. Esta conversión del pensamiento se tradujo en una

³⁵ Sería injusto no señalar en esta alusión al proceso científico que la negativa general a incluir elementos externos dentro del laboratorio ha tenido su contraparte: una gamma de intelectuales científicos que, a lo largo de las diferentes décadas, han sostenido la idea de que lo que realmente nos acerca al momento de hallazgo son los elementos no-científicos, tales como las emociones, las intuiciones o los simples despistes. Entre estos científicos se encuentran nombres tan conocidos como los de Thomas Kuhn, Paul Feyerabend o Michael Polanyi.

conversión del concepto de utilidad, haciendo que los pensamientos del individuo buscaran lo útil-para-otra-cosa y no lo útil-por sí mismo. “El hombre medio [de cualquier época] dirá que las cosas racionales son, evidentemente, cosas útiles, y que toda persona racional debe ser capaz de decidir qué es lo útil”³⁶, siendo lo racionalmente útil en la época de la técnica algo que está colocado en las antípodas de lo que fue racionalmente útil en tiempos no muy lejanos: la proliferación de productos materiales que nos alejan de nosotros mismos.

Todas las cuestiones cuyo valor se encontraba fundamentado en su sentido ulterior, en su diferencia con lo que acababa pereciendo, en su atemporalidad –cuestiones tales como el amor, la estética, la *vida-* sufrieron a su vez una transmutación de sus fundamentos. Ahora, la regla dictaba que las nociones que quisieran sobrevivir debían encontrar su fundamentación en casos experimentales que hubiesen tenido un seguimiento científico, si no querían ser obviadas por sus resultados carentes de fundamentación. La aceptabilidad de pautas de acción ya no tenía que ver con los criterios de objetividad y validez, sino con criterios que tenían en cuenta única y exclusivamente su encaje dentro de la actividad del sistema. La consecuencia de esta des-sacralización y formalización de los valores cuyos contenidos ulteriores fundamentaban la vida fue que, conceptos como justicia, igualdad o tolerancia, perdieran el sentido que podía otorgarles la fuerza necesaria para que los individuos los eligieran, de manera voluntaria, por su valor propio, y los convirtió en nociones que el sistema decidía, sin más justificación, cuándo estaban bien y cuándo no. A ojos de la ciencia, estas nociones dejaron de ser apropiadas para dictaminar pautas de acción, pues “¿quién puede decir que alguno de estos ideales viene más estrechamente vinculado a la verdad que su contrario?”³⁷

Como anteriormente hemos mencionado, dentro de la actividad científica no hay teoría que dure más tiempo del puramente inmediato, pues o bien se convierte rápidamente en praxis, o es condenada a desaparecer como teoría. No cabe en la razón del espíritu positivista la posibilidad de que los cálculos de aplicación pudieran estar equivocados, o de que los instrumentos elegidos meticulosamente para llevar a cabo el experimento

³⁶ Horkheimer, M., *CRI*, op. cit., p. 45.

³⁷ *Ibid.*, p. 61.

podrían ser inadecuados, o de que, sencillamente, no fuese el momento apropiado para poder llevar a la práctica esa teoría y que, quizá en unos años, la teoría vuelva a verse refrendada por unos datos nuevos que la verifiquen. No cabe el pensamiento postergado y rumiado. El pensamiento debe ser explosivo, inmediato, justificable. La formación de hipótesis se convierte así en la única actividad teórica que el cientificismo cree legítimo acometer, siempre y cuando las hipótesis puedan ser prescindidas inmediatamente después de una puesta en práctica con estrechez de miras. “Para probar que es pensado con razón, todo pensamiento tiene que tener una coartada, debe garantizar su utilidad funcional”³⁸.

El éxito con el que se auto-legitima este tipo de sociedad se basa en el “paso adelante” que supuso el patrón del *modelo fordista* para las condiciones de vida, modelo ahora extrapolado a todos los ámbitos de la técnica. Producción en cadena –que delimita cada vez más las labores de cada puesto de trabajo-, especialización del individuo –que acaba sintiéndose absorbido por su lugar en el engranaje, hasta el punto de atomizarse- y escasez del tiempo libre. Para apartar la atención de las consecuencias que este proceso industrial acarrea, el sistema prolifera en la producción de bienes enfocados al entretenimiento y distracción del ciudadano, permitiendo que el trabajador, al llegar a casa tras un duro día, pueda disfrutar de un chute de imágenes y sensaciones que le hagan olvidar que está perdiendo gran parte de su vida dentro de una rueda que no tiene principio ni fin. La posibilidad de este chute evasor se convierte, para la mirada técnica, en la prueba del éxito de su sistema, ya que lo que en otros tiempos no había sido posible –sentir en las propias carnes, aunque fuese durante un rato al día, que la vida no era solo un proceso de sufrimiento y que podíamos ser dueños de nuestros deseos- ahora está al alcance de prácticamente cualquier ciudadano medio. El precio a pagar por esa nueva realidad que ofrece chutes de adrenalina intermitentes, así como por la facilidad de un trabajo mecánico que no implica los riesgos que suponían los antiguos trabajos manuales, es, sencilla y llanamente, la atomización y deshumanización del hombre individual.

Se puede decir que lo que este modelo deshumanizado y rígido ha acabado desatando es un sentimiento de fracaso sin precedentes. En una época en la que todo está calculado – en sus causas y, sobre todo, en sus efectos-, el individuo que no sabe cómo manejarse

³⁸ Ibid., p. 82.

para conseguir los efectos deseados se ve a sí mismo como alguien in-funcional, alguien in-útil. El cientificismo apela al prácticamente evaporado factor sorpresa para mostrar que es ahora cuando los hombres pueden poner en práctica sus proyectos sin miedo a que elementos extraños puedan aparecer sobre el plano, queriendo decir con esto que dicho plano está totalmente coartado y vertebrado por la propagación del sistema y sus intereses particulares –por no mencionar la coerción ejercida sobre el pensamiento individual a través de la cultura de masas y la implantación de fronteras subconscientes para impedir el intento de libre elección de la acción-. Lo que el modelo vende como seguridad se convierte en una forma de control social más.

Horkheimer criticó lo que Dewey había llamado “la supremacía de la inteligencia organizada”, noción que aseguraba que colocar en categorías rígidas los pensamientos y acciones de una sociedad era el único camino posible para erradicar problemas que habían sido ineludibles a lo largo de toda la historia, tales como la estabilidad social o las revoluciones. A su vez, Horkheimer criticó la pretensión del pragmatismo cientificista de querer otorgar una legitimación inmediata a todo lo que pasaba por sus manos sin antes hacer crítica sobre los fundamentos de los métodos de los que se estaba sirviendo. “Pensarlo todo tal como es pensado en el laboratorio, es decir, como una cuestión de experimentación”³⁹ fue concebido como el ideal final de toda ciencia *seria*. La empresa que había intentado llevar a cabo la filosofía en siglos anteriores – reflexionar sobre la fundamentación de los pensamientos dominantes- no fue asumida por el sector que ahora indicaba cuál debía ser la forma correcta de actuar, sino que fue un paso omitido en el proceso de legitimación.

El gran cambio en el campo de lo humano se produjo cuando el positivismo pragmatista convirtió lo rentable en el baremo de criterio de lo verdadero. Mientras el individuo estuviese cómodo en una sociedad en la que la mayoría de sus actos diarios estaban ya planificados y no tenían la necesidad de ser reflexionados, se probaba la efectividad del sistema; la pérdida de espontaneidad del sujeto fue signo, para los positivistas, de que el sistema estaba haciendo su labor al funcionar *en lugar del sujeto*, ahorrándole trabajo. El progresivo avance de lo dado en sustitución de lo que tenía que ser hecho empezó a

³⁹Dewey, J., *Collected papers of Charles Sanders Peirce V*, Harvard University Press, Cambridge, 1934, p. 272.

mermar las capacidades del individuo y a acercarle a una situación de des-humanización radical, a un estado donde empezó a perder lo que le hacía propiamente humano: su propia subjetividad, el desarrollo de sus potencialidades particulares, el perfeccionamiento de su carácter ante las adversidades. Incluso los lugares que antiguamente sirvieron como refugios espirituales para el hombre –y que, aun siendo de una variedad pasmosa, contaban todos ellos con una base de sentido legitimador que iba más allá de lo inmediatamente dado-, fueron reconvertidos en refugios amueblados por doctrinas del propio sistema, otorgando la apariencia de nuevas religiones modernas dispuestas a ofrecer a los sujetos un refugio actualizado a sus necesidades pero que en realidad perpetuaban las ideas de las que el individuo estaba huyendo al buscar ese refugio.

La palabra “progreso” juega un papel trascendental en la cruzada de la ciencia para justificar su labor. ¿A qué se está llamando “progreso”? ¿A los cambios que está experimentando el campo científico (tanto en metodologías como en resultados) en las últimas décadas? ¿No es acaso signo de una rama emergente, tal como lo fue la filosofía en la época helenística, que se disponga de un plazo en el que emerjan cambios y modificaciones que se disfrazan de un progreso aparente? Si tratamos la palabra progreso como designación de un proceso de normalización de una rama (así como de sus originalidades emergentes) hasta el momento en que la rama empieza a reflexionar sobre sus propios fundamentos (tanto sobre su legitimidad como sobre su horizonte fronterizo), entonces sí, la ciencia de la técnica ha tenido un progreso significativo respecto al resto de ciencias en las últimas décadas, pero no ha llegado a la etapa de madurez de ese progreso. Si el progreso se mide en cambio por el efecto que sus resultados suponen para el desarrollo humano, entonces la ciencia tiene aún un largo camino para demostrar que los resultados beneficiosos palian los efectos de sus resultados negativos –sobre todo porque no es necesario que se haga un mal uso de los productos científicos para que estos se conviertan en herramientas perniciosas: incluso en sus usos benignos (móviles con entretenimiento, películas, publicidad luminosa por las calles, etc.) la ciencia tiene que probar que la aportación que está haciendo al ser humano es realmente positiva-.

La creencia de que la ciencia encuentra su legitimación en que “funciona” no puede ser tomada como una réplica lícita, ya que la misma respuesta podría ser otorgada tanto por las religiones como por las propias ideologías –entre las que se encuentran las que desencadenaron algunos de los mayores desastres de la historia-. Al no intentar buscar alegatos que justifiquen la máxima de que “no hay enunciado significativo alguno que no resulte verificable, [las ciencias] incurrir en la *petitio principii*: presuponen lo que tiene que ser demostrado”⁴⁰: la rama científica no puede verse legitimada sin más dilación por su capacidad de ser puesta en práctica, ya que esta facilidad no contiene en sí nada que determine su supremacía respecto al resto de métodos que tiene en sus manos el ser humano. La ciencia termina por caer en el acogimiento de una especie de principio espiritual que dogmatiza que quien no vea que este método es el más adecuado para el desarrollo de los individuos y de la sociedad, es que no ha sido otorgado la bendición de la *razón*; si efectivamente este es el caso, lo que les queda ahora a los intelectuales científicistas es admitir que quizá no se puedan fundamentar todas las máximas en su demostrabilidad práctica, y que hay enunciados que no tienen posibilidad de ser probados ni, en algunos casos, *necesidad de serlo*. Sólo de esta manera el científicismo demostraría haber llegado a una etapa de madurez en la que escaparía de la hipocresía de acusar a otros de lo que él mismo comete, y se alejaría de su “ausencia de autorreflexión, así como de su incapacidad para comprender sus propias implicaciones filosóficas tanto en la ética como en la teoría del conocimiento. Estos elementos son, precisamente, los que convierten su tesis en otra panacea más, defendida con valentía, pero inútil por su carácter absoluto y primitivo”⁴¹.

Si lo que las ciencias actuales buscaban era conseguir la objetividad de sus resultados haciendo de sus procesos algo público, accesible a la comprensión de cualquier hombre instruido –confundiendo así la facilidad de acceso con la objetividad-, entonces podemos concluir que han conseguido su tan deseado objetivo, pero solo a costa de perder el valor radical que la palabra objetividad había poseído anteriormente. Si lo que las ciencias pretendían era la consecución de un sistema en el que todos los procesos, tanto científicos como sociales, pudieran ser formalizados para así ser tildados de objetivos y apelar consiguientemente al progreso que esto demostraba, entonces

⁴⁰ Horkheimer, M., *CRI*, op. cit., p.103.

⁴¹ *Ibid.*, p. 109.

podemos concluir que las ciencias han conseguido su tan ansiado progreso, pero solo a costa de la destrucción de todo sentido subyacente a la vida y a las acciones que en ella habitan, haciendo de estas meros trámites del día a día.

Que la ciencia se refiera exclusivamente a hechos con sus enunciados y que desde el ascenso de la ciencia al rango de líder espiritual, el sujeto se vea cada vez más atomizado no es una simple coincidencia. El mundo que ve la ciencia y el que pretende que veamos nosotros se reduce a un horizonte de hechos y de cosas, organizados categorialmente de forma que todo parezca un premeditado puzle fácil de utilizar para cualquier individuo. Lo que la ciencia quiere dejar velado es que dentro de ese puzle fácil de utilizar, una de las piezas somos nosotros: no es que esté convirtiendo en objeto todo lo que se encuentra para que el sujeto tenga la vida más fácil a la hora de disponer de lo que necesita, sino que el sujeto que dispone del resto de objetos no es el individuo medio, sino únicamente el propio sistema. La inteligencia individual se ve limitada a un campo de acción cada vez más pequeño; “tal limitación convierte la inteligencia en medio al servicio del aparato de producción y no, ciertamente, en instancia llamada a dominarlo”⁴². El “yo” del individuo se ve poco a poco obligado a relegar su poder autónomo para verse sustituido por el “superyó” que ofrece la sociedad, hasta mimetizar sus reglas internas con las propias reglas del sistema: el espíritu subjetivo se va sustituyendo por el espíritu colectivo, y el ideario positivista se ve cada vez más cerca de ser materializado.

2.4. La autoconservación

Preguntémonos por el problema más acuciante que sufre el individuo al vivir en una sociedad sistematizada. ¿Es la duda de si puede salir de las garras de la actividad en la que dicha sociedad le sumerge? ¿O acaso es la incertidumbre de si tiene la posibilidad de crear pensamientos que no le vengan ya premodelados? ¿Se podrían resumir ambas en la cuestión de si podría, en último término, desarrollarse de una manera diferente a la que le obliga la lógica del sistema? Todas estas cuestiones tienen un núcleo común, y es la pregunta por el alcance que tiene el sistema sobre aquello que no debería poder ser sistematizado. La lectura de la sociedad en la que vivimos debe enfocarse a averiguar si

⁴² Ibid., p. 108.

la autoridad del sistema actual tiene un alcance equivalente al que tuvo en épocas anteriores: si la respuesta es sí, debido a la imposibilidad de los gobiernos de no tornarse dogmáticos, entonces el problema no se ha agravado respecto al resto de siglos. Si la respuesta es no, debido a que el absolutismo actual contiene elementos mucho más peligrosos que los de cualquier sistema anterior, entonces la sociedad tiene la labor de poner inmediatamente el foco de atención en la pregunta de qué ha sucedido con aquello que algún día fue llamado libertad o *autonomía del individuo*.

“Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros. No nos hemos buscado nunca, ¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?”⁴³ Con esta cita comenzaba Friedrich Nietzsche el prólogo a su *Genealogía de la moral*, señalando el problema más apremiante de la era técnica que sentía emerger. Nosotros, contemporáneos de la sociedad mejor equipada de toda la historia, capaces de llevar la cultura hasta un porcentaje de la sociedad sin antecedentes, “nos preocupamos de corazón propiamente de una sola cosa: de ‘llevar a casa’ algo. En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas vivencias, ¿quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿O suficiente tiempo?”⁴⁴ En una era en la que los desarrollos tecnológicos nos podrían permitir invertir nuestro tiempo y nuestros esfuerzos vitales en desplegar nuestro potencial humano y llevarlo hasta su punto cumbre, nos sentimos completamente absorbidos por labores que, aunque no el físico, nos absorben todo el bagaje psíquico del que disponemos. ¿Cómo ha podido llegar a producirse tal paradoja?

Los trabajos que forman la base de la sociedad actual –es decir, los que implican una relación directa con la ciencia y la tecnología- se han convertido en labores que apenas dejan espacio para la capacidad creativa del trabajador en cuestión. En un momento histórico con un número tal de avances técnicos que podrían ayudar a impulsar la creatividad humana hasta un nivel sin antecedentes, se da más importancia a la represión de lo diferente que a la fermentación de lo original, de todo aquello que no se asemeje a lo ya conocido. La paulatina desaparición de la originalidad no tuvo su motivo, para Horkheimer, en que a los trabajadores se les hubiese agotado la

⁴³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, p.17.

creatividad, sino en que, debiéndose al puesto de trabajo que les facilitaba el sustento monetario para poder vivir, se tuviesen que subsumir a las reglas de actuación que les pidiera ese puesto de trabajo, entre las cuales se alzaba como columna vertebral la de ceñirse a perpetuar el estado de cosas tal y como se encontraban. El trabajador, en una situación apremiante para su supervivencia dentro de un sistema que tenía muy claro qué es lo que quería y qué es lo que no necesitaba, encontró una única vía para perdurar: la de la *autoconservación* de su ser mediante una completa mimetización con el sistema.

Dentro de la urdimbre de los acontecimientos que se presentaban como necesarios, el sujeto, ya atomizado por el sistema hasta verse a sí mismo como una cosa más dentro de las muchas otras que conformaban la realidad, perdió su fe en el cambio a medida que aumentaba la impotencia que suponía contemplar la realidad desde el punto de vista de mero espectador de una obra teatral en la que no tenía permitido intervenir. Impotencia que, en vez de convertirse en fuerza revolucionaria, fue consumiéndole poco a poco debido a la silenciosa pérdida de autonomía que había ido sufriendo. Ahora, el nuevo sistema se mostraba a sí mismo como un paraíso de medios en comparación a siglos anteriores –caracterizados por la escasez de posibilidades y hasta de bienes básicos para la supervivencia–, y vendía lo presente, a través de la cultura de masas, como un lugar en el que además de trabajar de manera menos sufrida, teníamos tiempo y medios para disfrutar. Ante tal presentación, el sujeto no acababa de detectar dónde se encontraba el fallo del nuevo estado de bienestar, a la vez que sentía que este existía debido a la inquietud en la que se encontraba su espíritu. Así, la impotencia interna fue creciendo al mismo ritmo que aumentaba el número de comodidades externas, y la soledad en la que se veía cada sujeto de este proceso no hacía más que incentivar esa impotencia.

Todo lo que en otros tiempos había sido tratado como el tesoro más valioso del ser humano –la originalidad, la capacidad de desarrollo, la capacidad de expresión del propio yo– se encontraba ahora en peligro de extinción debido al indemostrable aporte que tenía para lo que requería el mundo contemporáneo. Todas esas instancias ni siquiera conservaron el valor que siempre guardaron para el hombre particular, a pesar de los obstáculos exteriores, debido a que el mismo no consiguió encontrar la función que aquellas tenían para su propia *autoconservación*. Sabía que con la fuerza mecánica le valía para poder sobrellevar una vida cómoda, y creía que la fuerza intelectual, además de no aportar nada necesario a su vida ya organizada, podía incluso estorbar por los posibles pensamientos reivindicativos y frustrantes acerca de su situación real. Ante

tal panorama, el hombre acabó concluyendo la siguiente sentencia lapidaria: “El pensamiento reflexivo y la teoría en general pierden relevancia para la *autoconservación*”⁴⁵.

Dentro de un sistema en el que el horario del día a día estaba trazado y era inamovible, el ser humano decidió entregarse por completo a la comodidad de lo dado, evitando tener que hacer frente a la horrible visión del precio que estaba pagando en términos de vida al hallarse en una sociedad que no reparaba ni por un momento en las propias vidas. De esta forma, el hombre se vio necesariamente impulsado a entrar en la ruleta pragmática de las acciones legitimadas por el sistema con miras a perpetuar su propia *autoconservación*. Conservación del sistema y *autoconservación* del individuo terminaron por compartir las mismas reglas. La máxima positivista “estar en el movimiento de las cosas y pertenecer a ellas”⁴⁶ se convirtió en mandato para cualquier sujeto que no quisiera contemplar su absoluta desaparición del mundo que le rodeaba. Lo que anteriormente se había separado en *razón objetiva* y *razón subjetiva*, poco a poco fue fusionándose para dar a luz una especie de nuevo espíritu absoluto, una razón omniabarcadora que subyacía tanto los procesos fácticos como la propia conciencia humana. La esencia subjetiva se estaba viendo vaciada por completo y vuelta a rellenar con los contenidos que la razón omniabarcadora necesitaba para la conservación del sistema haciendo de estos contenidos los mismos que el hombre necesitaría para su propia *autoconservación*.

“Una vez, se creyó que toda manifestación, toda palabra, todo grito o todo gesto tenían un significado interior; hoy, se trata de un mero proceso”⁴⁷. Si ninguna catástrofe provocada por nosotros mismos pone fin antes a la vida humana tal y como la conocemos, el rumbo de los acontecimientos apunta a que esta se verá habitando no dentro de mucho tiempo un mundo en el que conceptos como sentido, vivencia o pensamiento autónomo serán vistos como productos infecundos de épocas lejanas. En una sociedad que se encuentra entre el aún posible refugio en los restos que quedan de vida con sentido y el inminente abismo que supone una sociedad completamente

⁴⁵ Horkheimer, M., *TTYTC*, op. cit., p. 107.

⁴⁶ Dewey, J., Bode, B. H., Brown Chapman, H., op. cit., p. 59.

⁴⁷ Horkheimer, M., *CRI*, op. cit., p.122.

objetivada, podríamos decir, acompañando a Horkheimer, que “el tema de esta época es la *autoconservación* cuando ya no hay ningún ‘sí mismo’ que conservar”⁴⁸.

3. FILOSOFÍAS DEL SIGLO XX: LA CRÍTICA A LAS CIENCIAS Y LA BÚSQUEDA DEL HORIZONTE DE SENTIDO

3.1. Husserl

La crisis de las ciencias europeas sobre la que advirtió Edmund Husserl a principios del siglo XX tuvo una influencia palpable en la crítica que hizo Horkheimer al ascenso del positivismo en Europa: Husserl también había sospechado del auge de las ciencias positivas, ya que divisaba en él un desplazamiento del foco de atención que se alejaba demasiado del ideal humano que en un principio habían estado llamadas a realizar – hasta el punto de perder de vista lo que al hombre realmente le importaba: el *sentido* de su vida-. Este hecho llevó al alemán a afirmar que una sociedad dominada por las ciencias positivas era una sociedad que estaba abocada a sumirse en una eterna crisis existencial, idea que más adelante fue recuperada por Horkheimer. Sin embargo, y aun coincidiendo con su compatriota en gran parte de su visión filosófica, la lectura de la *Crisis de las ciencias Europeas*⁴⁹ hizo que Horkheimer, a consecuencia de algunas de las tesis pretendidamente humanistas que presentó el alemán y que en realidad eran demasiado reduccionistas ante lo que de verdad era la vida humana, se alejara de él y de lo que a sus ojos debía ser lo inmediatamente importante.

Una de las muchas tesis en las que Horkheimer coincidía con Husserl era la que postulaba que el método científico solo llegaba a ver la punta del iceberg de una realidad mucho más inmensa, y que dejaba en penumbra la parte que realmente dotaba a la misma de verdad, de *sentido*. Debido a ello, Husserl pensaba se hacía necesario el surgimiento de una ciencia nueva que nos hablase de los razonamientos puros –los cuales iban a lo más profundo de la realidad- para ayudarnos a llegar paralelamente a lo más profundo de nosotros mismos, y así salir del pozo en que la crisis existencial

⁴⁸ Horkheimer, M., *ADJ*, op. cit., p. 182.

⁴⁹ Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

propiciada por el absolutismo de la visión científica nos había sumido. Esta nueva ciencia debía ser capaz de analizar y disertar los lenguajes que utilizaban el resto de ciencias naturales, con el objetivo de testear su legitimidad. Por ello, la nueva ciencia debía ser la filosofía, pero una filosofía revitalizada, redefinida en sus términos, que mirase hacia los orígenes de los que se había olvidado tras largos siglos de galimatías y traspies.

La cruzada de Husserl por llevar la filosofía al rango de ciencia primera tuvo un motor cardinal: la idea de que lo que les importaba a los hombres eran las cosas en sí mismas en términos del *sentido* que estas tenían para ellos. Al igual que pensaría Horkheimer años después, Husserl creyó que debíamos ponernos en marcha en la búsqueda de ese *sentido*. De este modo, la filosofía se posicionaba como la única ciencia capaz de ayudarnos en un trayecto que no pretendía cambiar de objetivo —el conocimiento de la realidad—, sino cambiar de ojos con que mirarlo para hacer un aproximamiento más acorde a las capacidades humanas. La apuesta de ambos filósofos se convirtió, cada uno en sus términos, en un giro de la mirada, en una vuelta de la atención hacia lo realmente importante: la verdad que subyacía a las cosas.

Las ciencias naturales, tal y como se habían ido desarrollando en las últimas décadas, componían un elemento muy importante para la vida del ser humano ya que se encargaban de dispensarnos una mayor comodidad material, pero miradas en su totalidad, esas ciencias eran la historia de errores que habían ido sustituyendo a otros errores, significando esto que no podían estar enfocadas a las cosas verdaderas y atemporales, sino a las imágenes temporales que recibíamos de las mismas, esto es, a la representación superflua de las cosas. Por esto, Husserl creyó que el modo científico era útil en cuestión de comodidades diarias, pero que mirado en su esencia, era lo opuesto al *modo de ser del hombre*, siendo este un modo de ser que siempre estaba en busca de lo atemporal, de lo verdadero que subyacía a toda apariencia y que dotaba de sentido un mundo en constante cambio. Por ello, cuando el individuo se quedaba atrapado en el modo de ser científico, cuando dedicaba su vida a conocer únicamente las apariencias que constituían la punta del iceberg de la realidad, se volvía él mismo un sujeto aparente: que la vida de los hombres tuviese como base las ciencias de hechos hacía que los hombres se convirtieran en *hombres de hechos*.

Horkheimer apoyó la importancia que Husserl había otorgado a todo aquello que no era objetivable. En un mundo donde la objetivación de la realidad era la norma, nos habíamos quedado sin patrones propiamente objetivos con los que juzgar lo importante, lo particular. Por ello, para ambos filósofos cabía preguntar: donde las ciencias se quedaban sin palabras, ¿había posibilidad de filosofía, de investigar más allá de lo que la ciencia creía definitivo? ¿Podíamos abrir un nuevo camino hacia lo ideal, hacia lo no sometido a la contingencia, hacia la posibilidad de la verdad? Si consiguiéramos dar con este camino, si llegásemos a él poniendo toda la carne en el asador, alcanzaríamos el momento de verdad (Horkheimer) o apodicticidad (Husserl) que nos podría llevar de nuevo a vivir una vida propiamente humana.

En su búsqueda de este camino, Husserl dictaminó que lo ideal, lo eidético, lo verdadero, no se nos daba a los sentidos, pues estos estaban sometidos también a la contingencia de lo circunstancial, sino que se nos daba a la conciencia subjetiva a través de la intuición, herramienta epistemológica propia del ser racional⁵⁰ –intuición que, desde Platón, había sido considerada como “ver con los ojos de la mente”-. Para volver a las cosas mismas, para poder reconducirnos hasta hacer filosofía primera, necesitábamos saber (o al menos *anhelar*) que la verdad fuese posible, y para llegar a ese estado necesitábamos al menos de dos cosas: que existiesen valores ideales y cognoscibles, y que se pusiera en reconocimiento el papel de la subjetividad capaz de llegar hasta ellos. Lo mismo que en otros tiempos empujó a Hume al escepticismo (la imposibilidad de establecer un conocimiento objetivo acerca de lo fáctico a través de métodos científicos), a Husserl le abrió las puertas de la conciencia definida por él como *fuerza de todo* sentido y de la apodicticidad.

La mirada excluyente del científicismo quería desplazar el ámbito de lo espiritual fuera de la epistemología, pues a sus ojos, el único método de conocimiento legítimo era el de las ciencias naturales, y el resto de métodos de conocimiento habían dejado de serlo por su carencia de fundamentación. La filosofía debía ser la llamada a dar la vuelta a esa mirada absolutista, y a demostrar que lo que las ciencias decían que había no era todo lo

⁵⁰ “La salida de la crisis exige tanto descubrir el papel de la conciencia en relación con la cual adquiere significado el mundo, como advertir el significado de la propia conciencia, determinado por su capacidad para abrirse a ese mundo y hacerlo significativo”, Chillón, J. M., *El pensar y la distancia*, Sígueme, Salamanca, 2016, p. 131.

que había. Derrocar la mirada científicista de su puesto absoluto no debía hacer que cayésemos, sin embargo, en el psicologismo, pues como ya indicó Husserl, la realidad no se componía sencillamente de un conjunto de procesos psíquicos, ni era algo cuya esencia variase dependiendo del sujeto. Lejos del relativismo, el quehacer de la filosofía debía ser estricto -no como el de ciencias tales como la física o la aritmética que, al fin y al cabo, constituían perspectivas de la realidad-. Sería imposible constituir una ciencia de las ciencias si tomásemos como base algo contingente. Ya no queremos intentar conocer las cosas acercándonos a sus distintas representaciones, sino que queremos prestar atención al hecho incambiable en ellas: el hecho de que las cosas *se nos dan* constantemente, para solo luego poder ser dotadas de *sentido*. La filosofía, por tanto, debe apuntar a rellenar un horizonte de sentido que nunca se agota en el acontecer fáctico, motivo por el cual debe centrarse en el ámbito de lo inmanente –el ámbito de las vivencias que constituyen la conciencia que luego constituye la realidad-: solo en este ámbito podemos descubrir el *sentido* que el mundo tiene para nosotros. La objetividad pura no puede llegar a serlo sin la subjetividad trascendental.

La actitud natural, propia de científicos que dan por descontado, precriticamente, que el mundo existe y que es tal y como se nos muestra a la mirada ingenua, es la mirada propia del individuo totalmente sistematizado, que cree que las cosas están ahí por necesidad y que eso es un hecho que no va a poder ser ni cambiado ni mínimamente intervenido. La actitud filosófica busca poner entre paréntesis todo eso que la actitud natural da por descontado, todo aquello que la ciencia no se toma el tiempo de investigar. En otras palabras, la filosofía quiere poner en suspenso (*epojé*) todo lo que la actitud natural da por hecho. Esta actitud filosófica, la única ajustada al modo de ser propio del hombre, tiene como tarea la suspensión de todo lo pasajero para poder servirse de lo apodíctico, de lo absoluto, de lo verdadero para poder construir una vida verdaderamente humana, y es responsabilidad del individuo querer vivir en esta actitud, en el deseo constante por descifrar el *sentido* que tiene el mundo para él. “Las ciencias naturales, por su parte, necesitarán conocer antes qué significa que el ser del mundo sea para el hombre para luego contribuir desde su ámbito específico a la ingente tarea de dotar de sentido la cultura, esto es, humanizarla”⁵¹.

⁵¹ Ibid., p. 136.

La convergencia entre Horkheimer y Husserl acerca de qué papel debe jugar la filosofía en la vida humana es prácticamente total, y la discrepancia que surge entre ellos aparece solo después y constituida por un doble movimiento. El primero apunta al tratamiento del espacio y del tiempo concretos en que se dan las verdades absolutas. Mientras que para Husserl esas categorías son algo puramente irrelevante a la luz de la eternidad de lo apodíctico, para Horkheimer crean el verdadero horizonte de sentido y, por lo tanto, forman las bases fundamentales para que la verdad pueda surgir –motivo por el cual adquieren un importante valor -. El segundo movimiento apunta a la manera de tratar la suspensión de todo juicio para llegar a las verdades absolutas. Mientras que para Husserl es posible la práctica de la *epoché* –suspensión total de los juicios fácticos y de los presupuestos empíricos- para llegar a lo esencial de la realidad, para Horkheimer, aunque la suspensión del juicio constituya un momento necesario en la labor de la teoría crítica, no es posible la práctica de una suspensión total. No podemos deshacernos completamente de los prejuicios que conlleva vivir en el tiempo y en el espacio concretos en el que existimos, y lo único que podemos hacer es estudiar ambas instancias para poder conocer hasta qué punto esos prejuicios nos afectan tanto en nuestra manera de vivir como en nuestra manera de pensar. Husserl, hacia el final de su vida y tras un famoso e intenso intercambio epistolar con Wilhelm Dilthey (fundador del vitalismo moderno), pareció dar un viraje hacia esa mirada más horkheimeriana, que sale de la torre de marfil en la que lo eidético era lo exclusivamente importante y consiente admitir que todo objeto se mueve siempre dentro de un momento histórico, constituyendo esta nueva visión su afamado *mundo de la vida* –ámbito de lo fáctico que ya siempre está, antes de toda teoría-. A la hora de hacer filosofía, se debe determinar el sentido y validez de lo dado teniendo en cuenta que estamos llevando a cabo esta tarea en un tiempo y momento concretos. La historia, el sentido, el suelo sobre el que han avanzado los conceptos son elementos cruciales a la hora de querer estudiar lo inmutable, lo objetivo, lo que no es corrompido por el paso del tiempo, y cuando descubrimos que toda objetividad se da siempre como proceso, estamos abriendo el horizonte al tiempo y dando albergue a la historicidad.

El hecho de descubrirnos a nosotros mismos como seres temporales y finitos acabó llevando tanto a Husserl como a Horkheimer a la idea de que lo infinito de la tarea por hacer convertía a la filosofía en ciencia siempre en camino, y a la creencia de que la

labor última de la razón humana se reducía a perseguir la consecución de unos fines que, por otra parte, estaban siempre pendientes de realizarse.

3.2. Heidegger

Al igual que ocurrió con su maestro Husserl, Martin Heidegger hizo aportaciones que, a ojos de Horkheimer, fueron cruciales para devolver la filosofía al lugar que esta merecía ante la creciente tiranía del absolutismo científico. La pregunta de Heidegger por la labor de la filosofía, sin embargo, no se limitó –como ocurrió con su maestro– a cuestionarse de si era la ciencia indicada para frenar el avance de la deshumanización que las ciencias positivas llevaban en su seno, sino que, tras haber presenciado el horror y las consecuencias de las dos Guerras Mundiales, a Heidegger le preocupaba más urgentemente la pregunta de si la filosofía podría sacar a Europa del relativismo en el que había quedado sumida tras el caos internacional.

Al igual que Husserl, Heidegger quiso radicalizar la filosofía como modo de acceso a la realidad; sin embargo, cuestionó el recurso de su maestro a lo eidético: ¿acaso este recurso no nos terminaba alejando de la realidad que teníamos delante? La filosofía, a ojos de Heidegger, debía poner su atención sobre la propia existencia y el horizonte en el que esta se desarrollaba. Esto nos debía llevar a la conciencia de que la existencia no era abstracta ni objetivable, sino que era ya siempre una existencia dentro de un mundo lleno de significados. El mundo no era la suma del conjunto de estados de cosas tal y como señalaba el científicismo, ni la mera intuición de esencias tal y como pretendió Husserl, sino que se componía del conjunto de las significaciones que subyacían a las cosas dentro de un horizonte ya siempre dado.

La relación que abrió Heidegger entre el mundo y el hombre supuso un giro significativo respecto a las concepciones anteriores, ya que esta no era ni puramente teórica ni exclusivamente práctica, sino *comprensiva*: el individuo estaba siempre habitando un mundo que era puro *sentido*, y su tarea debía enfocarse a interpretar de qué manera estaba existiendo en un mundo lleno de significaciones en constante movimiento –interpretación que en Heidegger recibirá el nombre de *hermenéutica de la facticidad*⁵²-. Hay que pensar en la realidad no desde las ideas, sino desde el suelo

⁵² Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

nutricio de la vida –tal y como defendieron Horkheimer y el último Husserl-, y la filosofía debe hacerse responsable de la labor rechazando ser instaurada como una mera reflexión descriptiva y transformándose en comprensión, interpretación, hermenéutica de la propia existencia. Todo ver está situado ya en un horizonte de visión, horizonte constituido por significaciones que son el resultado de los distintos encuentros de los seres humanos con el mundo a lo largo de la historia y que precisamente son los encuentros que tenemos que interpretar para poder hacernos con la dinámica de la realidad.

El tipo de existencia propia del hombre posee una peculiaridad que implica, a su vez, una responsabilidad: es el único tipo de existencia que es capaz de preguntar(se), de poner en cuestión, de enjuiciar. Y es justamente esta capacidad de preguntar(se) la que le abre al encuentro con el mundo. Este encuentro del hombre con el mundo, que en Husserl era puramente intuitivo, intelectual, en Heidegger se convierte en fáctico, ya que los objetos se nos dan no en su esencia, sino siempre dentro de un contexto –si las cosas se nos diesen en su esencia, no haría falta hacer interpretación-, por lo que la hermenéutica toma un cariz radical para conocer la realidad.

Heidegger criticó, como su maestro y como Horkheimer –aunque en términos diferentes-, la aparente unificación que la era técnica presentaba entre el *modo de ser de los entes* y el *modo de ser propio del hombre*, y denunció el olvido por parte del individuo de la diferencia entre ambos modos de existencia: los entes, por un lado, tenían por esencia agotar su existencia en el puro presente, siendo su modo de ser el *sub-sistir*; el ser humano, en cambio, era esencialmente un ser proyectado hacia el futuro, hacia la aperturidad, de modo que no se encontraba *sub-sistiendo*, sino *ek-sistiendo*. El objetivo de la técnica había sido el de hacer que el individuo se olvidase por completo de esa diferencia radical para así poder hacer de todo tipo de existencia (incluido el hombre) algo disponible, intercambiable, en terminología de Horkheimer, algo consumible.

Confluyeron en Heidegger dos corrientes que tuvieron igual peso en el pensamiento de Horkheimer: por un lado, la de los primeros cristianos que nos enseñaron a vivir el tiempo, más que a vivir en el tiempo, y que constituye un pilar crucial para el modo de existir propio del hombre. Por otro lado, la corriente aristotélica y la separación que

establece entre los dos ámbitos de la vida, a saber, el teórico y el práctico. Mientras que el ámbito teórico está destinado a conocer los objetos permanentes, el ámbito práctico se dedica a escoger las mejores decisiones para la vida cotidiana, teniendo en cuenta la finitud de la acción humana y de su propia existencia, y otorgando importancia a lo *que puede ser de otra manera*. Esta segunda corriente tendrá prioridad sobre la primera en la filosofía de Horkheimer, no así en la de Heidegger.

Heidegger denunció el rumbo que la tradición filosófica había tomado y el lugar privilegiado que había otorgado al tiempo presente, ya que para el alemán, el presente era el espacio temporal propio de los entes y querer dar prioridad al presente respecto a la futureidad, que abría la *ek-sistencia* como posibilidad, era lo que había propiciado el olvido de la verdadera diferencia del hombre con el resto de entes. La filosofía de Horkheimer se encontraba, sin embargo, en una posición lejana a tal creencia: ¿acaso no debía el hombre, haciendo uso de su proyección y de su posibilidad de apertura, cambiar las condiciones materiales que le rodeaban para hacer de este mundo un lugar más propiamente humano? ¿No estaba en su obligación poner el foco de atención sobre la denuncia del caos social, mostrando así verdadera preocupación por la futureidad? Si la verdadera esencia del hombre era la temporalidad, ¿no debíamos dar privilegio al tiempo en que vivíamos en detrimento del que estaba por venir, sin caer necesariamente en la forma de existir de los entes? Hacerse cargo de la finitud del hombre no implicaba poner todas sus esperanzas en el futuro y sus posibilidades, sino en las posibilidades que se abrían en el presente para que el futuro nos fuera propicio.

La certeza de la muerte, que para Heidegger representaba el motivo principal por el que debíamos mirar hacia el futuro y no quedarnos en el mero presente, quedó sustituida en la filosofía de Horkheimer por la certeza del sufrimiento presente, alzando esta evidencia como el motivo que nos debía obligar a actuar para cambiar el ahora. Tanto en la angustia ante la muerte como en la inquietud ante el sufrimiento, el modo que ha elegido el hombre para intentar ocultar la insoportable levedad del ser ha sido refugiarse en aquello que ni sufre ni muere: los entes. De esta manera, ambos filósofos creen que el hombre ha terminado viviendo de forma inauténtica, lejos de su esencia verdadera, impotente y capado: ha pasado de la *ek-sistencia* a la *sub-sistencia*, sumiéndose en una cerrazón profunda y cercenando su aperturidad. En tal situación crítica, la pregunta por el sentido del ser debe convertirse en accesoria: hacerse cargo de él es la tarea fundamental del ser humano.

Que el ser humano sea un ente entre los entes pero diferente a ellos hace que no encuentre hospitalidad entre ellos, que no se sienta a gusto. Por eso, está “caído” en el mundo. El hombre puede omitir esa inquietud y seguir habitándolos, puede no pensar en esa sensación de extrañamiento que le recorre viviendo como un ente más, atomizado entre los objetos, pero debe tener presente que tomar ese camino es tomar el camino de la pérdida de todo aquello que otorgaba *sentido* a su vida y la convertía en un lugar habitable. Si, por el contrario, consiguiera ponerse en la disposición que le permite preguntarse por su diferencia esencial, que le permite vislumbrarse como un ser claramente diferente a los demás entes, entonces el hombre se encauzará a sí mismo en el camino del pensar auténtico: “el pensar auténtico es el hacerse cargo meditativamente de lo ente sin quedar atrapado por ello”⁵³.

Lo importante del camino de la filosofía es pensar en lo todavía no pensado. Para Heidegger, esto significaba reflexionar sobre la nada, para Horkheimer, tener en cuenta a las víctimas que subyacían a la historia. Tanto la nada en Heidegger como el sufrimiento en Horkheimer hacen que la filosofía no pueda ser como las demás ciencias, pues no trata cosas cuantificables: la filosofía solo puede ser una ciencia meditada, una ciencia que, por otra parte, deje atrás la antigua metafísica, aunque no la metafísica en sí; debe superar las doctrinas que intentaron dar cuenta de la verdad a través de descripciones ideales del estado de cosas y centrarse en el horizonte en el que esas cosas se dan para conocerlo y poder variarlo de la forma más conveniente para los hombres concretos.

El pensar esencial que querían rescatar ambos filósofos es el que no podía reducirse a la lógica ni al cálculo, y del cual nos alejábamos cuando objetivábamos el mundo, cuando hacíamos de este algo instrumental. Todo lo que no puede reducirse a cálculo ni ser cuantificado y que al hombre actual le parece extraño es, sin embargo, lo más cercano. El sacrificio de esta época debe encaminarse a preservar la verdad, saliendo del sistema para hacer que lo aparentemente lejano sea cercano. Debemos recordar el olvido en el que estamos sumidos para que el ente no nos consuma. Debemos impedir que la técnica nos conduzca hacia un olvido todavía más fuerte. Debemos poner en marcha un pensar más pensante, que vuelva a pensar la historia desde lo no pensado en la historia.

⁵³ Chillón, J. M., op. cit., p. 161.

Debemos salir de las condiciones de pensamiento en las que estamos pensando para dar un salto hacia lo latente, hacia lo todavía no meditado. Justo en el momento más peligroso para el hombre, este puede decidir que el razonamiento calculador y científico no tengan la última palabra.

4. LA TEORÍA CRÍTICA

“La teoría crítica ha tenido siempre una doble tarea: designar lo que debe ser cambiado y conservar determinados momentos culturales. [...] Por otra parte, debe describir el proceso del cambio al que está sometido nuestro mundo.”⁵⁴ Esta es la respuesta que Horkheimer otorgaba a Georg Wolf y Helmut Gumnior ante la pregunta por la labor de la teoría crítica en la sociedad actual. El alemán buscaba con esta respuesta resaltar la diferencia entre la teoría tradicional, que era puramente descriptiva y carecía de momento de denuncia –y, por lo tanto, de fuerza para la acción- y la teoría crítica, que tenía por objetivo concienciar a los hombres de su capacidad de intervención sobre las formas en que la sociedad se manifestaba. La labor de la teoría crítica se podría definir, por lo tanto, como la denuncia que la razón hace de la corrupción que ha sufrido la propia razón en el proceso de instrumentalización, proceso que ha asfixiado la antigua razón objetiva y la ha restituido en su forma más macabra acentuando su sed de dominio. La teoría crítica se alza como la *autocrítica* de esa razón que busca determinar un nuevo horizonte hacia el que el ser humano pueda tender y que quiere evitar perderse en utopías idealistas, centrándose en construir el futuro más humano posible para la sociedad.

4.1. La crítica a la necesidad de los procesos fácticos

Como expuso Ulrich Beck en su famosa obra⁵⁵, *la sociedad está en riesgo*: riesgo de volver a una concepción del mundo en la que la realidad se vea como un monstruo gigantesco fuera de nuestro control, un ser que decide qué hacer tanto con sus propios procesos como con nosotros. Utilizando la terminología frankfurtiana, la sociedad está

⁵⁴ Horkheimer, M., *ADJ*, op. cit., p. 190.

⁵⁵ Beck, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 12.

en riesgo de volver a caer en el mito de la necesidad de los procesos fácticos. Beck, al igual que Weber en su obra *El político y el científico*⁵⁶, creía que la sociedad nacida de la Ilustración y desplegada en el positivismo científico había llegado a un punto de no retorno en el que el destino de Occidente había sido designado: la formalización de la vida y la recaída en la sacralización de los falsos ídolos.

Al igual que estos dos autores, Horkheimer habló del proceso de vuelta al mito tanto en su *Dialéctica del Iluminismo*⁵⁷ como en su *Teoría tradicional y teoría crítica*; en esta última, separó los juicios que los hombres hacían acerca de su entorno en dos géneros: los juicios categóricos y los juicios existenciales. Mientras que los primeros eran los juicios utilizados por las ciencias positivas y mostraban un carácter hipotético –debido a su función estrictamente descriptiva–, los juicios existenciales eran los que proponían alternativas a los hechos fácticos que se desarrollaban en la realidad. Estos últimos, a consecuencia de ello, eran de los que se quería servir la teoría crítica para presentar su denuncia de la “necesidad” de los procesos fácticos, y así poder presentar su propuesta disyuntiva. Horkheimer, consciente de que no podíamos saber si los juicios existenciales tenían una base demostrable o no –como sí la tenían, ciertamente, los juicios categóricos–, creía sin embargo que debíamos hacer uso de ellos *como si* de hecho la tuvieran. La intencionalidad era el punto que diferenciaba ambos tipos de juicios y el que otorgaba valor a los existenciales. Mientras los categóricos carecían radicalmente de intencionalidad –los científicos no poseían ninguna finalidad intencional para con el objeto sobre el que cernían sus juicios, más que el de describirlo–, los segundos eran pura intencionalidad, ya que su subsistencia se fundamentaba en el hecho de actuar y cambiar lo existente.

Horkheimer creyó que, si llegado el caso, no pudiéramos prescindir del concepto de necesidad a la hora de hablar de los procesos fácticos, el objetivo de la teoría crítica se debía enfocar a la conversión de la necesidad ciega de los hechos a, al menos, necesidad con sentido.

⁵⁶ Weber, M., *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 180-231.

⁵⁷ Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialéctica del iluminismo*, Editorial SUR, Buenos Aires, 1970.

4.2. La existencia como entidad perpetuada por la clase dominante

La teoría crítica trabaja poniendo el foco de atención sobre las pequeñas parcelas que componen la realidad para poder disertarlas particularmente⁵⁸. Sin embargo, podemos aunar la intención de todas esas disertaciones bajo un único objetivo: abolir la visión de la realidad impuesta por una parte exclusiva de la sociedad, visión que, además, es presentada como una necesidad inmanente a la propia lógica de la existencia. Las actividades que entran dentro de los cánones y, por lo tanto, son consideradas importantes para esa parte de la sociedad, no tienen exigido ni siquiera dar de sí un valor productivo relevante para el progreso del sistema. Lo único que se les pide es contribuir a la conservación de lo existente sin oponer resistencia. Por ende, que la teoría crítica vaya actuando sobre las pequeñas parcelas que componen la realidad es importante, ya que estas son el resultado de la organización que subyace al sistema en su totalidad, pero el objetivo final e indiscutible se enfoca a la abolición de la lógica de un sistema opresor que atomiza a todo ser humano que viva en él. “El reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida social contiene al mismo tiempo su sentencia condenatoria”⁵⁹, queriendo decir con ello que lo teórico se convierte en la pieza fundamental del cambio que se quiere realizar en la praxis. No así para el sistema, donde todo pensamiento o teoría que se salga de su lógica, que no esté enfocado a perpetuar la aparente necesidad de lo dado, a alimentar el poder de una clase dominante o a aumentar los beneficios económicos de una empresa, se convierte instantáneamente en una teoría sin posibilidad de supervivencia. La diferencia esperanzadora que adquiere lo teórico en la teoría crítica se convierte de este modo en la gran discrepancia entre esta y la teoría tradicional.

Son las clases dominantes las que deciden la interpretación de sentido que debe subyacer a las acciones, al trabajo y hasta al propio lenguaje. Es la sublimación del más acá, nacida del intento de superación del más allá, lo que ha desencadenado la conformidad total con lo dado. A día de hoy, en una sociedad que ha olvidado lo que significa *pensar*, el individuo detenta una única labor: la de cumplimentar las pautas y los horarios que le impone la realidad social. En su vida privada puede plantearse todos los dilemas que desee, puede preguntarse si está a gusto dentro de su trabajo, puede

⁵⁸ “Lo que marca la diferencia [de la teoría crítica] con las consideraciones puramente científicas es la atención a las tendencias de la sociedad en su totalidad”, Horkheimer, M., *TTYTC*, op. cit., p. 82.

⁵⁹ *Ibid.*, p.43.

criticarlo e incluso puede llegar a momentos de desesperación anímica que le inviten a alejarse de todo, pero es totalmente consciente de que si intenta salir de la ruta delimitada por las pautas establecidas, su vida se verá abocada a la más auténtica nada: no hay posibilidad de vida fuera del sistema, la separación de individuo y sociedad es algo de épocas salvajes y ha quedado completamente superada en la época moderna.

La teoría crítica tiene como misión relativizar las pautas impuestas, la intervención de la sociedad en la vida privada y las tareas atomizadoras que defienden su labor presentándose como las más cómodas de todos los tiempos. La teoría crítica es la encargada de poner de manifiesto la contradicción que se abre entre lo que la sociedad nos pide y lo que una vida verdaderamente humana requiere, la contradicción que sentimos cada vez que miramos al mundo y lo vemos como algo propio y, a la vez, como algo totalmente ajeno. La teoría crítica quiere manifestar la contradicción que experimentan los trabajadores especializados a la hora de intentar compatibilizar su vida profesional –la cual les permite un sustento que encaja en las necesidades que les crea el sistema- y su razón subjetiva, que tiende a la espontaneidad y a salir de lo mecánico que demanda su puesto en la sociedad. Hasta que no consiga la identidad entre estas formas de vida que se contradicen, el individuo –y con él el pensamiento crítico- se verá encarcelado en una tensión irresuelta, pues “la afirmación de la absoluta necesidad del acontecer significa en último término lo mismo que la afirmación de la libertad pretendidamente real en el presente: la resignación en la praxis”⁶⁰. Por mucho que la sociedad ejerza una coacción feroz sobre nosotros para mimetizarnos con la labor que se nos atribuye en la nueva realidad, por mucho que el hombre se sienta totalmente enajenado en un proceso sin principio ni fin del que no conoce prácticamente nada, el absolutismo del sistema no es algo que pase en balde, y el sujeto va viendo crecer dentro de él un sentimiento de inquietud cuya capacidad está llegando a su límite.

4.3. El dominio de la naturaleza, las contradicciones conceptuales y la dialéctica

Tras haber objetivado, atomizado y tecnificado todo proceso social y a todo individuo que participara en él, al sistema sólo le quedaba instrumentalizar la única cosa que se escapaba de su control: la naturaleza.

⁶⁰ Ibid., p.66.

Los filósofos racionalistas que en siglos anteriores habían reflexionado sobre la función que la naturaleza desempeñaba en el desarrollo humano, optaron por alejarse de ella debido a su fuerza inabarcable e indisciplinada, proponiendo que el hombre racional se abandonase a los constructos sociales que habían sido edificados exclusivamente para su desarrollo. Nunca se plantearon, sin embargo, su dominio ni sometimiento, sino únicamente su mejor comprensión para convivir con ella de la manera más beneficiosa para todos. En la nueva era científica, la naturaleza ha sido expuesta como un caos de hechos sin encadenamiento racional, como un cúmulo de procesos que se rigen por unas leyes que, aunque estudiadas y predecibles en muchos casos, somos incapaces de indagar a nivel originario y, por tanto, de controlar. Tal autonomía ha provocado que la sociedad técnica desconfiase de la propia praxis de la naturaleza, por el simple hecho de que esa praxis no se mimetizaba con la praxis del método científico. Que la naturaleza ya no nos pueda sorprender se erige como uno de los grandes objetivos de la sociedad tecnificada: antes era el hombre el que se tenía que adaptar a la naturaleza para poder sobrevivir. Ahora, gracias a los grandes avances técnicos, debe ser la naturaleza la que se adapte al hombre si quiere seguir existiendo.

Tras la tarea de poner de relieve los cambios que la sociedad instrumentalizada está provocando en la vida natural tal y como la conocemos, la labor más urgente del hombre es la de detectar las repercusiones que el proceso de dominación de la naturaleza está acarreado a nivel social –tales como las revueltas provocadas por insuficiencias de víveres, la desaparición de especies que en otros tiempos fueron importantes para el hombre, los cambios en el clima que inciden directamente sobre la vida humana, y un largo etcétera-. La naturaleza no está perdiendo la batalla contra la técnica: quien está perdiendo la batalla contra la técnica es el ser humano. “La historia de los esfuerzos del hombre por sojuzgar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre”⁶¹. Cuantas más herramientas son inventadas para poder adaptarnos a las secuelas de las pérdidas causadas en la naturaleza, más nos subyugamos a las propias herramientas. Para Horkheimer, el problema no se encontraba en que el hombre quisiera dominar la naturaleza –labor necesaria cuando se lleva a cabo a un nivel adecuado-, sino en que el hombre hubiese considerado esa dominación como

⁶¹ Horkheimer, M., *CRI*, op. cit., p. 125.

principio absolutamente necesario e inmanente al progreso, hasta convertirlo en ídolo al que sacrificar todo lo demás sin importar el precio a pagar. La teoría crítica busca terminar con este proceso destructivo denunciándolo, nombrándolo, poniéndolo de manifiesto. Son las palabras las que deben revelar los hechos inhumanos que se están llevando a cabo en la praxis. Es la propia filosofía la que, saliendo del lugar que el sistema le ha otorgado –en el que está obligada a tratar lo existente como algo indubitable-, debe marcar el camino hacia lo justo. Es el sujeto crítico el que debe perder el miedo a la des-adaptación del mundo que le rodea, a la des-atomización que le separa de los objetos que tanta paz le ofrecen en un horizonte en constante cambio, a la des-autoconservación en un mundo que le pide conservarse en la inautenticidad. Su obligación más inmediata es bajar del altar a los ídolos que en otros tiempos fueron herramientas al servicio del desarrollo humano y que ahora, debido a haberse tornado dogmas, han adquirido un tinte destructivo –la invención, la investigación, la tecnificación-, así como denunciar el nuevo espíritu objetivo que ha convertido el propio progreso –algo tan buscado desde los inicios de la civilización- en el motivo de la decadencia. El desprendimiento de estos ídolos no significaría, como muchos temen, la caída en la más absoluta arbitrariedad: significaría la vuelta del valor de lo no científico, esto es, el valor de lo humano.

A la hora de conceptualizar la realidad para poder archivarla en clasificaciones, la sociedad técnica ha detectado que entre las categorías conceptuales de lo puramente humano y las de lo no racionalizado, lo natural, lo salvaje, emerge una contradicción que hace que estas dos esferas aparezcan como esencialmente incompatibles. Este antagonismo, que el hombre tecnificado ha creado a través de conceptos que subyacen tanto a la idea de naturaleza como a la de *su* naturaleza, le ha llevado a pensar que debe neutralizar una de las dos partes de la oposición para que la realidad siga avanzando, siendo la parte salvaje, la irracional, la que ha salido perdiendo.

Horkheimer, en su trayecto por fomentar una visión dialéctica de la realidad que superase las aparentes contradicciones surgidas de los conceptos creados por los hombres, subrayó que “las contradicciones de las partes de la teoría tomadas aisladamente no proceden de errores o de definiciones descuidadas, sino del hecho de que la teoría tiene un objeto que cambia históricamente y, sin embargo, sigue siendo

uno a través de todas sus modificaciones fragmentarias”⁶². La teoría crítica toma distancia con la teoría tradicional y su visión parcelada de la realidad al tener en cuenta que el objeto de su análisis es un todo que se va desarrollando y al que debe acompañarse, hecho que impide que podamos hablar propiamente de cambios radicales dentro de la labor de la teoría crítica y que debemos señalar más bien a unas transformaciones necesarias para poder seguir de cerca el despliegue de la realidad. De esta forma podemos decir que la *dialéctica* propia de la teoría crítica se encuentra tan lejos de las ontologías estatistas como de las doctrinas dinámicas que elevan el progreso a ídolo supremo, y se coloca del lado del hombre, lugar que ambas parecen haber olvidado. La responsabilidad del individuo está en comprender que ni la realidad ni su propia razón son inmutables, sino que poseen un funcionamiento dialéctico que las hace estar en constante despliegue y que los aparentes antagonismos que muestran las teorías vigentes son creaciones de una razón instrumentalizada y estatista que está llevando al individuo al sojuzgamiento de todo lo que le rodea. La dialéctica debe ayudarlo a entender que toda conceptualización histórica es transitoria, ilusoria y limitada, y que aun así estas conceptualizaciones siguen teniendo un valor inestimable para la vida y deben ser asumidas como lo que son: piedras constructoras del sentido histórico –sin tener por ello que ser elevadas al altar de piedras angulares de la verdad absoluta-.

La dialéctica tiene la labor de mostrarnos que todo eso que no entra en la lógica de la racionalidad instrumentalizada y que es tachado de *irracional*, es producto de un método de clasificación que favorece a la racionalidad imperante por medio de la denostación de las cosas que no le son útiles para su perpetuación. Horkheimer teme que hasta la propia teoría crítica –que está guiada por una razón dialéctica y no instrumentalizada- pierda su *momento de verdad* debido a la lógica del dominio que gobierna a su alrededor, y que lleva a la razón instrumentalizada a aplastar cualquier tipo de razón diferente. Con estas declaraciones, el alemán no pretende que nos deshagamos del tipo de razón que impera en la actualidad, sino que seamos conscientes del ámbito en el que su lógica es competente para acto seguido señalar que ese *no* es el único ámbito que existe en la vida humana. Lo que busca es introducir razón en el mundo en un sentido genuino, en un sentido enfático. Una razón que “siendo

⁶² Horkheimer, M., *TTYTC*, op. cit., p. 73.

instrumento sea a la vez más que instrumento, una racionalidad completa que sea instrumento de reconciliación, que lleve a la historia a su destino humano”⁶³. Aun viviendo en una época en la que el impulso de dominación es tan enérgico que avanza sin tan siquiera calibrar hacia dónde se dirige, la razón genuina del hombre sigue siendo capaz, aunque ya a duras penas, de reconocer el desajuste que reina en el mundo y, sobre todo, de denunciar las injusticias cometidas por la razón instrumental.

4.4. Libertad de acción y libertad espiritual

Toda la obra de Horkheimer es una oda a la particularidad dentro de lo universal: la particularidad de los hechos, la particularidad de las relaciones, la particularidad de los individuos. El objetivo último de su filosofía se orienta, por lo tanto, a intentar salvar lo particular de las garras de los sistemas que pretenden acabar con ello –y que defienden su labor presentándola como una inocente incorporación de particularidades bajo unas mismas reglas universales-. Ante el peligro de la expansión descontrolada de lo mimetizado, Horkheimer hace crítica, por un lado, del objetivo positivista que busca reunir todos los hechos y relaciones bajo un sistema de leyes estricto que deja de prestar atención a las diferencias específicas de los particulares que engloba, y por otro, del intento de universalización de los individuos, para llegar tras este último a una caracterización del individualismo y de su fundamento –asentado sobre una base teológica- en la solidaridad.

La pretensión de universalización del individuo trazada por el sistema –una parte más de su atomización dentro del proceso de instrumentalización- es algo que nació con la aparición de la Ilustración. Fue en esta época cuando la mayoría de filosofías se aunaron en el intento de unificar las particularidades, tanto de cada filosofía como de cada sujeto, bajo unas máximas con valor objetivo, eterno y universal, tratando de fomentar la aparición de una sociedad en armonioso funcionamiento. La puesta en práctica de esas nuevas leyes universales sólo podía llegar a darse, por otro lado, en una sociedad en la que la libertad material se hubiese hecho tan real que las decisiones de los individuos no estuvieran ya coaccionadas por el apuro de sobrevivir, y los hombres

⁶³ Horkheimer, M., *CRI, op. cit.*, p.32.

podieran dedicar gran parte de su tiempo al perfeccionamiento de la voluntad. De esta forma, la Ilustración se presentaba como el momento ideal para propiciar una *liberación espiritual*.

Las fuerzas productivas nacidas en la Ilustración llevaron a la sociedad a una etapa en la que, afortunadamente, cada vez menos personas tenían problemas para su supervivencia. Se llegó a una situación en la que incluso en algunas partes del mundo, la abundancia de producción material era tal que el consumo se había convertido en ocio, en un pasatiempo en el que invertir el tiempo libre cuando no había que trabajar. La libertad de acción agrandó de un plumazo su abanico de posibilidades hasta llegar a lugares imposibles de pensar en tiempos no muy lejanos. Todo esto llevó al individuo de a pie a pensar que vivía en la época que más libertades había conquistado. Horkheimer, consciente de los progresos positivos que el crecimiento y la efectividad de las fuerzas productivas habían logrado, no dudó en estar orgulloso de que hubiésemos llegado a una etapa en la que el problema de la falta de recursos materiales iba disminuyendo poco a poco. Sin embargo, tenía una incertidumbre que no dejaba de inquietarle: la libertad de acción, ¿tenía que ver con la *libertad espiritual*, con la autonomía de la voluntad, con aquello por lo que tanto se habían desvivido los hombres de otras épocas? ¿Se podía incluso seguir hablando de *libertad espiritual* o era algo que había quedado superado y sustituido por la libertad de acción?

“En primer lugar, señalaremos que disminución de la coacción y aumento de la libertad no son nociones idénticas”⁶⁴. Con esta sencilla y esclarecedora sentencia, Horkheimer abrió paso al pensamiento de que libertad de acción y libertad espiritual no eran nociones idénticas. La libertad de acción, decía, sí tiene que ver con la disminución de la coacción exterior; la *libertad espiritual* no. De hecho, había muchos ejemplos históricos que mostraban que cuanto mayor era la coacción ejercida sobre la *libertad espiritual*, más crecía su deseo de expansión. Debido a ellos podíamos estar seguros de que la libertad de la voluntad, la libertad positiva en la toma de decisiones, no crecía necesariamente de forma paralela a la desaparición de obstáculos materiales, ni tampoco con la desaparición de las imposiciones políticas típicas de épocas bárbaras y feudales. La *libertad espiritual* tenía que ver con algo mucho más íntimo que las imposiciones

⁶⁴ Horkheimer, M.: *Teoría crítica*, Barral Editores, Barcelona, 1971, p. 185.

externas. Tenía que ver con el anhelo del individuo de decidir sobre su propia vida, anhelo que justamente hoy estaba en cuestión.

En una época en la que la fuerza administradora había ido atravesando esferas hasta llegar a impregnar la ideología del pensamiento individual, y en la que, en contraste, la información y la posibilidad de instrucción del individuo se veía facilitada para todo aquel que quisiera tomarla, el deseo del propio individuo de tomar esta oportunidad y hacerse cargo de su libertad quedaba en tela de juicio. La amplitud del abanico de posibilidades que le ofrecía el sistema venía siempre acompañada por otro abanico tecnificado que ofrecía la opción de elegir las mejores opciones *en lugar del* individuo, brindando la ventaja de ahorrarle la ardua tarea de tener que *pensar*. Ante tal facilidad, el individuo medio, convencido de su participación en la elección por haber elegido que la tomaran por él, acabó por declinar la posibilidad de barajar los pros y los contras de las diferentes opciones y prefirió que la máquina competente en cuestión completara ese cálculo mientras él se dedicaba al ocio, un ocio que la mayoría de las veces consistía en practicar o visualizar cualquier actividad que le permitiese *no pensar*. En tal estado de letargo intelectual, ¿cómo podíamos hablar de *libertad espiritual*, de campo libre para que la voluntad tomase la que consideraba la mejor decisión posible? ¿Cómo podíamos compatibilizar un modelo de sociedad en la que los individuos tenían a su libre disposición máquinas que eligiesen por ellos y que usaban durante la mayor parte de sus vidas y un modelo de vida intelectual óptimo, en el que cada individuo, haciendo uso de los fabulosos avances materiales que había a su disposición, pudiera tomar las decisiones que más beneficiasen al desarrollo de su particularidad? La negativa de los individuos a utilizar los nuevos recursos disponibles para abordar su desarrollo espiritual era, para Horkheimer, tan alarmante como sorprendente.

La libertad de pensamiento de los individuos ha demostrado no venir condicionada por las barreras exteriores tanto como por las barreras interiores, por la disposición y la voluntad del propio sujeto. Aunque las necesidades materiales estén satisfechas, se necesita de un alto nivel de desarrollo de la conciencia individual para poder llegar al estado en el que mejor uso hagamos de esas conquistas materiales. Para escapar de la tendencia casi espontánea de dejarse dirigir por una cultura de masas que ofrece todo tipo de posibilidades para que los individuos no tengan que hacer más esfuerzos que los meramente mecánicos y necesarios, se necesita de una destreza y una perseverancia más altas de las que el sujeto actual, acomodado, está dispuesto a asumir. Debido a ello, la

civilización “que no cuente con la participación vital, con el interés espontáneo, serio y animado de los ciudadanos que deben darle los impulsos necesarios, seguirá siendo, pese a la mejor voluntad de los políticos, un elemento abstracto y aislado”⁶⁵.

4.5. El lugar del individuo en la sociedad a ojos de la teoría crítica

“La emancipación del individuo no debe ser una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización, de una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas.”⁶⁶ Horkheimer plasma en esta frase los detalles de su pensamiento sobre el papel que el individuo debe jugar en la sociedad: la importancia del desarrollo de su particularidad, el deseo de *libertad espiritual*, la participación activa en una sociedad no atomizada y el rechazo de la cultura de masas. Es el pensamiento crítico el que quiere impulsar al sujeto a alcanzar esas esferas, y quiere hacerlo manteniendo la mirada del individuo sobre la colectividad en la que vive. La teoría crítica no busca tomar al individuo como una pieza espiritual aislada de la sociedad, cuyas decisiones se ven libres de cuestiones materiales y se elevan a un desarrollo ideal, ni tampoco quiere tomar al individuo como la simple parcela de un todo social, de un espíritu objetivo y omniabarcador que absorbe y subsume las particularidades dentro de él. Lejos de ambas, quiere tomar como sujeto “al individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, en su confrontación con una determinada clase, y por último en su entrelazamiento, mediado de este modo, con el todo social y con la naturaleza.”⁶⁷

Tras el desencantamiento que siguió a la Ilustración con su respectivo desligamiento de la razón objetiva –y, por tanto, de toda instancia que pudiera unir íntimamente a la totalidad de los hombres-, el individuo se percibió indefenso, perdido. En tiempos anteriores, razón objetiva e individuo habían caminado de la mano y se habían amparado mutuamente. Ninguno podía desarrollarse sin apoyarse en el otro, se necesitaban, ambos tendían hacia una plenitud compartida. En la época moderna, la razón objetiva había tomado su propio camino, se había independizado del individuo y de la necesidad que tenía respecto a él y lejos de ser ella la que saliese perdiendo al

⁶⁵ Ibid., p. 187.

⁶⁶ Horkheimer, M., *CRI*, op. cit., p. 149.

⁶⁷ Horkheimer, M., *TTYTC*, op. cit., p. 45.

convertirse en una máquina que conducía sin piloto, fue el individuo el que se vio totalmente despojado de aquella parte que le conectaba con el mundo. Lejos de haber conservado su razón subjetiva para las épocas en las que la razón objetiva entraba en crisis, el individuo, atomizado hasta el punto de dejar su pensamiento genuino en escasez de existencias, se encontró totalmente perdido en un entorno en el que no supo averiguar cuál era su función particular, un entorno contra el que chocaba constantemente.

La particularidad es un derecho y a la vez un deber que el individuo, ahora más que nunca, debe reivindicar: derecho a poder llevar su desarrollo hacia el perfeccionamiento, deber de hacer todo lo que esté en sus manos para que el resto de individuos puedan hacer lo mismo con su propia particularidad. El antagonismo entre el desarrollo de las propias capacidades y el deseo de desarrollo de las capacidades ajenas es, a ojos de Horkheimer, una malinterpretación de lo que implica la palabra “individualidad”. Stuart Mill, por su parte, había indagado en dicha confusión, y había indicado lo siguiente: “la moralización de los goces personales juzgo que consiste, no en reducirlos a la cantidad más pequeña posible, sino en educar el deseo habitual de compartirlos con otros, pero con todos los otros, despreciando desear para uno mismo algo que se sea incapaz de compartir de este modo”⁶⁸. Nietzsche, por otro lado, había hecho hincapié en que el desarrollo de la particularidad iba unido necesariamente a la obligación de ayudar a los demás a encontrar la suya propia, y a compartir con ellos sus resultados. Con ello, señaló que “no tenemos nosotros derecho a estar solos en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad”⁶⁹. De la misma forma, Herman Hesse había defendido la idea de que el único camino para mejorar el mundo era poner el foco no en las mejoras de la sociedad como totalidad, sino en el perfeccionamiento del individuo como particularidad: “[...] el primero y más candente de mis problemas nunca fue el Estado, la sociedad o la Iglesia, sino cada hombre por separado, la personalidad, el individuo único [...]”⁷⁰. De esta forma, nos indicaba que todo intento de transformar el mundo a través de pautas politizadas para las masas era tan infecundo como aparente. Incluso Erasmo de Rotterdam, en su *Elogio de la locura*,

⁶⁸ Stuart Mill, *CYP*, op. cit., p. 163.

⁶⁹ Nietzsche, F., op. cit., p. 19.

⁷⁰ Hesse, H.: *Lecturas para minutos*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 17.

había indagado en la importancia de la particularidad del individuo y en lo imprescindible de que este disfrutase de ella para poder llegar a valorar las particularidades de los otros: “¿Qué podríais hacer bello, gracioso o encantador si no estuviéseris satisfechos de vosotros? [...] Tan cierto es que cada uno debe lisonjearse a sí mismo y preocuparse de su estimación antes de buscar la ajena”⁷¹. La individualidad que todos estos autores estaban elogiando no tenía que ver con egoísmos ni con aislamientos nacidos de la competencia con los otros. Al contrario, y en la estela de Horkheimer, estaban defendiendo un individualismo que, en aras de la justicia social, se solidarizaba con el resto de seres humanos, y deseaba para el prójimo lo mismo que para uno mismo. Sin el rasgo de la solidaridad, el individualismo se quedaba en un mero narcisismo. La individualidad del sujeto debía elevar el culto de la solidaridad hasta el punto en el que incluso cuando la sociedad no pudiese condenar los actos del propio sujeto, fuese su conciencia la que se erigiese como juez estricto y protegiese los intereses humanos del resto de ciudadanos.

El individualismo genuino, caracterizado por convertirse de forma espontánea en justicia social, pretende abarcar un campo no material, sino espiritual. El poder que ostenta es el de la voluntad, no el de la acumulación de productos materiales. El hombre que quiere lograr con su individualismo una recolección de lo disponible a su alrededor termina siendo esclavo del deseo de acumulación material para poder sentirse pleno: abdica su felicidad en ello, así como su *particularidad*. Los rasgos particulares que le podrían infundir satisfacción en su desarrollo quedan completamente cercenados por su inutilización. Su espíritu acaba sufriendo de la misma enfermedad que su cuerpo: se instrumentaliza. El elogio que este individuo hace del sistema se debe a la dependencia que su espíritu tiene con el propio espíritu objetivo, pero no en el sentido ateniense – que, uniendo autoconservación con reflexión, pudo aunar alma individual y espíritu de la polis para conseguir un paralelo desarrollo de ambos-, sino en un sentido de subordinación total. Sin las facilidades que le da el sistema para no tener que hacer esfuerzos, el individuo se siente como una hoja de papel en un mundo saturado de viento. La decadencia del hombre y de su individualidad van de la mano del avance de la sociedad técnica, pero *no se deben* a los avances en la técnica –los cuales son necesarios y motivo de alabanza-, sino a la lógica del sistema que se ha autoproclamado

⁷¹ Erasmo, *Elogio de la locura*, Ediciones Brontes, Barcelona, 2016, p.47.

cabecilla espiritual de la época en la que vivimos, una dominación inhumana, capaz de destruir toda particularidad que no se subsuma de manera inmediata a ella.

El individualismo que está planteando Horkheimer es incompatible con la idea positivista de que adaptarse a una ideología implantada por los poderes dominantes, aunque esta obligue a hacer el bien y en la práctica sea efectiva, es una opción deseable para el desarrollo de la sociedad. Defiende así que la única moral capaz de cumplir con nosotros y con el resto de la sociedad de manera auténtica es la que otorga importancia al hecho de actuar de acuerdo a nuestras propias convicciones, siempre y cuando estas hayan nacido de la cultivación constante de la integridad individual y de la potenciación de la solidaridad. Un hombre nunca puede saber si su opinión contiene la verdad, pero lo que sí puede saber es qué le ha llevado a acoger cierta opinión, permitiéndole esto ponerla a prueba y acreditar sus fundamentos: “Si el cultivo de nuestro entendimiento consiste, con preferencia, en algo, es seguramente en averiguar los fundamentos de nuestras propias opiniones”⁷². Las opiniones implantadas desde arriba a través de la ideología, a través de una cultura dirigida a la unificación de las masas, aunque fáciles de digerir, son opiniones que no dan espacio a la corrección, que no dan cabida a que una posibilidad no contemplada pueda contener verdad. “Existe la más grande diferencia entre presumir que una opinión es verdadera porque oportunamente no ha sido refutada, y suponer que es verdadera a fin de no permitir su refutación”⁷³.

Es la educación a la que le corresponde instruir a los individuos en las virtudes necesarias para llegar a entender la importancia de las particularidades y, por ende, de la solidaridad con los otros. Sólo a través de una educación que ampare la pluralidad y la disparidad de los individuos se puede llegar a un estado social de tolerancia ante lo diferente, en la que los individuos sientan la defensa de las particularidades ajenas como una defensa de la particularidad propia. Sólo el cultivo de este tipo de individualidad puede llegar a producir seres humanos bien desarrollados. La tarea por hacer debe consistir, por lo tanto, en “conservar y superar al colectivo, a la nación, en el individuo plenamente desarrollado, sin recaer en niveles de barbarie”⁷⁴, tarea en oposición irreconciliable con aquel pensamiento hegeliano que buscaba la absorción de las

⁷² Stuart Mill, *SLL*, op. cit., p. 119.

⁷³ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁴ Horkheimer, M., *ADJ*, op. cit., p. 73.

individualidades por parte del colectivo, obviando el sufrimiento individual y excusándolo en un *sentido* subyacente a toda la historia.

4.6. La hostilidad hacia lo teórico por su fuerza transformadora

Como hemos apuntado en el capítulo concerniente a la era de la técnica, la teoría que no tiene inmediata aplicabilidad práctica está en época de crisis. La función de las ciencias del espíritu está en cuestión debido a su carente demostrabilidad fáctica. Las hipótesis cuya puesta en escena no conllevan un efecto contiguo y medible –donde creencias, religiones y todo tipo de cultos quedan desechadas, debido a que sus implicaciones en la vida práctica no son calculables- dejan de ser hipótesis, pues ahora solo existen las *hipótesis fácticas*. La única actividad teórica válida se convierte en la recopilación de hechos y en el trazado de la supuesta descripción *objetiva* de los mismos, la cual, en realidad, se revela como la descripción que mejor se mimetice con el funcionamiento del sistema. La teoría ya no tiene poder transformador, sino que se reduce a ser un discurso sobre lo dado. Debido a ello, la concepción actual de la teoría no contiene en sí ninguna posibilidad de incluir el objetivo de hacer de la realidad algo diferente, de provocar en la realidad un viraje en sus preocupaciones inmediatas y de centrarlas no sobre los avances técnicos, sino sobre la erradicación de la miseria a través de la ayuda de los mismos. La recuperación del valor de la vivencia subjetiva a través de la teoría constituye, por tanto, un aspecto prioritario en la filosofía de Horkheimer, que se ve abocado a denunciar un paradigma que deja las esferas humanas fuera de su campo de estudio y que pone el foco de atención únicamente sobre la representación de las *cosas*. El dualismo, irreconciliable para el científico, entre pensamiento –transformador- y ser –lo dado-, es el punto que busca ser superado y reorganizado por la teoría crítica.

Las categorías teóricas empleadas por el tipo de sistema que se estableció en las sociedades occidentales tras la Ilustración carecían del momento de denuncia que en épocas posteriores intentó recuperar la teoría crítica, debido a que este era totalmente incompatible con el propósito principal de los sistemas en cuestión: la formalización de la realidad. En la búsqueda de este objetivo, a la técnica no le importaba si la realidad era buena o mala, justa o injusta, humana o inhumana, ya que estos términos no tenían significación a ojos de lo técnico. Lo que le importaba no era hacer un juicio crítico sobre el estado de la vida humana en la sociedad, sino un juicio categórico sobre el

desarrollo incesante de los productos técnicos que se estaban dando en la misma. El pensamiento instrumentalizado llevaba en su esencia la imposibilidad de hacer una crítica de cualquier cosa que no fuese un instrumento con funciones concretas. La teoría crítica nació, por el contrario, para ayudar a los individuos a emanciparse de esta suerte de lógica instrumental que solo tenía capacidad para calibrar medios. Podríamos decir que esta característica no es sencillamente una de las diferentes partes de su labor, sino que es la gran y única tarea de la teoría crítica, puesto que el resto de actividades que acomete están asimismo encaminadas a la emancipación del individuo, y “la hostilidad hacia lo teórico en general, que hoy impera en la vida pública, se dirige en realidad contra la actividad transformadora que está asociada al pensamiento crítico”⁷⁵. Es este el motivo por el que crece una aversión unánime entre todos aquellos sujetos que se benefician de la situación actual ante cualquier atisbo de independencia de pensamiento con intenciones de transformación. Para el grupo acomodado en lo existente, eliminar todo pensamiento nacido de una reflexión teórica con base en la crítica se hace prioritario ante la urgencia de perpetuar el acogimiento total en los hechos.

La teoría crítica no pretende ser presentada como la actividad filosófica por excelencia, ni como un movimiento más emparentado con la esencia humana que las ciencias naturales. Lo que está buscando, lejos de eso, es probar que la legitimidad de toda ciencia que busque seriedad debe tener en cuenta el carácter dialéctico de la realidad, para que sus hallazgos puedan acompasarse al propio devenir de la misma y eviten la injusticia de plantarse como dogma. La teoría crítica busca, por lo tanto, que las ciencias hablen tanto de los hechos positivos –lo dado- como de los hechos negativos –la posibilidad de lo que todavía no es-, sin anclarse ni en uno –para no devenir ciencia dogmática y resignada ante lo real- ni en otro –para no convertirse en un idealismo carente de contacto con la realidad-.

Mientras que las ciencias naturales disponen de un método muy sencillo para saber cuándo una de sus hipótesis ha tomado cuerpo y se ha corroborado o descartado, la teoría crítica tiene en su esencia la condena y, a la vez, la riqueza, de no conocer nunca si sus premisas han sido probadas o no. Por ello, la teoría se convierte en un momento de praxis sin seguros, en una actividad que apunta a la constante revisión de las formas sociales con independencia del estado actual de las mismas –pues si decidiéramos

⁷⁵ Horkheimer, M., *TTYTC*, op. cit., p. 67.

anclarnos en un momento social que nos estuviera siendo propicio, los dogmas emergerían y convertirían en ídolos las formas sociales dadas, creando un desajuste inmediato con la esencia dialéctica de la realidad y su devenir constante-. No obstante, la teoría crítica no pretende que destruyamos continuamente todo sistema de creencias y que empecemos día tras día a construir desde cero, así como tampoco quiere convertirse en una doctrina nihilista que sólo sirva para demoler y no construya por miedo a volverse dogmática. Lejos de ambas cosas, esta corriente quiere convertirse en una herramienta que pueda servir para cualquier teoría a modo de autorreflexión sobre sus propios fundamentos, y así aumentar el valor de su legitimidad. A consecuencia de ello, podemos decir que “la teoría crítica no apunta en modo alguno simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan”⁷⁶.

4.7. La ideología de masas implantada en el individuo

El sujeto ya no tiene autonomía en la creación de pensamientos y, como consecuencia, ha dejado de tener ideas propias. La dependencia que el hombre tiene actualmente de la cultura masificada, masticada y digerida⁷⁷ que le ofrece el sistema es, en comparación a cualquier época anterior, alarmante. La educación, antes dirigida por la familia y, en segunda instancia, por los profesores especialistas de cada campo, ahora está completamente tutelada por los deseos del aparato estatal, ahorrando al hombre medio, una vez más, el esfuerzo de tener que hacer de su hijo un ser humano desarrollado.

La casi desaparición de una instancia intersubjetiva que nos conecte con el otro en la persecución de unos fines comunes –tal como era la razón objetiva- y que a su vez no esté dirigida por los intereses de la clase dominante ha permitido que se alce en su lugar un sustituto que hace las veces de nueva voz intersubjetiva: el consenso de la mayoría, encargado de delimitar cuáles son los intereses racionales. A ojos del hombre actual, este traslado de valores ha supuesto un avance, pues lo que antes estaba fundamentado en algo tan abstracto e inaprensible como una suerte de razón objetiva, ahora tiene su nacimiento y su fin en una suma de razones subjetivas que pueden ser tanteadas y

⁷⁶ Ibid., p. 81.

⁷⁷ “A la gente no le gustan los originales, prefiere todo de segunda mano. Lo nuevo solo gusta cuando nos lo sirven ya digerido y transformado, reducido y decorado”. Hesse, H., op. cit., p. 40.

estudiadas. Respecto a esta conversión de valores, Horkheimer temió, por una parte, que la esfera que decidiese si las nuevas propuestas eran buenas o malas fuese más pequeña de lo que la palabra “mayoría” mostraba, y por otra, que la aprobación o rechazo personal de las ideas estuviese condicionada por la ideología que favorecía los intereses de la clase dominante, puesto que esto significaría que lo que era presentado como el consenso de una multiplicidad de subjetividades era en realidad una pluralidad de formas de expresar la misma idea. Sin autonomía de pensamiento, las decisiones que fuesen tomadas por el pueblo dejaban de ser verdaderamente democráticas; “cuanto más sea manipulado el juicio de los hombres por resistencias de todo tipo, tanto más se recurre al principio de la mayoría como árbitro en la vida cultural”⁷⁸. Cuanto más se unificara la opinión popular a través de la propaganda positivamente organizada y se hiciera de ella una visión unilateral del mundo, menor era el riesgo que corrían los poderes establecidos cuando se sustituyese del todo la razón objetiva por la opinión de la mayoría.

En una sociedad dominada por la cultura de masas, el individuo era constantemente sugestionado para ajustarse al culto de la mimesis. Desplazando lo que hasta el momento había sido el requisito principal para el triunfo –la originalidad de pensamiento-, la imitación y perpetuación de las reglas por las que se regía y funcionaba el sistema se alzaba como una necesidad para todo aquel que quisiera ser reconocido por la sociedad. Toda la maquinaria del sistema de masificación cultural estaba enfocada a que los productos ofrecidos a los individuos consiguieran moldear el pensamiento de los mismos hasta mimetizarlos con el sistema, borrando cualquier pizca de extravagancia que pudiera salirse de los códigos establecidos y así, poder autoconservar al nuevo individuo ya atomizado y listo para funcionar en el engranaje. Por todo ello, la tarea más urgente tanto del individuo particular como de las masas en su conjunto se convertía en la de concienciarse de este proceso de masificación, denunciarlo y tomar medidas para ofrecerle resistencia.

⁷⁸ Horkheimer, M., *CRI*, op. cit., p. 66.

4.8. Las víctimas, motor invisible de la historia

Como ya hemos indicado, el interés principal de la teoría crítica tiene un cariz negativo: el de denunciar y suprimir lo que no debe seguir siendo así para salvaguardar los valores culturales realmente dignos de mantener. El grupo humano al que la teoría crítica pretende brindar justicia se concentra, como consecuencia, en las víctimas de las inmoralidades que lo establecido, lo que se presenta como lo único posible, lo que no tiene en cuenta el precio humano a pagar, lo que se alza como necesario para seguir su camino, se ha cobrado. Todos ellos, los proscritos de la historia, han sido ignorados hasta por los sectores más críticos y compasivos de la sociedad, quizá por el excesivo esfuerzo social que requería tenerlos en cuenta, quizá porque eran tan insignes que hasta a los marginados intelectuales les beneficiaba que existiese un grupo en peor estado que ellos. Ahora, en un momento histórico en el que la sociedad ha llegado a un nivel de bienestar material que se puede permitir invertir tiempo en reflexionar sobre el rumbo de sus pasos, la conciencia debe ponerse en pie y no darse por satisfecha ante el cúmulo de avances técnicos que opacan la reflexión sobre la indiferencia que está naciendo contra lo personal. Los seres humanos, como civilización, deben hacerse cargo de aquel sufrimiento del prójimo que les remite al suyo propio, y debe ser este sufrimiento compartido el vínculo solidario que una las conciencias de todos los hombres y los haga elevarse ante el estatismo de aquellos que no se inmutan contemplando la tortura y el ahogo. El hombre debe concentrar su energía en erradicar la injusticia provocada por la tiranía y no a buscar una simple inversión de los roles sociales; es mejor soportar injusticias que cometerlas. La posibilidad de que la sociedad despierte ante estas infamias descansa en el reconocimiento de las diferencias desde la perspectiva de lo particular y la comprensión de que todo ser humano es víctima de un absolutismo que pretende borrar esas particularidades para reunirlos bajo un mismo paradigma, convirtiendo a las personas en meros engranajes de su opresión. Contemplar impasibles los momentos de injusticia cuando estos no nos afectan directamente, tratando de evitarlos, es aceptar la perpetuación de un absolutismo que, tarde o temprano, tendrá consecuencias sobre nuestra situación personal, ya sea a nivel material o, en el peor de los casos, espiritual. “No se puede ser feliz mientras en torno a uno todo padezca y se

procure penalidades; no se puede ser honesto mientras la violencia, la mentira y la injusticia decidan el curso de los asuntos humanos”⁷⁹.

La irreparabilidad de la felicidad perdida es una idea que atraviesa toda la filosofía de Horkheimer: nadie va a poder devolver a las víctimas la dicha que un día les fue arrebatada. Nadie va a poder compensar los sufrimientos que han padecido generaciones y culturas enteras. Después de las grandes crueldades que el ser humano ha infligido sobre el propio ser humano, lo único que queda es la reflexión y la conciencia, sin olvidar que aunque ambas puedan ayudar a que aquello no se vuelva a producir en el futuro, jamás van a poder reparar el sufrimiento provocado en el pasado. La mirada de la historia desde la perspectiva de las víctimas es original de la filosofía de Horkheimer. Esta mirada, unida a la idea de Schopenhauer –y que nuestro filósofo rescató- de que todos somos en algún momento víctima y en otros verdugo –abriendo así un espacio a la solidaridad-, acercó a Horkheimer a la creencia de que era necesaria una base teológica para que las sociedades no se derrumbaran ante la deshumanización de un pragmatismo que no reparaba en las cuestiones que realmente importaban al hombre. “Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces perecederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía”⁸⁰.

5. LA TEOLOGÍA COMO BASE DE LA SOCIEDAD

“No es mi intención faltarle al respeto al sr. Blatchford al decir que nuestra dificultad reside en gran medida en el hecho de que él, como tantas personas inteligentes de hoy, no comprende lo que es la teología. Cometer errores en la ciencia es una cosa; confundir su naturaleza es otra”⁸¹. Al igual que Chesterton en el fabuloso ensayo aquí citado, Horkheimer se vio en la necesidad de esclarecer el significado que a su modo de ver poseía la palabra *teología*, así como de mostrar la íntima –y olvidada- naturaleza que caracterizaba a la misma, con el fin de denunciar todos aquellos falsos ídolos que se habían erigido ilegítimamente en nombre de la religión hasta corromper su nombre y

⁷⁹ Nietzsche, F., *Obras completas*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1949, p. 348-349.

⁸⁰ Horkheimer, M., *CRI*, op. cit., p. 168.

⁸¹ Chesterton, G. K., *Controversias Blatchford*, Los libros de Homero, México, 2007, p. 25.

hacerlo parecer vacuo a ojos de la sociedad. La teología por él defendida ostenta una doble tarea: la de dotar a la teoría crítica del fundamento necesario para legitimar sus bases –a través de un acercamiento hacia lo bueno por analogía negativa- y la de invocar la parte más genuina del hombre –su solidaridad ante el sufrimiento ajeno- para poner en marcha una praxis cuyo objetivo se cierna sobre el recuerdo y la justicia que preserven a las víctimas de la historia.

5.1. La pregunta por la teología

Cuando Horkheimer, en su última etapa, se centró en destacar el papel que la teología jugaba dentro de la vida humana, tanto científicos como religiosos –en su mayoría, detractores de la Escuela de Frankfurt- se frotaron las manos: los primeros, porque pensaron que el filósofo había capitulado ante la imposibilidad de dotar a su teoría crítica de fundamento científico y había optado por refugiarse en la religión, perdiendo de un plumazo el valor crítico y metódico que en un principio diferenciaba su teoría de las filosofías metafísicas. Los segundos, porque consideraron esa capitulación como un reconocimiento directo de la imposibilidad que caracterizaba a toda filosofía para hablar de verdades y de valores eternos sin apoyarse en la religión y en sus respuestas desprovistas de metodología deductiva, es decir, en sus respuestas *apriorísticas*.

“Si no hay Dios, no me es necesario tomarme nada en serio”⁸², respondía Horkheimer al ser cuestionado acerca de por qué deberíamos actuar en consecuencia de algo sobre lo que no teníamos ningún conocimiento. ¿Podemos construir una vida sin fundamento teológico, esto es, una vida en la que conceptos como verdad, justicia o tolerancia no pierdan su significado *genuino*, su sentido vital, ese que justamente nos abre la posibilidad de concebirllos como algo más que meros conceptos pragmáticos, como meras pautas de acción, y que nos permite tomarlos como nociones simbólicas y colmadas de significado? A ojos de Horkheimer, esta era la gran pregunta de la filosofía y el punto en el que debíamos indagar a la hora de investigar la fundamentación de los valores éticos sobre los que se asentaba una sociedad. Con el fin de no caer en el saco del teísmo opiáceo, Horkheimer fue cauteloso y trató de esclarecer lo que para él significaba esa teología que había defendido como necesaria para la sociedad, así como

⁸² Horkheimer, M., *ADJ*, op. cit., p. 223.

argumentar de qué manera una noción de tal calado tradicional debía ser parte ineludible de los valores humanos sin caer por ello en una *burocratización* que la deslegitimara.

Al considerar la apelación a la teología como una capitulación de la teoría crítica ante el triunfo del discurso sin sesgos de la nueva realidad, a la mirada contemporánea le pasó desapercibida la agudeza con la que Horkheimer cerró una filosofía que incluía desde el principio el *momento de verdad* del que carecían los discursos de la sociedad instrumentalizada, un momento que remitía directamente a la inclusión de la verdad teológica, siendo esta no otra cosa que la *resistencia* ante las ideologías deshumanizadas, una *resistencia* que se alzaba ante la imposición de los falsos ídolos – tanto de idealismos metafísicos como de materialismos escépticos abocados al nihilismo- y que buscaba defender aquello que debía importar *seriamente* y que se había terminado perdiendo, esto es, lo *genuinamente humano*.

La mirada teológica que reivindicó Horkheimer no estaba conectada con la antigua imagen de aquel que, a modo de protesta contra lo que ocurría en el mundo terrenal, se salvaguardaba en las iglesias esperando un futuro en el que las cosas le fuesen más favorables. Tampoco era la de aquellos que se despreocupaban por los mártires de su tiempo y sostenían que sería en otra vida donde el sufrimiento se vería recompensado. Esos falsos devotos constituían, para él, el verdadero mal de la religión, y eran los culpables de que esta se hubiese convertido a ojos de la mayoría en un delirio idealista parecido a muchos otros. La auténtica mirada de la teología, la mirada *genuina*, debía negarse a encogerse de hombros ante lo injusto dado en esta vida, así como comprometerse a denunciar el intento de olvido, sembrado por los poderes acomodados –tanto eclesiásticos como institucionales-, de las atrocidades sufridas por las víctimas de la historia. La mirada teológica quería rescatar el sufrimiento de esos mártires y crear una conciencia colectiva de lo que los absolutismos, en nombre de la necesidad de los hechos, habían perpetrado en menoscabo del individuo particular y, por ende, de la humanidad. Lo que buscaba era no capitular ante ningún sistema cuyo progreso imparable implicase olvidarnos de lo humano, de todos aquellos que se iban quedando atrás y de la persecución que sufría todo aquel que no se subsumía a su lógica. Horkheimer, siguiendo la estela de Marx, criticó desde un principio el conformismo de

la religión moderna con lo dado, así como el olvido del *momento de verdad* teológico – la detección de lo injusto en la realidad para su transformación a partir de la acción justa-. Lo que quiso recuperar en su última etapa para acompañar a la teoría crítica fue, por ende, ese *momento de verdad* que debía subyacer a cualquier mirada que se posara sobre la realidad, el *momento de verdad* que conseguía poner a cualquier ser humano ante las situaciones en su crudeza más oriunda y le hacía tomar conciencia de las injusticias que se estaban cometiendo a su alrededor.

5.2. Dos raíces teológicas: Schopenhauer y Paul Tillich

a) Schopenhauer

Una de las enseñanzas que Horkheimer rescató de Schopenhauer para fundamentar una teología negativa que pudiera dotar de sentido a su teoría crítica fue la importancia que este último otorgó al símbolo dentro de lo espiritual, es decir, a aquello que apuntaba pero no dictaminaba, a aquello que podía dar sentido sin convertirse en dogma. En una teología que tenía en cuenta lo negativo, lo doloroso, la incertidumbre y el duelo, tanto Schopenhauer como Horkheimer quisieron valerse del silencio que caracterizaba al símbolo ante el griterío de los guías dogmáticos, para que este permitiera al individuo tomar conciencia de su propia finitud y de la finitud de la vida como imposibilidad de toda afirmación y negación.

Al igual que Horkheimer en su teoría sobre la sociedad y el desarrollo del individuo en la particularidad, Schopenhauer creía que la felicidad sólo podía acaecer cuando esta era compartida en un ambiente de justicia y compasión⁸³. Los dos germanos aseveraban que no podíamos permitir que hubiera descanso mientras siguiese existiendo injusticia y miseria sobre la tierra. La auténtica vida santa a la que podía aspirar el individuo no era la de aquellos que desertaban y se acogían al amparo y comodidad de las iglesias, alejándose de la corrupción del mundo, sino la de los hombres que, tomando conciencia de que estaban abandonados en un universo donde reinaba el sufrimiento y la injusticia, elegían salir de la comodidad de los filtros que les ofrecían las ideologías sistematizadas y hacerse cargo de ellos.

⁸³ La *compasión* schopenhaueriana es equivalente a la *solidaridad* horkheimeriana: un vínculo que unía a todos los seres humanos a través del sufrimiento compartido en vida.

La búsqueda de autenticidad y de sentido fue tan importante para Schopenhauer como para Horkheimer, al igual que la creencia de que esa búsqueda no debía detenerse en ningún dogma cuya misión fuera constituir una ilusión de seguridad para el individuo temeroso (si no queríamos quedarnos estancados en un trayecto coartado desde el principio): la afirmación y concreción de lo divino en un dogma era el punto de parada de todo camino que buscara la verdad y, por lo tanto, la sentencia mortuoria de la misma. Lo que habían estado haciendo las religiones hasta entonces, esto es, transformar la angustia existencial y la preocupación por el sentido de la realidad en un jolgorio de imágenes de santos que nos convenciesen de que todo lo que estábamos viviendo era positivo, de que era algo de lo que el ser humano no se tenía que preocupar y de que debíamos dejar que todo siguiera su curso, ha estado enfocado simple y llanamente a encubrir la opresión y la miseria del mundo bajo un halo de misticismo balsámico. Tratar la miseria terrenal como un mero trámite que nos lleva hacia la divinidad supraterrrenal, tildando todas las calamidades sufridas en vida como un precio barato a pagar en comparación con la compensación de una vida eternamente feliz en el más allá, no es más que un intento de hacernos olvidar las barbaries que han sufrido las víctimas de la historia en pos de la supremacía de los acontecimientos que supuestamente nos conducen hasta esa vida mejor, acontecimientos que buscan ser tratados de inevitables. “Socorrer a lo finito temporal en contra de lo eterno inmisericorde: en ello consiste la moral según Schopenhauer”⁸⁴ y, desde luego, según Horkheimer. Ninguno, sin embargo, tomó una posición radicalmente opuesta a las religiones –ya que la negación de la divinidad y el abandono en lo material era para ambos el principio de un nihilismo que destruiría cualquier reivindicación de la vida-, e intentaron rescatar de ellas su *momento de verdad*: sólo a través de la expresión de lo negativo en la historia, de su conservación en el pensamiento, podíamos perseguir un mundo en el que aquello que nos aterrorizó pudiera ser erradicado.

Más allá de lo verdadero (la afirmación de lo que *es* por parte de las religiones) y de lo falso (la negación de lo que *no es* por parte de los materialistas) se alzaba un tercero que para ambos filósofos salvaba la mirada dialéctica de la realidad: el símbolo, el silencio ante lo que nos sobrepasaba, el anhelo de lo que podría ser pero sobre lo que no podíamos afirmar nada. El símbolo se convertía en el único camino que podía acercarnos a lo divino dentro del mundo –el sentido- sin hacernos caer en el dogma; era

⁸⁴ Ibid., p.56.

lo único que podía ponernos ante unas verdades que de otra forma existirían como mera superstición.

La doctrina espiritual de Schopenhauer se convirtió para Horkheimer en la única posibilidad viable de fundamentar una moral que no se encontrara en contradicción directa con el conocimiento exacto que requerían las ciencias naturales en la época de la técnica, debido a que esta moral también estaba basada en un conocimiento claro y distinto, en una verdad autoevidente para cualquier ser humano: la necesidad de que el sufrimiento que todos experimentábamos y del que éramos víctimas fuese erradicado. La doctrina del amor al prójimo se conformó así como una fundamentación intersubjetiva para ambos filósofos, y se alzó como la única doctrina que podría detener esa lógica de la dominación que no reparaba en desperfectos humanos.

b) *Paul Tillich*

Horkheimer dedicó varias partes de sus escritos –e incluso hizo referencia en varias de sus entrevistas- a las enseñanzas inspiradoras que obtuvo de sus conversaciones con el teólogo Paul Tillich: su llamado *socialismo religioso*, enfocado en la transformación de lo existente en una realidad mejor que estuviera basada en la *seriedad* de la teología, fue determinante a la hora de que Horkheimer otorgara un papel tan importante a la teología dentro de su teoría crítica.

La principal preocupación de Tillich fue la carencia de importancia que estaba cerniéndose sobre lo espiritual en la época de la técnica, una desvalorización que acosaba a todos aquellos campos cuyos componentes no tenían una repercusión obvia en el progreso de los resultados científicos. Todo aquello que no se convirtiese en una participación medible en la vida dejaba de ser importante para *lo importante*, y se quedaba en el campo de lo prescindible. Lo bueno y lo malo, instancias anteriormente determinantes, se convirtieron en palabras carentes de función dentro de una sociedad en la que las acciones debían medirse no por la bondad de su fin, sino por su utilidad. Tillich denunció, de este modo, el rumbo que había tomado la sociedad una vez que la ciencia se agenció el puesto de guía espiritual de la humanidad: el perspectivismo de la ciencia, que sesgaba y distribuía la realidad en categorías rígidas y sin puentes entre ellas, se oponía diametralmente a la visión que el teólogo tenía de lo existente como una

unidad de multiplicidades unidas por el hilo conductor del sentido. Le aterrorizaba que conceptos como el de verdad, tolerancia o justicia fuesen gustosamente relegados por la ciencia a campos como la religión, dando a entender que estos habían dejado de servir a la seriedad del progreso de la sociedad y que tenían tiempo suficiente para dedicarlo a temas de ocio –como el de debatir sobre la importancia de unos conceptos que ya estaban anticuados-. A Tillich le parecía curioso que la ciencia tildase de *no serios* estos campos siendo justamente la *seriedad* el concepto que él mismo achacó esencialmente a la teología. Para él, la *seriedad* era aquello que permitía al individuo vivir concienzudamente y elegir con gravedad, tomando cargo voluntariamente de sus consecuencias –el equivalente a la autonomía kantiana, pieza fundamental para que la libertad de decisión funcionase-. La *seriedad* obligaba a que las acciones debieran ser tomadas por su valor intrínseco y no por la consecución de un fin, ya que esto convertiría la toma de decisiones en un cálculo estrictamente pragmático. Estas ideas tuvieron su eco en la visión teológica de Horkheimer, y fueron fundamentales para que este decidiera que solo una sociedad en posesión de estas características podía funcionar manteniendo lo humano, lo que no se limitaba a calibrar medios, como motor y objetivo de todo progreso digno de ser realizado.

La mayor enseñanza que Tillich proporcionó a Horkheimer fue la de que solo una vez hubiésemos denunciado lo malo, lo injusto, lo que no debería ser, podía aparecer lo bueno, lo justo, lo que haría de esta sociedad un lugar digno de ser habitado, idea cardinal para dar inicio a una teología negativa con miras a no sobrepasarse en sus afirmaciones sobre lo que es y para fundamentar una teoría autolimitada a la crítica de lo que no podía seguir siendo.

5.3. La tarea de la teología

Como hemos mencionado con anterioridad, Schopenhauer proporcionó a Horkheimer una mirada diferente a la tradicional sobre lo acaecido en la historia: el porvenir de la historia no podía tener su motor en lo que hasta ahora habían subrayado las ideologías positivas –la gracia de lo dado, el sentido positivo subyacente a las grandes catástrofes que habían definido el mundo, lo necesario de los nombres que las llevaron a cabo, etc.-, sino que lo que la hacía moverse era la contraparte cuya voz había querido ser ahogada –las acciones y los relatos de las víctimas aplastadas por no encajar en el sistema que los

poderes dominantes aspiraban a perpetuar-. Estos relatos constituían un alarido que salvaguardaba la individualidad que los absolutismos habían intentado suprimir para conseguir que nada quedase fuera de su lógica unilateral. Eran justamente las voces de estos individuos anónimos que no encajaban en el sistema las que Horkheimer quiso rescatar para construir un nuevo relato de la historia que se fundamentase en esa mirada injustamente olvidada, una nueva historia ayudada a ser escrita por el *momento de verdad* que es capaz de conectarnos con aquello atemporal que debe ser defendido más allá de las ideologías y de las creencias dominantes de cada época, y que busca proteger por encima de todo la dignidad inextirpable del ser humano, el mismo que está llamado a realizar esta tarea.

Horkheimer no buscaba un retorno a la religión *superada*, a esa religión que quería ser dueña y señora de los comportamientos humanos haciendo alarde de su supremacía espiritual, la religión que pretendía dar las respuestas últimas acerca del funcionamiento del mundo –mucho menos después de vivir en la época de los grandes avances técnicos-. Para él, ese tipo de religión llegó a estar tan corrompido que difícilmente podríamos seguir tratándola como tal: si su esencia –el *momento de verdad* crítico ante la realidad– había quedado olvidada, entonces difícilmente podíamos hablar de que ella misma siguiera existiendo como religión en el sentido originario de la palabra. La única posibilidad de la que disponía la religión para verse recuperada en un sentido genuino se relegaba, a ojos de Horkheimer, a una nueva conquista del *momento de verdad*, a fomentar una nueva conciencia que nos otorgase libertad ante las imágenes de los nuevos ídolos, que nos confrontase con los falsos absolutos –incluidos los de las propias religiones– y que nos pusiera en una tesitura de solidaridad con las víctimas de todos esos falsos absolutos. La religión genuina no podía verse reducida a ser un simple contexto de socialización, útil para reunir a las masas e integrarlas bajo unas mismas doctrinas –tal y como la habían concebido Habermas y Durkheim–, pues tal acontecimiento la convertiría en un constructo social que bien podría ser sustituido por otro con las mismas características de legitimación. La evidencia de que la religión no concurría como un simple constructo social cuya única misión era la de aunar al pueblo bajo una misma normativa se desprendía de que su característica principal, el *momento de verdad*, pertenecía única y exclusivamente a la teología, y era irremplazable por cualquier característica de otro constructo. Por ello, la tarea que tenía hoy en día el

campo de la teología en se podía resumir en “unir su doctrina del reino mesiánico con la doctrina evangélica de un alma individual autónoma frente a la sociedad, de tal modo que la determinación del sujeto implique al mismo tiempo la realización de la justicia sobre la tierra”⁸⁵.

5.4. *Religión en el mal sentido y religión en el buen sentido: la crítica a la capitulación de la religión y la propuesta de Horkheimer*

La religión, en un desesperado intento de autoconservación dentro de una época en la que el sistema había decidido participar en los entresijos de todos y cada uno de los ámbitos de la vida, renunció a la defensa de muchas de sus grandes convicciones ante la *nueva religión* imperante: la religión de los hechos fácticos como único componente de la realidad, y del método científico como única vía posible para llegar a su conocimiento. En estas circunstancias, la teología ni siquiera insistió en la importancia de su doctrina para la vida espiritual de los individuos. Lejos de eso, decidió adaptarse a las exigencias y peticiones de la ciencia, concediendo que hoy en día el campo de la religión no tuviera más valor que el de cualquier otra institución cultural reservada para el tiempo libre de los hombres. Tal beneplácito, orientado a la secularización de la teología, tenía el objetivo –ante la contradicción aparentemente ineludible entre ciencia y religión- de hacer todas las concesiones necesarias para no entrar en guerra y salir malparada contra la eficacia demostrada de la ciencia, una ciencia que había manifestado ser capaz de construir mundo dando respuestas concretas. En el intento de asemejarse a ella y de demostrar que no era un dogma incoherente y sin valor, la religión decidió burocratizarse, formalizarse para estar en consonancia con la dinámica de la nueva realidad y perder así la sombra de superstición que la sobrevolaba. Esta concesión, sin embargo, ayudó al sistema a llegar a su tan ansiado objetivo: el triunfo del relato único de la realidad, de una realidad identitaria y sin alternativa, en resumidas cuentas, de un nuevo mito absolutizador.

No podemos decir que Horkheimer criticara la apertura de las instituciones religiosas al mundo secular: él creía, por el contrario, que tal apertura era un hito que se antojaba totalmente necesario a la realidad, lejos de la opinión dominante en épocas en las que

⁸⁵ Ibid., p. 108.

las religiones tendieron a la cerrazón por miedo al avance de las ciencias naturales. Cualquier aproximación entre teología e individuo debía ser bien recibida por los defensores de esta última, pues su objetivo principal debía estar encaminado a que la religión se tornase lo más útil posible para el desarrollo del ser humano haciendo de esta doctrina una herramienta para la humanidad, y no al revés. Lo que el alemán no creyó aceptable fue el precio que la religión moderna estaba pagando para sobrevivir en la sociedad secular: el de perder el sentido crítico que la hizo nacer y la volvió necesaria en la denuncia de la injusticia, aquel que la impedía sentirse tranquila ante la insolidaridad de algunos hombres y que la hacía moverse continuamente a la acción. La desaparición de ese *momento de verdad* fue el que la despojó de su auténtica esencia, de aquella función que la hacía única y a la par necesaria, y la convirtió en un momento cultural más, caracterizado por constituir una válvula de escape de una realidad en la que la humanidad, lejos de desear actuar para cambiar algo, se veía cada vez más relegada al abandono en la *necesidad de lo fáctico*.

Mientras que los dogmáticos consintieron la necesidad impuesta por la nueva lógica dominante, los ateos hicieron su parte resignándose en un pensamiento materialista que solo era capaz de ver lo dado, aceptando la incapacidad de la fuerza del individuo para producir algún cambio. Ambos dejaron en la estacada a todos aquellos que habían sido víctimas, renunciando a escuchar unos gritos que se perdían en la indiferencia de los que preferían observar antes que actuar. Ante tal panorama, cualquier vuelta a la teología afirmativa, a aquella que había hecho oídos sordos a la injusticia del mundo remitiéndose a la compensación en un más allá⁸⁶, fue condenada por Horkheimer, quien afirmó que no podíamos permitirnos volver a lo que él mismo llamó la *religión en mal sentido*: un tipo de religión que se burlaba del sufrimiento de los mártires que tenía delante restándole importancia y que se excedía en sus pretensiones de conocer la divinidad y sus motivos, cayendo constantemente en contradicciones. La *religión en el buen sentido* que Horkheimer quería rescatar era la que denunciaba la indiferencia hacia aquello que se podía haber cambiado y no se cambió; la religión que, tras percatarse de la limitación del propio conocimiento humano, reprendía todas las afirmaciones y negaciones que se hicieran sobre lo que iba más allá de lo que podíamos abarcar, de lo finito. La religión que se mantenía en el estricto *anhelo* de que alguna de esas

⁸⁶ “Si el teísmo toma la justicia eterna como excusa para la injusticia temporal, es tan malo como el ateísmo que no deja espacio para el pensamiento de Otro”. Ibid., p. 86.

afirmaciones pudiera ser cierta, sin mostrarse corrompida por lo que esto pudiera significar. El *anhelo de lo absolutamente Otro*, de lo no dado pero cuya verdad se hace necesaria, de lo no idéntico a la lógica a la que nos remite la historia tradicional, se manifiesta en Horkheimer como aquello por lo que el ser humano encuentra sentido a la vida. El anhelo de encontrar un lugar donde se consume una justicia plena para las víctimas se alza como el fin último de cualquier pensamiento filosófico: no la consumación de una justicia plena en otro mundo diferente a este, sino una justicia plena en el mismo lugar en el que las víctimas encontraron su condena, es decir, el único lugar donde la justicia pudiera servir de algo. Ese es el anhelo universal que la religión está llamada a salvaguardar, una religión *en el buen sentido* que “está ligada intrínsecamente a una praxis de resistencia y de solidaridad. De lo contrario se convierte en *religión en el mal sentido*, en ilusión, ideología o legitimación del dominio y en búsqueda egoísta de la propia seguridad y felicidad”⁸⁷.

Horkheimer no quiere rescatar la función que la religión ha ostentado en los últimos siglos, sino que quiere rescatar lo que fue anteriormente y lo que podría seguir siendo; él anhela el propio *anhelo* que debería haber sido marca distintiva de la religión en todo momento. Cuando Horkheimer habla del anhelo que subyace a la religión, se refiere a la sensación que experimenta el hombre cada vez que piensa en todo aquello a lo que le remite la religión: el amor, lo bueno, lo justo, lo bello, lo humano, todas aquellas instancias que el hombre anhela que le acompañen en su trayecto y que necesita saber que hay algún lugar que las salvaguarda. Por ello, el anhelo socorrido por el alemán no se encuentra bajo el signo de la añoranza de lo que ya no está, sino que se encuentra bajo el signo del deseo inconformista y de las ganas de resistir ante lo que no puede desaparecer. Horkheimer apela al anhelo de lo *absolutamente Otro* no en detrimento de lo finito y transitorio, sino de aquello que se presenta como eterno y no lo es: los falsos ídolos que quieren guiar nuestras vidas con fórmulas de dominación. Con el fin de salir de esa ilusión y comprender que esos falsos ídolos no son lo Absoluto, él cree que no necesitamos *afirmar* ni conocer la existencia de lo realmente Absoluto, sino simplemente *anhelar* su existencia y su momento propio: el momento en que lo que se nos ha presentado como necesario con miras a apoderarse de la realidad llegue a su fin.

⁸⁷ Ibid., p. 31.

La destronización de los falsos ídolos a la que apunta la *religión en el buen sentido* se caracteriza por un doble movimiento: por un lado, la toma de conciencia de que todo conocimiento y construcción ideológica, aunque posiblemente útil para un momento determinado, es finita y por lo tanto no absolutizable –si la ciencia asevera que todos los conceptos son construcciones subjetivas para poder describir la realidad, entonces debe admitir que el mundo que tenemos ante nosotros y que hemos descrito con nociones científicas no constituye la última realidad, aceptando que puede ser cambiado a través de la transformación de los conceptos-; por otro, la admisión de que negar los falsos absolutos contiene simbólicamente el reconocimiento de un Absoluto diferente a todos ellos, instancia que por otra parte no es determinable. La teología negativa puede definirse, por tanto, como una actividad: más que un credo teórico, es el momento de una praxis dinámica que niega su contrario, la idolatría. Este doble movimiento, junto con las raíces judaicas de Horkheimer, le ayudaron a fundamentar las bases teológicas que luego introduciría en su teoría, entre las que se alzaban dos pilares fundamentales: el primero, la veneración que se debía mostrar hacia lo divino innombrable, denunciando todo aquello que pretendía mostrarse como omnipotente y no era más que precario. Aunque no podamos conocer lo infinito, podemos vislumbrarlo y aproximarnos a ello a través de las marcas fronterizas, las mismas que nos ponen ante el sufrimiento y la limitación del mundo finito en el que vivimos⁸⁸. El segundo, el respeto por la comunidad y por la ley que une y protege a todos, haciendo de esta última un axioma subjetivable para el individuo. La incondicionalidad de estos dos momentos como bases ineludibles para la buena funcionalidad de una sociedad es lo único que nos podría asegurar, a ojos de Horkheimer, entrar en una corriente que nos salve de la tiranía de lo transitorio.

Lo incondicional que debe preservarse en toda vida humana, aquello perdurable más allá de los sesgos generacionales, no puede salvarse sin una apelación a la teología, es decir, al *momento de verdad* y al *anhelo*: si no conseguimos preservar la base teológica en lo humano, será cierta la tesis positivista de que todos los conceptos que antes trascendían lo fáctico (amor, dignidad, libertad, etc.) ahora carecen de sentido y se han tornado superfluos, dependientes del tiempo y del contexto. Si preservamos las categorías valorativas religiosas, en cambio, “no como dogma o verdad absoluta, sino

⁸⁸ “Incluso quien duda de la existencia de otro mundo, sea en una eternidad o en el futuro, donde la felicidad sea completa, puede apreciar que la pura felicidad no es de este mundo”, Marquard, O., op. cit., p. 11.

como anhelo de aquellos que son capaces de duelo verdadero, justamente porque la doctrina no puede ser demostrada y la duda le pertenece, entonces podría mantenerse de forma adecuada el pensamiento teológico, o al menos su base”⁸⁹, y con ello podría sobrevivir un mundo que no se agota en lo arbitrario, ni en la tiranía de lo que los poderes dominantes tratan como verdad o falsedad dependiendo de los tiempos. Horkheimer decía que “es imposible querer salvar un sentido incondicional sin Dios”⁹⁰, expresando que es insostenible querer salvar un sentido incondicional sin un Otro diferente a este mundo; nosotros añadiremos que es imposible actuar con miras a que lo malo cambie sin *creer genuinamente* en la posibilidad de ese Otro. Si la incertidumbre teórica que introdujo Horkheimer en su filosofía, y que él mismo tildó de pesimista, es acompañada de una praxis activa y dispuesta a cambiar la realidad haciéndose consciente de que los juicios que hacemos sobre el mundo son enteramente subjetivos y por tanto modificables, podemos llegar de manera efectiva a todos esos cambios sociales que irían equilibrando la balanza de todo lo que hemos ido perdiendo por el camino.

“La teología debe ser la expresión de un anhelo: el anhelo de que la injusticia que atraviesa este mundo no tenga la última palabra; el anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente”⁹¹. Es esta la función última de la teoría crítica: la denuncia de la injusticia que se ha apoderado de lo existente (con lo que apelaríamos a un pesimismo teórico) y el objetivo de que eso pueda ser remediado a través de las acciones particulares de los individuos (llegando al optimismo práctico)⁹². Resaltar el nexo entre la totalidad de la realidad social y el peso de la actividad del individuo en ella es crucial para entender el valor real del hombre que decide tomar parte en la acción justa, haciendo ver que este es el camino único para la supervivencia de una sociedad que *tiene su tiempo aún delante de sí*.

⁸⁹ Horkheimer, M., *ADJ*, op. cit., p. 118.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁹¹ *Ibid.*, p. 169.

⁹² Se entrevén las raíces judías de Horkheimer en estas ideas: la teoría crítica comparte con el judaísmo el pensamiento de que el bien, lo verdadero, lo Absoluto, no puede ser nombrado debido a la finitud del hombre, a su incapacidad para abarcar todo lo que *es*. Sin embargo, tanto teoría crítica como judaísmo coinciden en que es posible detectar lo malo y actuar conforme al deseo de su erradicación.

6. CONCLUSIONES

La filosofía del último siglo se ha visto repleta de teorías que hablaban sobre el rumbo que había tomado el mundo desde que la ciencia se postuló como la rama indicada para llevarnos hacia el progreso; hemos dado cuenta de algunas de ellas a través de las citas transcritas a lo largo de este trabajo. Muchas de esas teorías, quizá la mayoría, comparten una misma mirada que se centra casi exclusivamente en resaltar la alienación en la que el trabajo técnico ha sumido al individuo, así como el desgaste humano que este proceso ha supuesto. La filosofía de Max Horkheimer, sin embargo, posee una peculiaridad que hace que, en nuestra opinión, haya desarrollado una crítica de la sociedad técnica que se ha alejado de las demás: esta peculiaridad consiste en que su enfoque no se reduce a la crítica social (como sí lo hacen un gran número de teorías socioeconómicas) ni incurre en el ensalzamiento de una filosofía demasiado idealista que nos acabe separando de la realidad (como sí les pasó a las filosofías de Husserl y Heidegger a principios del siglo XX). La filosofía de Horkheimer destaca entre las muchas otras por haber conseguido compatibilizar una crítica cruda de la sociedad técnica –fundamentada en las muchas lecturas que el alemán hizo acerca de la actualidad socioeconómica- y una mirada radicalmente filosófica, que se decanta por la teología como único espacio con capacidad para salvar la vida humana.

No podemos decir que nuestro filósofo se haya terminado perdiendo en ninguna de las dos caras de su filosofía, ya que, como él remarcó en muchas ocasiones, son dos caras de la misma moneda. Tampoco podemos decir que su teoría crítica haya sufrido para sobrevivir y se haya tenido que transformar por el miedo a quedarse anticuada, ya que una de sus principales características es la de gozar de una realidad dialéctica, dinámica, que se asemeja de manera esencial al ritmo al que se mueve la historia. Las críticas acerca de cómo esta filosofía, tan metódica en sus comienzos, haya acabado resignándose para elegir devenir teología, nos muestran una vez más que la base teológica –tal y como la describió Horkheimer- no tiene cabida en una realidad que se ha racionalizado y que ha dejado fuera la creencia en lo que supera a lo puramente fáctico.

El trayecto en el que hemos acompañado a Horkheimer ha sido un trayecto más personal que abstracto, más filosófico que económico, más radical que circunstancial. Nuestro deseo habría sido el de indagar más profundamente en algunos de los conceptos

o corrientes por los que hemos tenido el gusto de pasar, así como el de analizar en mayor medida la propuesta, a nuestros ojos tan innovadora, que hizo Horkheimer presentando una teología que procuraba más atención al hombre terrenal, de carne y hueso, que a la salvación de su alma. No nos pesa demasiado la imposibilidad de no haberlo podido hacer en el escaso espacio que nos permitía el trabajo presente, ya que nuestras esperanzas están puestas en tratarlo próximamente en una investigación cuyo formato se preste al mejor desarrollo de cada uno de estos puntos.

Nos gustaría aprovechar la ocasión y finalizar este ensayo haciendo referencia a dos respuestas que nuestro filósofo otorgó en una de sus muchas entrevistas, ambas orientadas a la importancia de la existencia de un Absoluto a la hora de acometer la acción buena, y que creemos adecuadas para hacer de corolario de una investigación dedicada a conocer mejor las ideas de ese gran pensador que fue Max Horkheimer:

[La cuestión de que exista un Absoluto] es importante y no lo es a la vez. No es importante porque nosotros no podemos afirmar nada sobre Dios, y la doctrina de la religión cristiana según la cual existe un Dios todopoderoso e infinitamente bueno es difícilmente creíble a la vista del sufrimiento que domina en la tierra desde hace milenios. Y es importante porque detrás de toda acción humana auténtica está la teología –teología como expresión de un anhelo: el anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente-. Una política que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí teología, se reduce, por hábil que sea, en último término a negocio.

[...]

El Amor se orienta al Absoluto; él no tiene cabida en la vida organizada de forma puramente funcional, ni en el pensamiento instrumental. El amor termina allí donde toda motivación no racionalista es considerada una necesidad. Desde el punto de vista estrictamente científico, no puede diferenciarse entre los sentimientos de odio y amor. Que el amor sea mejor que el odio, no puede fundamentarse sin un recurso a la teología.⁹³

⁹³ Horkheimer, M., *ADJ*, op. cit., p. 168, 169, 204.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T.: *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*, Akal, Madrid, 2011.
- Beck, U.: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Chesterton, G. K.; *Controversias Blatchford*, Los libros de Homero, México, 2007.
- Chillón, J. M.: *El pensar y la distancia*, Sígueme, Salamanca, 2016.
- Comte, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- D'Hont, J.; Derrida, J.: *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo veintiuno editores, sa, México DF, 1973.
- Dewey, J.: *Collected papers of Charles Sanders Peirce V*, Harvad University Press, Cambridge, 1934.
- Dewey, J.; Bode, B. H.; Brown Chapman, H.: *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, Library of Alexandria, Nueva York, 1971.
- Dewey, J.: *Essays in experimental logic*, The University of Chicago Press, Illinois, 1916.
- Erasmus: *Elogio de la locura*, Ediciones Brontes, Barcelona, 2016.
- Feyerabend, P.: *Contra el método*, Folio, Barcelona, 2002.
- Fromm, E.: *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1981.
- Gadamer, H. G.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Hegel, G. W. F.: *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- Heidegger, M.: *Posiciones metafísicas del pensamiento occidental*, Herder, Barcelona, 2011.

- Heidegger, M.: *Qué es metafísica*, Alianza, Madrid, 2014.
- Heidegger, M.: *Qué significa pensar*, Trotta, Madrid, 2005.
- Hesse, H.: *Lecturas para minutos*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Horkheimer, M.: *Anhelos de justicia*, Trotta, Madrid, 2000.
- Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.
- Horkheimer, M.; Adorno, T.: *Dialéctica del iluminismo*, Editorial SUR, Buenos Aires, 1970.
- Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Horkheimer, M.: *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005.
- Horkheimer, M.: *Teoría crítica*, Barral Editores, Barcelona, 1971.
- Horkheimer, M.: *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.
- Husserl, E.: *La filosofía como ciencia estricta*, Terramar, La Plata, 2007.
- Levinas, E.: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005.
- Maquiavelo: *Obras de Maquiavelo*, Editorial Vergara, Barcelona, 1961
- Marquard, O.: *Felicidad en la infelicidad*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.
- Montaigne, M.: *Ensayos*, Aguilar, Buenos Aires, 1962.
- Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Nietzsche, F.: *Obras completas*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1949.
- Popper, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1967.
- Ritter, J.: *Subjetividad, seis ensayos*, Editorial Laia, Barcelona, 1986.
- Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, 2016.

Stuart Mill, J.: *Comte y el positivismo*, Aguilar, Argentina, 1972.

Stuart Mill, J.: *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

Tillich, P.: *Dynamics of Faith*, HarperOne, San Francisco, 2009.

Vico, G.: *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Aguilar, Buenos Aires, 1956.

Weber, M.: *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.