



**Sociológica**, año 14, número 40,  
Perspectivas contemporáneas en  
la teoría social  
Mayo-agosto de 1999

## Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica

Gustavo Leyva\*

### RESUMEN

*La denominación teoría crítica se utiliza, como se sabe, para referirse a aquel grupo de filósofos, científicos sociales y teóricos de la cultura en torno al Institut für Sozialforschung en Frankfurt, especialmente a partir del momento en que Max Horkheimer tomara la dirección del mismo. Es en el ensayo de este autor que lleva por título Traditionelle und kritische Theorie (1937) en donde, como se recordará, se desarrolla una reflexión radical sobre las condiciones de articulación de la teoría que permitirá perfilar una concepción de ésta —denominada precisamente teoría crítica— que habrá de oponerse a la teoría llamada tradicional y esforzada por restablecer los vínculos indisolubles que enlazan a la razón con la crítica y la emancipación. En este artículo me propongo reconstruir detalladamente la argumentación en la que surge inicialmente esta primera figura que asume la teoría crítica en la obra temprana de Max Horkheimer. Posteriormente, en el marco de unas consideraciones finales, intentaré ponderar la relevancia de la propuesta de Max Horkheimer esbozando algunas de las líneas en que podría continuarse, reformularse y desarrollarse su idea inicial.*

**E**l 24 de enero de 1931 Horkheimer asume la dirección del *Institut für Sozialforschung*. Puede decirse que su discurso inaugural, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* (Horkheimer, 1988: 20-35), contiene ya el núcleo del programa de lo que será posteriormente

---

\* Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

la *Zeitschrift* delineando, al mismo tiempo, los perfiles de lo que luego habrá de denominarse *teoría crítica*. En efecto, es en este discurso que se señala que la tarea de la “filosofía social” (*Sozialphilosophie*) es la de interpretar filosóficamente el destino colectivo del hombre. Es por eso que ella tiene que “ocuparse de fenómenos que pueden ser comprendidos solamente en el marco de la vida social del hombre: el Estado, el derecho, la economía, la religión; dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la humanidad en general” (Horkheimer, 1988: 20). De acuerdo a Horkheimer, habría sido precisamente Hegel quien habría avanzado en una dirección similar a ésta que él ahora asignaría a la filosofía social. En efecto, en Hegel se había operado un desplazamiento desde el análisis del individuo a través de la introspección, hacia la reflexión del sujeto y de estructuras de intersubjetividad que remiten por principio al “trabajo de la historia” (*die Arbeit der Geschichte*) (Horkheimer, 1988: 21). En este punto se expresa en forma clara el modo en que para Horkheimer la filosofía social y la sociología tienen que corregirse y enriquecerse recíprocamente. La filosofía no puede ser considerada como un compendio de categorías que se suministra desde el exterior a los datos empíricos y que estaría por ello sustraída a la historia. La filosofía habrá de exigir más bien investigaciones especiales como las desarrolladas por las ciencias, encontrándose por ello “suficientemente abierta al mundo para dejarse impresionar y transformar a sí misma por el curso de los estudios concretos” (Horkheimer, 1988: 29).

Estos planteamientos habrán de reaparecer nuevamente en el clásico ensayo de Horkheimer “*Traditionelle und kritische Theorie*” (1937). En él, Horkheimer comienza planteando la pregunta por aquello en lo que consistiría el sentido del término *teoría*. Como se sabe, la expresión *teoría* (gr. *θεωρία*) se refiere originariamente a la actitud desarrollada y formada de la observación, de la contemplación intelectual desinteresada que se dirige a los objetos en el interior de un movimiento que busca arrancar a éstos del plexo mundano (*Weltzusammenhang*) al que originariamente pertenecen. Horkheimer, por su parte, tomando como punto de partida de su reflexión el trabajo del pensador francés Henri Poincaré (1914), se preocupará por aclarar en qué modo se entiende tradicionalmente el término *teoría*. Señalará así, en primer lugar, que por teoría se entiende habitualmente el “conjunto de principios sobre un ámbito de objetos donde aquéllos están tan íntimamente enlazados que, a partir de algunos de ellos, pueden ser deducidos los restantes” (Horkheimer, 1937: 162). Es en este mismo sentido que habrá de señalar cómo en las reflexiones “más avanzadas” en torno a la lógica, como las realizadas por Edmund Husserl, se designa a la teoría como un “sistema de proposiciones cerrado en sí mismo de una ciencia en general”

(Husserl, 1929: 89), como un enlace sistemático de proposiciones en la forma de una deducción sistemática unitaria” (Husserl, 1929: 79). Según Horkheimer, en el marco de una comprensión semejante, mientras más reducido sea el número de los principios supremos en relación con aquellos que se relacionan con ellos como sus consecuencias, la teoría en cuestión podrá ser considerada más o menos completa, según sea el caso. La validez de la teoría, así entendida, dependerá de la concordancia de las proposiciones derivadas con acontecimientos reales (cf. Horkheimer, 1937: 162). Este concepto que Horkheimer denomina *tradicional* de la teoría (Horkheimer, 1937: 164) posee una tendencia que apunta en dirección de un “sistema matemático de signos”, en cuyas proposiciones y principios aparecerían cada vez con mayor recurrencia símbolos matemáticos en lugar de nombres de objetos experimentables (cf. Horkheimer, 1937: 164). En un segundo momento, Horkheimer cree encontrar en “las ciencias del hombre y la sociedad” (*Wissenschaften von Mensch und Gesellschaft*) (Horkheimer, 1937: 164) una pretensión orientada a seguir el modelo de comprensión de la teoría suministrado por las llamadas “ciencias naturales” (*Naturwissenschaften*). A pesar de las diferencias entre las diversas propuestas que pueden encontrarse en “las ciencias del hombre y la sociedad” —diferencias que remiten, según Horkheimer, en último término, a que el énfasis que se otorgue sea a la exposición y fundamentación de principios, sea a la investigación de hechos empíricos—, todas ellas parecen compartir una misma comprensión en torno a lo que ha de entenderse por “teoría”. Así, por ejemplo, las diferenciaciones entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (Tönnies), entre solidaridad orgánica y solidaridad mecánica (Durkheim), entre *Kultur* y *Zivilisation* (Alfred Weber) como formas básicas de la socialización humana, se inscriben en el marco de la pretensión por ascender desde la descripción de fenómenos sociales —pasando por la comparación entre ellos— hacia la formación de conceptos cada vez más generales (cf. Horkheimer, 1937: 165-166). Lo que le importa subrayar a Horkheimer en este punto no es tanto la tendencia hacia la generalización o hacia la formalización sino, más bien, la escisión constitutiva que atraviesa a estas ciencias entre, por un lado, “el saber formulado conceptualmente” (*das gedanklich formulierte Wissen*) y, por el otro, el “estado de cosas” (*Sachverhalt*) que debe ser comprendido bajo el primero; de esta manera, lo que se entiende por “explicación” (*Erklärung*) en una concepción semejante de la “teoría” no es sino la subsunción de un estado de cosas determinado bajo un saber conceptual de carácter general, la construcción de una relación entre la “mera percepción o constatación del estado de cosas” y la “estructura conceptual de nuestro saber” (cf. Horkheimer, 1937: 167).

No obstante, para Horkheimer, la práctica misma de las llamadas ciencias naturales cuestiona radicalmente esta comprensión tradicional de la teoría. Es así que Horkheimer se referirá al modo en que una disciplina como la astronomía en el siglo XVII se encontraría en su momento con dificultades tales que tuvo que ser desplazada por el paradigma copernicano. Este proceso, sin embargo, y esto es lo decisivo, no puede ser explicado a partir de la propia lógica interna de la teoría, sino solamente a partir de los “fundamentos de la praxis social de aquella época” (*auf die Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis jener Epoche*) (cf. Horkheimer, 1937: 169).<sup>1</sup> De este modo se advierte en forma clara, dirá Horkheimer, que la ciencia, la teoría misma, es un momento del “proceso histórico” (cf. Horkheimer, 1937: 169). Las definiciones, los principios, las propuestas de explicación, la determinación de qué deba ser considerado como hecho o, más específicamente, como hecho relevante, la aplicación misma de la teoría, todo ello, según Horkheimer, es no solamente un proceso “científico en forma inmanente” (*innerscientivischer*) sino, a la vez, “un proceso social” (*ein gesellschaftlicher Vorgang*) (cf. Horkheimer, 1937: 170). No se trata aquí tanto de enfatizar el entrelazamiento del trabajo teórico con el proceso vital de la sociedad —como se ha esforzado por hacerlo, por ejemplo, también el pragmatismo— manteniendo a la vez los dualismos entre “pensar y ser, entendimiento y percepción” (*Denken und Sein, Verstand und Wahrnehmung*). Se trata, más bien, de no considerar a la ciencia, a la teoría, como una entidad autónoma e independiente del proceso social sino, por el contrario, de interpretarla como una configuración específica “del modo en que la sociedad se enfrenta con la naturaleza”, como “momento del proceso social de producción” (*Moment des gesellschaftlichen Produktionsprozesses*) (cf. Horkheimer, 1937: 171). Desde el marco suministrado por una comprensión de esta clase, la pretensión de autonomía e independencia de la ciencia, de la teoría, se mostrará como una “apariencia” (*Schein*). Se trata de una “hipostatización del logos” (cf. Horkheimer, 1937: 172) que encontraría su expresión más pregnante en la ciencia matemática de la naturaleza. Frente a esta “hipostatización del logos”, Horkheimer desarrollará una comprensión de la teoría en la que ésta aparece localizada en forma inmanente en la praxis social.

Importa subrayar a este respecto que la concepción de teoría que Horkheimer desea delinear en este trabajo bajo la denominación de *teoría crítica*, no es en modo alguno una concepción desarrollada, por así decirlo, “desde fuera” de la teoría tradicional y a la que ésta tendría

<sup>1</sup> En este punto Horkheimer remite al ensayo de Henryk Großman, 1935: 161 y ss.



que ajustarse forzosamente. Horkheimer procede más bien tematizando los presupuestos que se encuentran actuando ya en la propia comprensión tradicional de la teoría, mostrando cómo una radicalización en la comprensión de la teoría lleva a la teoría “tradicional” más allá de sus propios límites. De acuerdo con esto, la propia comprensión y la propia práctica de la teoría tradicional expresan una serie de presupuestos que ella misma no tematiza y que, una vez tematizados, llevan en dirección de una nueva comprensión de la teoría. Es en este sentido que Horkheimer señalará que hay especialmente un momento en el que se advierte el modo en que la comprensión tradicional de la teoría ofrece un punto de apoyo para su “superación” (*Überwindung*) (cf. Horkheimer, 1937: 173), a saber: el modo en que la teoría tradicional entiende la relación entre “hecho” (*Tatsache*) y “orden conceptual” (*begriffliche Ordnung*). En efecto, la propia teoría tradicional ha reflexionado en torno a la relación entre *concepto* y *hecho*. Sin embargo, el carácter de esta relación solamente puede ser comprendido a partir de una consideración que atañe no solamente a los científicos, sino también al sujeto que conoce en general. De este modo, el “mundo perceptible en su totalidad” (*die gesamte wahrnehmbare Welt*) se le presenta a la teoría tradicional como un “compendio de facticidades” (*Inbegriff von Faktizitäten*) que simplemente “está ahí” (*da ist*) y que tiene que ser tomado por el sujeto tal y como es (cf. Horkheimer, 1937: 173). Horkheimer, por su parte, remitiéndose a una tradición que sitúa de entrada a la teoría crítica en el horizonte de una línea de reflexión inaugurada por Kant y continuada por Hegel y Marx, señalará que el mundo es siempre el “producto de una praxis social general” (*Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis*) (Horkheimer, 1937: 173):

Lo que percibimos en el entorno, las ciudades, pueblos, campos y bosques llevan en sí el sello de la elaboración por medio del trabajo (*Bearbeitung*). No solamente en su investidura y en su aparición, en su figura y en su modo de sentir, los hombres son un resultado de la historia (*ein Resultat der Geschichte*), sino también el modo en que ven y oyen no puede ser separado del proceso social de vida (*von dem gesellschaftlichen Lebensprozeß*) tal y como éste se ha desarrollado a lo largo de los siglos (Horkheimer, 1937: 173-174).

Lo que le importa destacar en este punto a Horkheimer es que los “hechos” a los que apela la teoría tradicional se encuentran “socialmente preformados” (*gesellschaftlich präformiert*) de una doble manera: por un lado, en virtud del carácter histórico del objeto percibido que es resultado, según se ha señalado, de la actividad social y, por el otro, en razón del carácter histórico del órgano que percibe, de esa mirada, de ese olfato, de ese oído, que son también resultado de una producción

social. No puede considerarse a ninguno de ambos —ni al objeto percibido, ni al órgano que lo percibe ni, más ampliamente, al sujeto que lo percibe— en forma natural. Por el contrario, ambos están “formados mediante actividad humana” (*durch menschliche Aktivität geformt*) (cf. Horkheimer, 1937: 174). Lo que Horkheimer intenta subrayar es, pues, la “mediación de lo real a través de la praxis social” (*Vermittlung des Tatsächlichen durch die gesellschaftliche Praxis*) (cf. Horkheimer, 1937: 175).

Es precisamente en la medida en que el hecho está “socialmente producido” que puede ser comprendido, que tiene que poder ser encontrada en él la razón (*Vernunft*) (cf. Horkheimer, 1937: 173). Horkheimer mismo señala —como ya lo habíamos mencionado— que se trata de un principio expresado ya por Kant —aunque en clave idealista— cuando insiste en que los “fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto trascendental, es decir mediante actividad racional, cuando son recibidos mediante la percepción y son enjuiciados por la conciencia” (*daß die sinnlichen Erscheinungen vom transzendentales Subjekt, also durch vernünftige Aktivität, schon geformt sind, wenn sie von der Wahrnehmung aufgenommen und mit Bewußtsein beurteilt werden*) (Horkheimer, 1937: 176).<sup>2</sup> Existe, pues, una “afinidad trascendental” (*transzendente Affinität*) a partir de esa determinabilidad subjetiva del material sensible, afinidad que, de acuerdo con Horkheimer, Kant habría buscado fundamentar en forma más precisa en los capítulos centrales de la *Kritik der reinen Vernunft*. No obstante, en virtud de que esta actividad subjetiva —que en modo alguno se reduce a la de un sujeto empírico— se concibe en la forma idealista de una conciencia pura, la actividad social se ve remitida a un “poder trascendental” (*transzendente Macht*) (Horkheimer, 1937: 177) que aparece una y otra vez detrás de los conceptos centrales de la filosofía kantiana: el Yo de la subjetividad trascendental, la apercepción pura u originaria, la conciencia en sí. Todos ellos muestran esa doble faz de la filosofía kantiana: por un lado, la unidad suprema entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, en el sentido anteriormente expresado; por el otro, la oscuridad que acecha a esta unidad por estar expresada en clave idealista. Sería Hegel quien intentaría reunificar y reconciliar estos momentos separados sacándolos del ámbito de la subjetividad trascendental para situarlos en el proceso de disociación y superación de la disociación propios al movimiento del espíritu absoluto identificado con lo real (*das Allerrealste*).

Considerando retrospectivamente su distinción entre teoría tradicional y teoría crítica en un *Nachtrag* a su ensayo de “*Traditionelle und*

<sup>2</sup> Horkheimer remite aquí a Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, especialmente al apartado concerniente a la *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, § 27, B 167.



*kritische Theorie*”,<sup>3</sup> Horkheimer reconocía haber señalado en ese ensayo la distinción entre dos conceptos de teoría que remiten a dos “modos de conocimiento” (*Erkenntnisweisen*) situados en el interior de dos tradiciones filosóficas. Por un lado, aquella tradición fundada en el *Discours de la méthode* en la que la teoría se refiere al modo de funcionamiento de las ciencias especializadas. “Teoría” se entiende aquí como una organización de la experiencia sobre la base de preguntas que resultan de la reproducción de la vida en el interior de la sociedad actual. Lo que le importa subrayar a Horkheimer en este punto es que en la teoría así concebida. “...la génesis social de los problemas, las situaciones reales en las que la ciencia se utiliza, los fines a los que que aplica, valen para ella como exteriores” (...*die soziale Genesis der Probleme, die realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt werden, gelten ihr selbst als äußerlich*) (Horkheimer, 1937a: 217). Y por otro lado, está la tradición fundada en la crítica marxista de la economía política en la que se perfila una concepción de la teoría a la que Horkheimer denomina “*kritische Theorie der Gesellschaft*” (Horkheimer, 1937a: 217) y que tiene por objeto (*hat zum Gegenstand*) a los hombres considerados como los productores de las formas históricas de vida en su totalidad (Horkheimer, 1937a: 217). La realidad sobre la que reflexiona la teoría así entendida no le aparece a ésta como una serie de “datos” (*Gegebenheiten*) que tendrían que ser simplemente constatados y eventualmente predichos con ayuda de las leyes de la probabilidad. Esta teoría considera más bien que “...lo que está dado no depende solamente de la naturaleza sino también de lo que el hombre es capaz de hacer sobre ella” (Horkheimer, 1937a: 217). Los hechos sobre los que la teoría reflexiona no se encuentran, pues, en una relación de exterioridad con la propia teoría, sino que son reconducidos a su “producción humana” (*menschliche Produktion*). Como ya lo habíamos señalado, es en este punto que se advierte la localización de la teoría crítica en una tradición de reflexión que se remonta al idealismo alemán. Según Horkheimer, ya desde Kant se ha insistido en este “momento dinámico” (*dynamisches Moment*) de la actividad del sujeto en contra de toda suerte de “idolatría de los hechos” (*Tatsachenverehrung*) y del conformismo social asociado a ésta. Es así que se perfila en forma clara la dimensión dinámica de la “construcción del mundo” (*Konstruieren der Welt*) por medio de la actividad humana

<sup>3</sup> En 1937, Horkheimer escribirá un *Nachtrag* a su artículo que sería publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, Heft 3, junto con una contribución a la discusión de Marcuse con el título “Philosophie und Kritische Theorie” en *Kultur und Gesellschaft* I, Francfort del Main, 1965, pp. 102 y ss. Este *Nachtrag* aparece en Horkheimer, 1937a: 217-225).

(Horkheimer, 1937a: 218). Sin embargo, Horkheimer no cesará de subrayar, al mismo tiempo, las limitaciones de esta perspectiva idealista: por un lado, se subraya “la actividad que se expresa en el material dado” (*die Tätigkeit, die im gegebenen Material zum Vorschein kommt*); por otro, sin embargo, se concibe esta actividad en forma solamente “espiritual” (*geistig*):

...[esta actividad] pertenecía a la conciencia supraempírica en sí, al yo absoluto, al espíritu (*Geist*), y la superación de su lado sombrío, inconsciente, irracional, se colocaba por ello por principio en el interior de la persona, en la convicción (Horkheimer, 1937a: 218).

Es aquí que Horkheimer asume la herencia de la “*materialistische Auffassung*” —que remite, por supuesto, a Marx— con la que parece identificar las pretensiones de la teoría crítica. En efecto, esta “concepción materialista” insistiría en concebir la actividad humana en el interior de “la actividad fundamental en torno al trabajo social, cuya forma estructurada según clases sociales imprime su sello a todas las formas de acción y reacción humanas, también a las de la teoría” (*jene grundlegende Tätigkeit um die gesellschaftliche Arbeit, deren klassenmäßige Form allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren Stempel aufprägt*) (Horkheimer, 1937a: 218). De esta manera, la teoría, la reflexión en torno a los procesos sociales en el interior de los cuales ella misma y su propio objeto se constituyen, no se desarrolla en un ámbito puramente espiritual sino que está inserta en el plexo de “la lucha por determinadas formas de vida en la realidad” (Horkheimer, 1937a: 218). Lo que importa subrayar aquí es que la teoría crítica es una teoría que se articula y reflexiona sobre su “relación esencial con su tiempo” (*die wesentliche Bezogenheit der Theorie auf die Zeit*) (Horkheimer, 1937: 208), sobre la “relación del pensar y el tiempo” (*Verhältnis vom Denken und Zeit*) (Horkheimer, 1937: 213), una propuesta que, como lo recuerda el propio Horkheimer, remite al Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* y de la *Logik* al igual que a *Das Kapital* de Marx (Horkheimer, 1937: 208). En particular, esta teoría crítica muestra en forma clara el modo en que la sociedad se ha equiparado a “procesos naturales extrahumanos, a meros mecanismos” (*daß die Gesellschaft außermenschlichen Naturprozessen, bloßen Mechanismen zu vergleichen ist*) (Horkheimer, 1937: 181) que no han sido producidos por la actividad humana.<sup>4</sup> Solamente en la medida en que los “estados de cosas”

<sup>4</sup> En otro pasaje de este ensayo, Horkheimer señala que la *naturaleza* se entiende aquí como “el compendio de los factores en cada caso aún no dominados con los que tiene que ver la





(*Sachverhalte*) sean comprendidos como resultado de la acción humana, dirá Horkheimer, es que podrán perder su “carácter de mera facticidad” (*den Charakter bloßer Tatsächlichkeit*) (Horkheimer, 1937: 183). La teoría crítica se propone por ello reflexionar en torno a la “génesis de los estados de cosas determinados” (*Genesis der bestimmten Sachverhalte*) (Horkheimer, 1937, 182), a la “utilización práctica de los sistemas conceptuales” (*praktische Verwendung der Begriffssysteme*) y, en fin, a su “papel en la praxis” (*seine Rolle in der Praxis*) (Horkheimer, 1937: 182). Todo ello expresa diversos momentos que son constitutivos de la propia teoría, considerada ella misma como un momento de la praxis social, de la acción social. Es por ello que la teoría crítica relativiza la “separación del individuo y la sociedad” (Horkheimer, 1937: 205), entre el “valor y la investigación” (*Wert und Forschung*), entre el “saber y la acción” (*Wissen und Handeln*) (cf. Horkheimer, 1937: 182), en el interior de las que la teoría tradicional ha solido comprenderse a sí misma, buscando subrayar la indisoluble “unidad de teoría y praxis” (*Einheit von Theorie und Praxis*) (Horkheimer, 1937: 185).

Es ahora que conviene dirigir la atención al otro término que aparece en la denominación programática teoría crítica. Me refiero al término *crítica*. En el momento de surgimiento de la teoría crítica al que nos hemos estado refiriendo hasta ahora, Horkheimer concibe la *crítica* como una forma de la praxis social.<sup>5</sup> Esta comprensión remite, como el propio Horkheimer lo reconoce, no tanto a la “crítica idealista de la razón práctica” sino más bien a la “crítica dialéctica de la economía política”, es decir, no a Kant sino a Marx (cf. nota de pie de página en Horkheimer, 1937: 180).<sup>6</sup> El “pensamiento crítico” (*das kritische Denken*), como Horkheimer ocasionalmente lo designa (cf. Horkheimer,

---

sociedad” (*nämlich die Natur als Inbegriff der jeweils noch unbeherrschten Faktoren, mit denen die Gesellschaft es zu tun hat*) (Horkheimer, 1937: 184). La naturaleza aparece así como un concepto orientado a expresar la “exterioridad” (*Äußerlichkeit*) con que se presentan los productos de la actividad humana al sujeto (cf. Horkheimer, 1937: 184). Esta suerte de “omnipotencia de la naturaleza” lleva, según Horkheimer, a que las relaciones entre los hombres se consideren no como el resultado de la acción de éstos, sino como resultado de la propia naturaleza, a que la actividad o el resultado de ella, la historia misma, se vea como producto de la naturaleza. Esta suerte de “naturalización” de la actividad social, de las relaciones del hombre y de su historia, esta “omnipotencia de la naturaleza” es solamente, de acuerdo con Horkheimer, el anverso de la “impotencia humana” en las sociedades actuales (cf. Horkheimer, 1937: 184).

<sup>5</sup> Es así que señala: “Hay un comportamiento social (*ein menschliches Verhalten*) que tiene como objeto a la sociedad misma. Este comportamiento no se orienta tan sólo a suprimir cualquier situación de injusticia (*irgendwelche Mißstände abzustellen*), sino que estas situaciones de injusticia le aparecen a la teoría como necesariamente entrelazadas con la construcción entera del edificio de la sociedad” (Horkheimer, 1937: 180).

<sup>6</sup> Conviene recordar a este respecto que el término *crítica* (gr. *κριτική*) aparece en el latín clásico como *iudicium*, *ars iudicandi*, siempre como adjetivo, no como sustantivo. En el alemán

mer, 1937: 184), no remite, pues, a ningún fundamento privilegiado como el “Yo” de la filosofía idealista. Su exposición (*Darstellung*) consiste más bien en la “construcción del presente histórico” (*Konstruktion der geschichtlichen Gegenwart*) (Horkheimer, 1937: 184). Ello significa que el pensamiento crítico está arraigado no en el marco de un proceso lógico sino en un “proceso histórico-concreto” (*einen konkretgeschichtlichen Prozeß*) (Horkheimer, 1937: 185) formando un momento de la experiencia social. “El pensamiento”, dirá Horkheimer, “no teje esto a partir de sí mismo” (*Das Denken spinnt dies nicht aus sich heraus*) (Horkheimer, 1937: 186). Es en este mismo sentido que en el ya mencionado *Nachtrag* al ensayo “*Traditionelle und kritische Theorie*”, que Horkheimer señalará que la “crítica” por la que se afana la teoría crítica no se confunde con el objeto de la crítica (*Kritik jedoch ist nicht identisch mit ihrem Gegenstand*) (Horkheimer, 1937a: 219). Su “contenido” (*Inhalt*) se estructura más bien en una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y procesos sociales específicos: así, por ejemplo, dirá Horkheimer, en el caso de la crítica de la economía política, el contenido (*Inhalt*) de esta crítica es la “transformación” (*Umschlag*) de los conceptos que aparecen en el discurso económico en su contrario: el concepto del cambio justo se transforma por la crítica en la profundización de la injusticia social; el concepto de libre mercado, en el del dominio del monopolio; el del mantenimiento de la vida de la sociedad, en la creciente miseria de los pueblos (Horkheimer, 1937a: 219-220). De esta manera, la crítica, en los ejemplos anteriormente mencionados, desenmascara las ilusiones armónicas del liberalismo, descubre sus contradicciones internas y el carácter abstracto de su concepto de libertad (Horkheimer, 1937a: 220). Importa señalar a este respecto el hecho de que, así comprendida, la teoría crítica “...no realiza ninguna crítica desde la mera idea. Ya en su figura idealista ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella [la teoría crítica] no juzga de acuerdo a algo que estuviera sobre el tiempo, sino a algo que está en el

---

aparece primero como adjetivo “*kritisch*”, que significa “valorando estrictamente”, “examinando exactamente”. Este término remite al francés del siglo XVII “*critique*” —que se utilizaba ya como nombre y como adjetivo desde 1580— y éste, a su vez, al latín *criticus*. Llama la atención que ya desde la palabra griega predomina el significado de “criticar” como “enjuiciar”, “decidir” —en sentido tanto ético-político como jurídico—, aunque también en el caso de un juicio de percepción o de un acto de pensamiento por el que se establece una diferencia. Es de ahí que se forma ante todo en el círculo de la medicina un uso peculiar, especialmente de la palabra *κρισις* y *kritikoz* para referirse al punto de transformación decisivo de una enfermedad. Será en la época helenística que la palabra *κριτικος* adquiera un sentido específico, referido al ámbito de la filología. Será con esta significación médica, por un lado, y filológica, por el otro, que aparezca en el latín el término “*criticus*”.



tiempo” (*Schon in ihrer dialektischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist*) (Horkheimer, 1937a: 223). Ello no implica, sin embargo, que la teoría crítica se reduzca a la mera “formulación de los sentimientos y representaciones que en cada caso posea una clase” (*Formulierung der jeweiligen Gefühle und Vorstellungen einer Klasse*) (Horkheimer, 1937: 188), porque ello sería recaer en la ingenuidad de la “teoría tradicional” en su intento por esclarecer la “verdad” (*Wahrheit*) de las “relaciones burguesas” a partir de la descripción de la “autoconciencia burguesa”, de la experiencia que la burguesía tiene de sí misma. Una mera descripción de la mentalidad, de las representaciones y sentimientos del proletariado o, en general, de las clases dominadas no suministraría, pues, “ninguna imagen verdadera de su existencia ni de sus intereses. Ella sería en este caso una teoría tradicional con un planteamiento de un problema específico, pero no el lado intelectual del proceso histórico de su emancipación” (*kein wahres Bild seines Daseins und seiner Interessen zu liefern. Sie wäre eine traditionelle Theorie mit besonderer Problemstellung, nicht die intellektuelle Seite des historischen Prozesses seiner Emanzipation*) (Horkheimer, 1937: 189). De acuerdo con esto, la teoría crítica se articula en el punto de cruce entre dos movimientos en apariencia contrapuestos: por un lado, entre la “lejanía” de la perspectiva teórica que se estructura desde el interés de la razón y que aparece expuesta por el teórico<sup>7</sup> y, por el otro, desde la “cercanía inmediata” de los procesos sociales, de los sentimientos y representaciones sociales de los grupos y clases concretos en el marco de su lucha,<sup>8</sup> en donde la “unidad de las fuerzas sociales de las que se espera la emancipación (*Befreiung*) es a la vez —en el sentido de Hegel— su diferencia, existe solamente como conflicto” (*Konflikt*) (Horkheimer, 1937: 189).<sup>9</sup> Es a esto a lo que se refiere Horkheimer en el *Vorwort* al primer número del *Zeitschrift für Sozialforschung* cuando señala que la *Sozialforschung* —esto es, la “inves-

<sup>7</sup> Es así que Horkheimer señalará que como la teoría crítica carece de la percepción concreta que corresponda a la transformación por la que ella se afana, en ella desempeñará el “pensamiento constructivo en su totalidad” (*das konstruktive Denken im Ganzen*) un papel más significativo (cf. Horkheimer, 1937: 194-195).

<sup>8</sup> Horkheimer habla en este sentido de un “proceso de acciones recíprocas” (*ein Prozeß von Wechselwirkungen*) en el que la conciencia teórica se constituye y despliega a sí misma (cf. Horkheimer, 1937: 189).

<sup>9</sup> En el ya mencionado *Nachtrag*, Horkheimer se refiere a los “portadores” (*Träger*) de la teoría crítica —que en este pasaje no se determinan claramente—, subrayando que se encuentran relativamente aislados en virtud de su reflujo (*Rückschlag*), situación que comparten en común con la filosofía (cf. Horkheimer, 1937a: 224).

tigación social”— trata de estimular “la teoría de la sociedad actual en su totalidad” mediante estudios sobre “las materias más diversas y en distintos niveles de abstracción”, distinguiéndose tanto de la “mera descripción de hechos como de la construcción alejada de la empiria” (*von bloßer Tatsachenbeschreibung wie von empiriefremder Konstruktion*) (en Horkheimer, 1968: 36).<sup>10</sup>

La “crítica” por la que se afana Horkheimer se dirige, al mismo tiempo, en contra de las “tendencias utópicas” que pudieran aparecer en su propio interior (Horkheimer, 1937: 190). Como ya se ha señalado, los conceptos que emplea la teoría crítica provienen de las experiencias decantadas por movimientos y luchas sociales. Ella misma se comprende como un momento de una praxis que apunta hacia nuevas formas sociales. La “meta” (*Ziel*) que se quiere alcanzar, el “estado racional” (*vernünftiger Zustand*), se funda en la “penuria del presente” (*gründet zwar in der Not der Gegenwart*) (Horkheimer, 1937: 190).<sup>11</sup> La propia penuria del presente, sin embargo, no suministra por sí misma la imagen de su superación. Ésta se proyecta como una imagen en negativo a partir de la ausencia de relaciones racionales entre los hombres, de la ausencia de una sociedad en la que los hombres actúen y se comprendan al margen de la omnipotencia de la naturaleza. “La teoría que bosqueja (*entwirft*) [el pensamiento crítico] no trabaja al servicio de una realidad ya existente; expresa solamente su secreto” (*arbeitet nicht im Dienst einer schon vorhandenen Realität; sie spricht nur ihr Geheimnis aus*) (Horkheimer, 1937: 190-191). Es así que Horkheimer dirá que la teoría crítica se distingue de la utopía abstracta “mediante la prueba de su posibilidad real” (*durch den Nachweis ihrer realen Möglichkeit*) (cf. Horkheimer, 1937: 216). La imagen que anima al pensamiento crítico emparenta a éste con la fantasía en la medida en que —aunque dirigida al futuro— posee una efectividad en el presente. Se trata de una “...imagen del futuro que surge desde la comprensión más profunda del presente [y que, además,] determina pensamientos y acciones incluso en periodos en los que la marcha de las cosas parece conducir lejos de ella” (Horkheimer, 1937: 194).

Es en este sentido que Horkheimer insiste en que la teoría crítica no posee “ninguna instancia específica para sí que no sea el interés —que se entrelaza con ella misma— por la superación de la injusticia

<sup>10</sup> En este mismo prólogo, Horkheimer sitúa el problema epocal fundamental de la investigación social en la “pregunta por la conexión entre los ámbitos culturales singulares, su relación entre sí, la legalidad de su transformación” (Horkheimer, 1968: 37).

<sup>11</sup> En ocasiones Horkheimer llega tan lejos que afirma que esta meta de una “sociedad racional” (*vernünftige Gesellschaft*) aunque hoy parece suprimida, “...está colocada realmente en cada ser humano” (*ist in jedem Menschen wirklich angelegt*) (Horkheimer, 1937a: 224).



social (*Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts*)” (Horkheimer, 1937: 216), en una formulación que, como el mismo Horkheimer lo reconoce, es siempre una “formulación negativa” (*negative Formulierung*) (Horkheimer, 1937: 216). Es así que el sentido (*Sinn*) de las categorías de la teoría crítica y de ella misma en tanto discurso, no reside en la reproducción de la sociedad presente, sino en su transformación hacia “lo correcto” (*zum Richtigen*) (Horkheimer, 1937: 192). La teoría crítica presupone entonces un “interés determinado” (*ein bestimmtes Interesse*) por percibir estas tendencias presentes en la praxis social (cf. Horkheimer, 1937: 187). La teoría crítica, dirá Horkheimer, “despliega el carácter dual del todo social en su figura actual [...] hacia su contradicción conciente” (Horkheimer, 1937: 181) asumiendo en todo momento su interés —no vinculado psicológica o biográficamente al investigador— por “superar” (*aufheben*) las contradicciones que se generan a partir de la forma en que tiene lugar el proceso de reproducción social en las condiciones actuales (cf. Horkheimer, 1937: 183). Se trata, pues, de desplegar y potenciar la dimensión racional que está presente ya en la propia acción humana y que permite criticar la figura, la forma que asume actualmente la praxis social (cf. Horkheimer, 1937: 184). Es en este sentido que, a diferencia de la teoría tradicional que se desentiende de la proposición de objetivos y de las tendencias en la sociedad dada, la teoría crítica está guiada en todas las fases de su desarrollo por “el interés en la organización racional de la actividad humana” (*...Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität, das aufzuhellen und zu legitimieren ihr selbst auch aufgegeben ist*) (Horkheimer, 1937a: 218). Entonces, una tarea de la teoría crítica es “esclarecer y legitimar” (*aufzuhellen und zu legitimieren*) este interés que la constituye (*Id.*). Es así que Horkheimer señalará que la teoría crítica no se orientará tanto al aumento del saber como tal “...sino a la emancipación del hombre de relaciones que lo esclavizan” (*die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen*) (Horkheimer, 1937a: 219). La teoría crítica es, pues, una teoría guiada por el interés en el establecimiento de una sociedad en la que los sujetos se puedan constituir por vez primera en forma conciente y determinen activamente sus propias formas de vida (cf. Horkheimer, 1937: 199 y ss. y 207 y ss.),<sup>12</sup> de una sociedad en la que impere la justicia en las relaciones entre los hombres (Horkheimer, 1937: 216).

<sup>12</sup> Adviértase cómo se encuentra aquí ya delineado el entrelazamiento entre la teoría y el interés, entre el conocimiento y el interés, en una forma que será posteriormente desarrollada por Jürgen Habermas (cf. Habermas, 1968).

### Consideraciones finales

Michael Theunissen ha subrayado con razón que en la base de la reflexión de Horkheimer se encuentra una distinción que se plantea por principio como una oposición radical (cf. Theunissen, 1981). Se trata de la distinción entre la teoría tradicional —que remite al concepto platónico-aristotélico de *θεωρία* comprendida como contemplación del universo natural y del cosmos considerados como inmutables— y la teoría crítica —que se ocupa del mundo humano, histórico que, en razón de su mutabilidad, no sería considerado por los griegos como un objeto digno de la ciencia teórica.<sup>13</sup> De esta manera, como Theunissen bien lo ha visto, mientras que la teoría clásica —que en su comprensión remite, como lo hemos visto, a la tradición griega— reconoce el ciclo eterno del cosmos natural como la totalidad en cuyo interior el mundo humano móvil desaparece, la teoría crítica considera a la *historia* el horizonte último en el que todo —incluso el propio conocimiento de la naturaleza— tiene que ser integrado (cf. Theunissen, 1981: 4-5). En esta oposición entre los dos conceptos de teoría se sitúa también el modo distinto en que cada una de ellas se relaciona con la praxis. La *θεωρία* en su sentido platónico-aristotélico no es *praxis* (*πραξις*) en un sentido estricto, que no se reduce a la mera actividad (*energeia*, *ενεργεια*), ni tampoco impulsa hacia su realización práctica. La teoría crítica, por su parte, según se ha visto, se constituye en una unidad indisoluble entre la teoría y la praxis que surge a partir de su relación inmanente con la historia. “La teoría crítica forma una unidad con la praxis en primer lugar en la medida en que participa a la vez en el proceso histórico que ella misma toma como objeto de reflexión; ella es en sí praxis como momento de la historia en la que participa mediante su conocimiento. Y la teoría crítica es también praxis, en segundo lugar, porque ella está interesada en la praxis como acontecer futuro de la historia del mundo” (Theunissen, 1981: 7). Podríamos decir sin temor a exagerar que, en este sentido, la teoría crítica se enlaza con una serie de reflexiones —de origen y alcance por entero distintos— que han insistido en el modo en que con el surgimiento y despliegue de la modernidad la actitud teórica, observante, se separa gradualmente de la actitud práctica, orientada a la acción, de manera que aquella —la teórica— adquiere paulatinamente un predominio ante ésta —la práctica— y busca definir a esta última a partir de criterios suministrados por

<sup>13</sup> Habermas señalará más tarde que, en su comprensión griega, la teoría se refiere “a la esencia inmutable de las cosas más allá del ámbito mutable de los asuntos humanos” (Habermas, 1965: 109). La fuente básica a la que recurre Habermas en este punto es Georg Picht, 1964: 321-342.



ella. Es así que ya desde el siglo XIX se advierte una preocupación en el interior de la filosofía que parece apuntar hacia la restitución de las relaciones *prácticas* de la filosofía y, en general, de la teoría, con el mundo, con la historia. De diversas maneras pensadores como Hegel, Marx o Nietzsche —por citar solamente algunos ejemplos relevantes, a los que ya en el siglo XX podrían añadirse los del último Husserl, Heidegger, Horkheimer, Adorno o el último Wittgenstein— intentaron vincular a la filosofía, a la teoría, con el mundo de la vida, con el mundo, con la historia. En propuestas de esta clase se hace evidente de qué modo la teoría surge y se despliega en contextos mundanos que se constituyen solamente en la praxis vital, en el hablar y actuar de seres finitos. Esta pretensión por restituir los plexos mundanos (*Weltbezüglichkeit*), históricos, de la filosofía —y, en general, de la teoría— asume ya en el siglo XIX la figura de una reflexión sobre las condiciones históricas bajo las que la filosofía, la teoría, como tal, puede solamente surgir. Esto es especialmente claro en un pensador como Hegel. En él la historia se asume en la filosofía. Como se recordará, ya Hegel había considerado como la tarea de la filosofía el “aprehender su tiempo en pensamientos” (*...ihre Zeit in Gedanken zu erfassen*). Es aquí que la filosofía comienza a comprenderse a sí misma como una reflexión —o quizá, mejor dicho, como una autorreflexión— sobre la historia considerada como horizonte en cuyo interior la propia filosofía había podido surgir y articularse discursivamente. La filosofía, la teoría, se coloca así bajo el signo de la historia y reconoce de este modo su carácter mundano (*Weltlichkeit*), su propia finitud, comprendiéndose a sí misma como configuración histórica de una época. Ya en la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) aparece este motivo central de la relación de la filosofía con su propia época histórica. En este escrito Hegel se refiere a aquellos requerimientos planteados por la historia solamente en virtud de los cuales pudo surgir la filosofía. De acuerdo con Hegel, la filosofía específicamente surge y a la vez reflexiona sobre la escisión (*Entzweiung*) que impera en y atraviesa las diversas configuraciones teóricas, prácticas y artísticas de la época, proponiéndose como meta el exponer conceptualmente las fuerzas que, surgidas en el interior de esta escisión— pueden reconciliar a la época consigo misma. En este punto podría decirse que la teoría crítica se articula en sus orígenes en el interior de un diagnóstico de la época y de una comprensión de sí misma como reflexión que es de matriz hegeliana. Llama la atención, sin embargo, el que, ya desde entonces, la teoría crítica parece estar acechada a la vez por una suerte de reedición de los propósitos y metas que animaran la reflexión kantiana, aunque esta vez sobre el terreno de la historia preparado por Hegel, según se ha visto. Como el propio Theunissen lo ha visto con precisión,

ocasionalmente aparece en los exponentes de la teoría crítica el intento por trasponer la “conciencia en general” (*Bewußtsein überhaupt*) de Kant a la sociedad. “De acuerdo con esto, la sociedad futura puede realizar en toda su concreción aquello que la conciencia podía realizar solamente de modo formal: transformar sin resto el caos en un orden creado espontáneamente por el entendimiento” (cf. Theunissen, 1981: 14). Recuérdese a este respecto el modo en que Horkheimer expresa en ocasiones la pretensión de la teoría crítica:

A partir de la enigmática concordancia entre el pensamiento y el ser, entre el entendimiento y la sensibilidad, entre las necesidades humanas y su satisfacción en la caótica economía actual, a partir de una concordancia que en la época burguesa aparece como producto del azar, debe llegar a ser realidad en la época futura la relación entre el trabajo racional y la realización (*Verwirklichung*) (Horkheimer, 1933: I, 78).

Como ya lo hemos visto anteriormente, Horkheimer señala en varias ocasiones que la teoría crítica “...se halla dominada por el interés en un estado racional” (*die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft*) (cf. Horkheimer, 1937: 172). La pregunta que se podría plantear en este punto es si no aparece aquí una suerte de transposición de los propósitos de la razón práctica kantiana al plano de la historia en un movimiento que acerca a la teoría crítica—a pesar de las expresiones en contrario que encontramos en el propio Horkheimer— a una suerte de utopía orientada a la edificación racional de la vida humana y empeñada en reducir—radicalizando la historicidad de la teoría en el sentido inaugurado por Hegel— al mínimo a la naturaleza. Horkheimer mismo en su reflexión posterior—pienso en este punto especialmente en la *Dialektik der Aufklärung*— saldría al paso a este peligro diluyendo el optimismo progresista que caracterizara a sus escritos de principios de los años treinta. En particular, se diluiría el anhelo, de carácter en último término teológico-religioso, de recuperar la identidad perdida con la Naturaleza, de reconciliar a la humanidad consigo misma. En el caso de Horkheimer, ello habría de llevarlo posteriormente a una consideración de la filosofía, de la teoría en general, en la que reaparecerían de nuevo pretensiones análogas a las que él mismo había caracterizado como propias de la teoría tradicional en sus escritos de los años treinta. Esta dirección no es, sin embargo, la que yo consideraría más prometedora. Quizá se trate, más bien, y en este punto la reflexión de Horkheimer en los años treinta suministra también un punto de partida prometedora, de delinear una reflexión en la que, en primer lugar, se recogiera de nuevo la exigencia que el propio Horkheimer planteara en su discurso inaugural





como director del Instituto en 1930 de “...organizar investigaciones sobre la base de cuestionamientos filosóficos actuales, investigaciones en torno a las que se unan filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos en una comunidad de trabajo duradera...” (Horkheimer, 1988: 29), aunque ello jamás pueda ser resuelto en el interior de una gran teoría unitaria; de desarrollar una reflexión que, en segundo lugar, tomara como su eje de articulación el reconocimiento de la igualdad entre los hombres, la idea de la autonomía, el reconocimiento de su autorrealización, la disminución del sufrimiento corporal o psíquico y la crítica a toda forma de poder no legitimado por la razón, aunque renunciando a todo propósito orientado a la edificación de un orden en el que las contradicciones sociales podrían diluirse totalmente; de una reflexión que, en tercer lugar, como Horkheimer lo señala en su ensayo, sea consciente de que lo anteriormente señalado depende siempre de luchas históricas y de movimientos sociales (Horkheimer, 1937a: 224) que la teoría no crea por sí misma ni tampoco se afana por asignarles un sentido predeterminado, sino frente a los cuales se relaciona siempre como un intérprete, y por cierto como un intérprete interesado.

Podríamos decir así, para concluir, que ya desde su ensayo *Wissenschaft und Krise* (Horkheimer, 1932) se advierten en forma clara en Horkheimer los elementos fundamentales de una crítica de la ciencia que se abre en una doble vía: en contra tanto del cientificismo como de la metafísica, en una línea que habrá de continuarse hasta los años sesenta en el *Positivismusstreit*.<sup>14</sup> En forma similar a como más tarde lo haría Edmund Husserl en la *Krisis der europäischen Wissenschaften*, Horkheimer se dirige en contra de la autocomprensión objetivista de las ciencias buscando disolver esta forma de autocomprensión, situando a la ciencia en el horizonte de una investigación que se encuentra anclada en el mundo de la vida, mostrando específicamente los plexos que enlazan a la actividad científica con la praxis social.<sup>15</sup> Sabemos, no obstante, que posteriormente el propio Horkheimer, en el emblemático año de 1968, antepondría un prólogo más bien distanciado a la

<sup>14</sup> Sigo en este punto la idea expuesta por Jürgen Habermas en *Max Horkheimer. Die Frankfurter Schule in New York*, 1980 (en Habermas, 1981: 411-425).

<sup>15</sup> Como bien lo anota Habermas a este respecto, es de este modo que proceden también las reflexiones que realizan Leo Löwenthal, Theodor W. Adorno y Walter Benjamin en torno a la cultura. Se trata aquí de análisis inmanentes a la obra de arte que se desarrollan como una radicalización en la investigación de la forma de la obra de arte, de modo que ciertas figuras de la praxis social puedan ser descifradas incluso en las formas en apariencia más esotéricas y crípticas del arte, mostrando así el contenido social de la forma estética. Es de esta manera que procede Leo Löwenthal en sus análisis de la novela y el drama europeos, Adorno en sus estudios sobre Arnold Schönberg y Richard Wagner y Walter Benjamin en sus ensayos sobre Charles Baudelaire (cf. Habermas, 1981: 411-425).

reimpresión de sus ensayos de la *Zeitschrift*. En particular señaló allí que las ideas políticas y económicas que habían sido rectoras en sus reflexiones en los años treinta no podían considerarse válidas sin realizar las mediaciones correspondientes. Su relación y relevancia para el presente exigía, según Horkheimer, una “reflexión diferenciada” (Horkheimer, 1968: 14). Probablemente él —y en esto le asistía indudablemente la razón— haya querido referirse con ello a las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales que habían sufrido las sociedades desarrolladas y que hacían necesario repensar el horizonte de la propia teoría crítica. Sin embargo, y esto sería preciso subrayarlo aun en contra de Horkheimer, esta transformación no puede significar en absoluto una claudicación de la intención que animara originalmente a la teoría crítica. Ello suministraría más bien un desafío para una teoría crítica de la sociedad que se esforzara por responder a las exigencias planteadas por las nuevas condiciones del presente. En ello se expresa ya no solamente una exigencia planteada por la investigación teórica —cada vez más enlazada en forma interdisciplinaria y rompiendo los límites establecidos por las fronteras nacionales— sino también por las condiciones a las que se ve enfrentada la humanidad hoy en día. En efecto, la caída del Muro de Berlín, el derrumbe del socialismo y, en general, del orden internacional en el que se movieran las relaciones económicas, sociales y políticas en lo nacional y en lo internacional en los últimos cincuenta años, el resurgimiento de formas extremas de nacionalismo y fundamentalismo religioso, la agudización de la brecha entre los países del Norte y los del Sur, la destrucción gradual de los fundamentos naturales de vida, todo ello plantea una serie de desafíos a los que es preciso responder en el orden de una teoría animada por una intención crítica. Me parece que algunas de las direcciones en que una reflexión semejante —continuando la propuesta que animara inicialmente a Max Horkheimer— podría desarrollarse hoy en día serían, por ejemplo, las siguientes:

- a) La reflexión de Horkheimer y, en general, la de la primera generación de pensadores de la llamada *Escuela de Frankfurt*, se articula en la época de un capitalismo organizado en forma totalitaria que remitía paradigmáticamente al sistema económico del nacionalsocialismo. En él se planteaba una solución extrema a la crisis del capitalismo: el restablecimiento de su estabilidad al precio del sacrificio de la herencia del derecho liberal. Como sabemos, posteriormente, pensadores como Jürgen Habermas, intentando retomar y desarrollar la intención crítica que animara a Adorno y Horkheimer en los años treinta, comenzaron a reflexionar en torno a las nuevas condiciones que ofrecían las sociedades capitalistas avanzadas. Para ello no bastaban ya reflexiones como



las de F. Pollock y H. Großmann, aunque en trabajos como los del primero en torno al capitalismo de Estado se empezara a delinear un cambio de perspectiva. Se trataba ahora, en general, de una reflexión ya no en el marco del capitalismo totalitario sino en el del estado de bienestar de la posguerra, mostrando especialmente cómo el plexo institucional del estado de derecho y, en general, las instituciones democráticas, eran capaces de poner límites al capitalismo. Hoy en día, no obstante, y es aquí que residiría una primera línea de reflexión en la que podría desarrollarse la teoría crítica hoy en día, el estado de bienestar capitalista parece ya superado. En efecto, hoy se habla de Estado “neoliberal”, “postfordista” o “postkeynesiano”. Ya estas denominaciones expresan, aunque en forma a veces un tanto imprecisa, el surgimiento de una nueva fase del capitalismo en la que se articulan en forma compleja tanto elementos de la fase inmediatamente anterior como rasgos por entero nuevos: la expansión de los mercados que antaño posibilitara la creación del capitalismo organizado dentro del marco nacional ha conducido entretanto a la globalización del sistema capitalista, cuya dinámica tiende a independizarse de las constricciones impuestas por los estados nacionales. ¿Cómo pensar estas transformaciones? ¿Cómo se acoplan en su interior el crecimiento del sistema capitalista, la transformación —y, a la vez, la destrucción— de las condiciones de vida hoy en día? ¿Qué nuevos plexos económicos e institucionales, qué nuevos actores sociales y políticos se han constituido en el horizonte de estas transformaciones? ¿Cómo pensar la acción social y la autonomía en el interior de ellas? ¿Qué pueden significar en general la crítica y la autonomía bajo estas nuevas condiciones?

- b) Directamente relacionado con lo anterior, es preciso recordar que la fase del capitalismo totalitario que suministrara el marco de reflexión a Horkheimer y Adorno los llevó a la conclusión de que los imperativos de la dominación propios de un capitalismo organizado totalitariamente no permitían la formación de una voluntad política autónoma, de un sistema democrático. A pesar de las reflexiones en torno a la democracia y a la filosofía del derecho realizadas por Franz Neumann y Otto Kirchheimer (cf. Neumann, 1936 y 1953: 100-141 y Kirchheimer, 1967), podríamos decir que no hay en la versión de la teoría crítica que ofrece Max Horkheimer una preocupación sistemática por la política, la democracia y el derecho modernos. Ha sido, sin embargo, especialmente en este punto en donde los exponentes actuales de la teoría crítica han iniciado un productivo diálogo tanto con fi-

lósofos de la tradición angloamericana como John Rawls —y pienso especialmente en Jürgen Habermas (1983, 1983a, 1992 y 1996) y Albrecht Wellmer (1993) (cf. en particular la primera parte “Negative und Kommunikative Freiheit”)— como con una vertiente de reflexión que en algún momento el propio Horkheimer mirara con cierta distancia, pero que hoy día adquiere una gran relevancia: la desarrollada por Hannah Arendt, quien se ve en este punto incorporada en un diálogo con autores como Cornelius Castoriadis y Claude Lefort —pienso en este punto en los escritos de Helmut Dubiel, Ulrich Rödel y Günter Frankenberg (cf. entre otros, Dubiel, Rödel y Frankenberg, 1989; Dubiel, 1994, y Frankenberg, 1997). En estas reflexiones —a las que en ocasiones se aúna un diálogo con el pragmatismo americano (cf. Brunkhorst, 1998)— se plantean los problemas relacionados con la justicia, con la relación de ésta con el bien y la vida buena, con la articulación entre los plexos de acción y los marcos institucionales y jurídicos (véase Habermas, 1992), con las formas en que se instituye la sociedad a sí misma, con el modo en que, en el interior de estas preguntas, es posible pensar la democracia hoy día y en cómo es que se articula el contenido universalista de los principios democráticos en sociedades plurales en las que se agudizan los conflictos multiculturales, en los estados nacionales que empiezan a organizarse en unidades supranacionales y en los ciudadanos de una sociedad cosmopolita (*Weltgesellschaft*) (cf. Habermas, 1996).

- c) Jürgen Habermas se ha preocupado especialmente por proseguir los esfuerzos orientados a una teoría crítica con intención emancipadora. En su magna obra *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981a) ha insistido en mantener y reformular el programa inicial de la teoría crítica abandonando, sin embargo, el paradigma de la “filosofía de la conciencia”. Este cambio de paradigma en dirección de una “*Kommunikationstheorie*” habrá de permitir, según él, retornar a una empresa teórica que se habría interrumpido en los años cuarenta en las aporías de una crítica de la razón instrumental para retomar así las tareas pendientes de una teoría crítica de la sociedad (Habermas, 1981a: 517-518). Como se sabe, Habermas intenta mostrar en la obra citada de qué modo se encuentra anclado un momento de racionalidad comunicativa en las formas sociales de vida de los hombres, momento que se analiza con los recursos conceptuales suministrados por la teoría del lenguaje y por la teoría de la acción, para convertirse de este modo en la base de una teoría social de largo alcance. Es en este punto que se advierte cómo la reflexión



de Horkheimer puede ser continuada —y a la vez reformulada— en el marco de una teoría del lenguaje o, para el caso que ahora nos importa, en el de una teoría de la acción en la forma en que algunos como Jürgen Habermas lo han hecho. Sin embargo, una propuesta como la de Habermas ha sido, a su vez, criticada —y es aquí que se podrían delinear tareas futuras para la reflexión— por no haber atendido a problemas centrales como los relacionados con el surgimiento de las normas —anclados, piensan algunos, filogenéticamente— (cf. Dux, 1985), o por haberse concentrado en solamente dos modelos de acción —el de la acción racional y el de la acción orientada por normas— a los que debería ser añadido un tercero, el de la acción creativa, que contribuiría a aclarar decisivamente los anteriores (cf. Joas, 1992),<sup>16</sup> o por no haberse preocupado por las cuestiones relacionadas con la configuración de la identidad de los sujetos de la acción.

A pesar de sus obvias diferencias, podríamos decir que en las líneas anteriores se advierte un esfuerzo que ha caracterizado a buena parte de la reflexión filosófica y sociológica a lo largo del siglo XIX lo mismo que del XX a la que no ha sido ajena, por supuesto, la propia teoría crítica: el esfuerzo reflexivo orientado a la exposición y crítica de relaciones sociales y formas de vida que se experimentan como ajenas, como desprovistas de sentido, como cosificadas o como enfermas; un esfuerzo, pues, por mostrar las “patologías” de la vida social, especificando su etiología, exponiendo su diagnóstico y expresando cómo, en esas mismas formas de vida, en determinadas acciones y movimientos sociales, en determinadas formas culturales, se encuentran ancladas las posibilidades de una terapia.<sup>17</sup> Quizá sea de esta manera que deseaba comprenderse a sí misma la reflexión de Max Horkheimer en los años treinta. Y es seguramente de este modo que los exponentes de la teoría crítica se siguen comprendiendo a sí mismos hoy en día.

### Bibliografía

Benhabib, S., W. Bonb y J. McCole (1993), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, MIT, Cambridge.

<sup>16</sup> Véase también a este respecto el esfuerzo de Joas para incorporar una dimensión normativa en la acción en *Die Entstehung der Werte* (1997).

<sup>17</sup> Me sirvo en este punto del lenguaje de la medicina, en forma análoga a como lo hace Axel Honneth en la presentación del libro *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie* (1994).

- Brunkhorst, H. (1998), *Demokratischer Experimentalismus*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Dubiel, Helmut (1988), *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Juventa Verlag, Weinheim y Munich.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Ungewißheit und Politik*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Dubiel, Helmut, Ulrich Rödel y Günter Frankenberg (1989), *Die demokratische Frage*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Dux, Günter (1985), *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Frankenberg, Günter (1997), *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Großman, Henryk (1935), “Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur” publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV.
- Habermas, Jürgen (1965), *Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt*, en Habermas, J. *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Suhrkamp, Francfort del Main [1969].
- \_\_\_\_\_ (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- \_\_\_\_\_ (1981), *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Francfort del Main, pp. 411-425.
- \_\_\_\_\_ (1981a), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- \_\_\_\_\_ (1983), “Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm”, en J. Habermas, *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- \_\_\_\_\_ (1983a), “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln”, en J. Habermas, *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Honneth, A. (Hrsg.) (1994), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Francfort del Main.
- Horkheimer, Max (1932), “Bemerkungen über Wissenschaft und Krise”, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Bd. 3, Fischer Verlag [1988], pp. 40-48.

- \_\_\_\_\_ (1933), *Materialismus und Moral*, en *Kritische Theorie*, I, 78.
- \_\_\_\_\_ (1937), "Traditionelle und Kritische Theorie" en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, S. Fischer, Francfort del Main [1988, uff, Bd. 4, pp. 162-216].
- \_\_\_\_\_ (1937a), "Nachtrag a Traditionelle und Kritische Theorie en *Zeitschrift für Sozialforschung*", VI, Heft 3 en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 4 1936-1941, Hrsg. v. Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 217-225.
- \_\_\_\_\_ (1968) "Vorwort zur Neupublikation" en *Gesammelte Schriften*, Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Bd. 3, Fischer Verlag, 1988, p. 14.
- \_\_\_\_\_ (1988), "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung" en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Bd. 3, Fischer Verlag, pp. 20-35.
- Husserl, Edmund (1929), *Formale und transzendente Logik*, Halle.
- Joas, Hans (1992) *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Kirchheimer, Otto (1967), *Politische Herrschaft. Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat*, Suhrkamp, Francfort del Main.
- Marcuse, Herbert (1965), "Philosophie und Kritische Theorie" en *Kultur und Gesellschaft I*, Francfort del Main.
- Neumann, Franz (1936) *The Governance of the Rule of Law* (tr. al alemán: *Die Herrschaft des Gesetzes*, Suhrkamp, Francfort del Main [1980].
- \_\_\_\_\_ (1953) "Zum Begriff der politischen Freiheit" en *Demokratischer und autoritärer Staat*, Suhrkamp, Francfort del Main, pp. 100-141 [1986].
- Picht, Georg (1964), "Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie" en *Zeitschrift für evangelische Ethik* VIII, pp. 321-342.
- Poincaré, Henri (1914) *Wissenschaft und Hypothese*. F. y L. Lindemann, Leipzig.
- Rosen, Z. (1995), *Max Horkheimer*, C. H. Beck, München.
- Theunissen, Michael (1981), *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Walter de Gruyter, Berlin-Nueva York.
- Wellmer, Albrecht (1993), *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Francfort del Main.