



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES**

CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

TESIS
DIALÉCTICA DEL AUTORITARISMO. FILOSOFÍA POLÍTICA Y TEORÍA
CRÍTICA.

PRESENTA
Pável Ernesto Zavala Medina

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

TUTORA

Dra. Claudia Galindo Lara

INTEGRANTES DEL COMITÉ TUTORAL

Dr. Enrique Luján Salazar
Dra. Gergana Neycheva Petrova

Aguascalientes, Ags., 01 de junio del 2024

MTRA. MARÍA ZAPOPAN TEJEDA CALDERA
DECANO (A) DEL CENTRO CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

PRESENTE

Por medio del presente como **TUTORA** designado del estudiante **PÁVEL ERNESTO ZAVALA MEDINA** con **ID 31760** quien realizó *la tesis* titulada: **DIALÉCTICA DEL AUTORITARISMO. FILOSOFÍA POLÍTICA Y TEORÍA CRÍTICA**, un trabajo propio, innovador, relevante e inédito y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que *él* pueda proceder a imprimirla, así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"Se Lumen Proferre"

Aguascalientes, Ags., a 06 de junio de 2024.


DRA. CLAUDIA EUGENIA GALINDO LARA
Tutora de tesis

c.c.p.- Interesado

c.c.p.- Secretaría Técnica del Programa de Posgrado

CARTA DE VOTO APROBATORIO
INDIVIDUAL

MTRA. EN C. S. Y H. MARÍA ZAPOPAN TEJEDA CALDERA
DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

PRESENTE

Por este medio, como **ASESOR** designado del estudiante **PÁVEL ERNESTO ZAVALA MEDINA** con ID 31760, hago constar que realizó la tesis titulada: **DIALÉCTICA DEL AUTORITARISMO. FILOSOFÍA POLÍTICA Y TEORÍA CRÍTICA**. Después de una lectura cuidadosa puedo afirmar que se trata de un trabajo que cumple con los requisitos de una investigación doctoral por su relevante temática, su modo de abordar el problema de una manera pertinente y por el aporte social que realiza; por lo que, con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia, dado que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones que se le indicaron han sido incorporadas de manera apropiada, me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que él proceda a imprimir su trabajo, así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro asunto por tratar, le envío un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"Se Lumen Proferre"

Aguascalientes, Ags., a 6 de junio de 2024

Dr. Enrique Luján Salazar
Asesor de tesis

c.c.p.- Interesado.

c.c.p.- Secretaría Técnica del Programa de Posgrado.

Elaborado por: Depto. Apoyo al Posgrado.
Revisado por: Depto. Control Escolar/Depto. Gestión de Calidad.
Aprobado por: Depto. Control Escolar/ Depto. Apoyo al Posgrado.

Código: DO-SEE-FO-16
Actualización: 00
Emisión: 17/05/19

MTRA. MARÍA ZAPOPAN TEJEDA CALDERA
DECANO (A) DEL CENTRO CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

PRESENTE

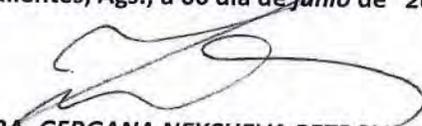
Por medio del presente como **ASESORA** designada del estudiante **PÁVEL ERNESTO ZAVALA MEDINA** con ID 31760 quien realizó *la tesis* titulada: **DIALÉCTICA DEL AUTORITARISMO. FILOSOFÍA POLÍTICA Y TEORÍA CRÍTICA**, un trabajo propio, innovador, relevante e inédito y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia doy mi consentimiento de que la versión final del documento ha sido revisada y las correcciones se han incorporado apropiadamente, por lo que me permito emitir el **VOTO APROBATORIO**, para que *él* pueda proceder a imprimirla así como continuar con el procedimiento administrativo para la obtención del grado.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"Se Lumen Proferre"

Aguascalientes, Ags., a 06 día de junio de 2024.


DRA. GERGANNA NEYCHEVA PETROVA
Asesora de tesis

c.c.p.- Interesado

c.c.p.- Secretaría Técnica del Programa de Posgrado

Fecha de dictaminación dd/mm/aaaa: 06/06/2024

NOMBRE: Pavel Ernesto Zavala Medina ID 31760

PROGRAMA: DOCTORADO EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES LGAC (del posgrado): Procesos Socioculturales

TIPO DE TRABAJO: (X) Tesis () Trabajo Práctico

TÍTULO: DIALÉCTICA DEL AUTORITARISMO. FILOSOFÍA POLÍTICA Y TEORÍA CRÍTICA

IMPACTO SOCIAL (señalar el impacto logrado): Divulgación y difusión de la teoría crítica y su filosofía política, lo que permitirá ampliar la comprensión teórica del fenómeno político del autoritarismo.

INDICAR SI NO N.A. (NO APLICA) SEGÚN CORRESPONDA:

INDICAR	SI	NO	N.A. (NO APLICA)	SEGÚN CORRESPONDA:
Elementos para la revisión académica del trabajo de tesis o trabajo práctico:				
SI				El trabajo es congruente con las LGAC del programa de posgrado
SI				La problemática fue abordada desde un enfoque multidisciplinario
SI				Existe coherencia, continuidad y orden lógico del tema central con cada apartado
SI				Los resultados del trabajo dan respuesta a las preguntas de investigación o a la problemática que aborda
SI				Los resultados presentados en el trabajo son de gran relevancia científica, tecnológica o profesional según el área
SI				El trabajo demuestra más de una aportación original al conocimiento de su área
SI				Las aportaciones responden a los problemas prioritarios del país
SI				Generó transferencia del conocimiento o tecnológica
SI				Cumple con la ética para la investigación (reporte de la herramienta antiplagio)
El egresado cumple con lo siguiente:				
SI				Cumple con lo señalado por el Reglamento General de Docencia
SI				Cumple con los requisitos señalados en el plan de estudios (créditos curriculares, optativos, actividades complementarias, estancia, predoctoral, etc)
SI				Cuenta con los votos aprobatorios del comité tutorial, en caso de los posgrados profesionales si tiene solo tutor podrá liberar solo el tutor
SI				Cuenta con la carta de satisfacción del Usuario
SI				Coincide con el título y objetivo registrado
SI				Tiene congruencia con cuerpos académicos
SI				Tiene el CVU del Conacyt actualizado
SI				Tiene el artículo aceptado o publicado y cumple con los requisitos institucionales (en caso que proceda)
En caso de Tesis por artículos científicos publicados				
N.A.				Aceptación o Publicación de los artículos según el nivel del programa
N.A.				El estudiante es el primer autor
N.A.				El autor de correspondencia es el Tutor del Núcleo Académico Básico
N.A.				En los artículos se ven reflejados los objetivos de la tesis, ya que son producto de este trabajo de investigación.
N.A.				Los artículos integran los capítulos de la tesis y se presentan en el idioma en que fueron publicados
N.A.				La aceptación o publicación de los artículos en revistas indexadas de alto impacto

Con base a estos criterios, se autoriza se continúen con los trámites de titulación y programación del examen de grado:

SI X

No

FIRMAS

Elaboró:

* NOMBRE Y FIRMA DEL CONSEJERO SEGÚN LA LGAC DE ADSCRIPCIÓN:

Dra. Evangelina Tapia Tovar

NOMBRE Y FIRMA DEL SECRETARIO TÉCNICO:

Dr. Rodrigo Alejandro de la O Torres

* En caso de conflicto de intereses, firmará un revisor miembro del NAB de la LGAC correspondiente distinto al tutor o miembro del comité tutorial, asignado por el Decano

Revisó:

NOMBRE Y FIRMA DEL SECRETARIO DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO:

Dr. Alfredo López Ferreira

Autorizó:

NOMBRE Y FIRMA DEL DECANO:

Mtra. María Zapopan Tejeda Caldera

Nota: procede el trámite para el Depto. de Apoyo al Posgrado

En cumplimiento con el Art. 105C del Reglamento General de Docencia que a la letra señala entre las funciones del Consejo Académico: Cuidar la eficiencia terminal del programa de posgrado y el Art. 105F las funciones del Secretario Técnico, llevar el seguimiento de los alumnos.



El Estado y la burguesía. Max Horkheimer y la crítica a la filosofía política burguesa.

State and bourgeoisie. Max Horkheimer and the critics to bourgeois political philosophy.

DOI: 10.32870/sincronia.axxviii.n85.9a24

Pável Ernesto Zavala Medina

Universidad Autónoma de Aguascalientes (MÉXICO)

CE: pavel.zavala@edu.uaa.mx / ID: [0009-0007-1660-158X](https://orcid.org/0009-0007-1660-158X)

Esta obra está bajo una licencia



Recibido: 27/10/2023

Revisado: 14/11/2023

Aprobado: 02/12/2023

Resumen

En el presente ensayo se aborda el análisis y la crítica hecha por Max Horkheimer al pensamiento burgués y a la filosofía política emanada de éste. Tal análisis se centra en el primer periodo de desarrollo de la Teoría Crítica de Horkheimer, que abarca sus obras escritas durante la década de los años 20 y 30, antes del exilio en Estados Unidos causado por la llegada del Partido Nazi al poder en Alemania. En este periodo se desarrollan conceptos clave del pensamiento horkheimeriano, tales como el de Teoría Crítica y su oposición a la teoría tradicional, así como el de filosofía burguesa. Se revisa, además, las influencias que tuvieron filósofos como Marx, Mannheim y Husserl en los planteamientos de la temprana Teoría Crítica.

Palabras clave: Autoritarismo. Metafísica. Teoría tradicional. Filosofía burguesa. Política. Teoría crítica.

Abstract

This essay addresses Max Horkheimer's analysis and critics of the bourgeois thinking and its political philosophy. That analysis focuses on Horkheimer's Critical Theory early development in the 20's and 30's, before his exile in the United States caused by the Nazi Party arrival to power in Germany. During this time period he improves the main concepts of his thought, such as Critical Theory and its



opposition to traditional theory, and bourgeois philosophy. The paper reviews furthermore the influence of philosophers as Marx, Mannheim and Husserl on Horkheimer early Critical Theory.

Keywords: Authoritarianism. Metaphysics. Traditional theory. Bourgeois philosophy. Politics. Critical theory.

Introducción

En la primera fase de la Teoría Crítica de Max Horkheimer, el autor se centra en realizar una crítica a lo que llama la “filosofía burguesa”, que va desde la metafísica hasta la epistemología, mejor representada por el positivismo lógico. Podría pensarse que ésta es lo mismo que la llamada “Teoría tradicional”, pero si bien este último concepto es usado por Horkheimer para describir y cuestionar al positivismo lógico tal y como se encuentra en sus días, con el de “filosofía burguesa” se refiere a todo el pensamiento que se desarrolla a partir del final de la Edad Media, pasa por el Renacimiento y tiene su mayor apogeo en la Ilustración y la Revolución Francesa. Esta filosofía tiene como objetivo defender los intereses de la burguesía – una clase económica en vías de crecimiento –, atacar los cotos de poder de la vieja clase feudal, y llevar a la nueva clase al poder.

Es por ello que la Teoría crítica de Horkheimer desconfía de la política, en general, y la filosofía política, en particular, ya que emanan de la filosofía burguesa y van pergeñadas de sus intereses, y los cambios al orden social sólo la beneficiarán a ella.

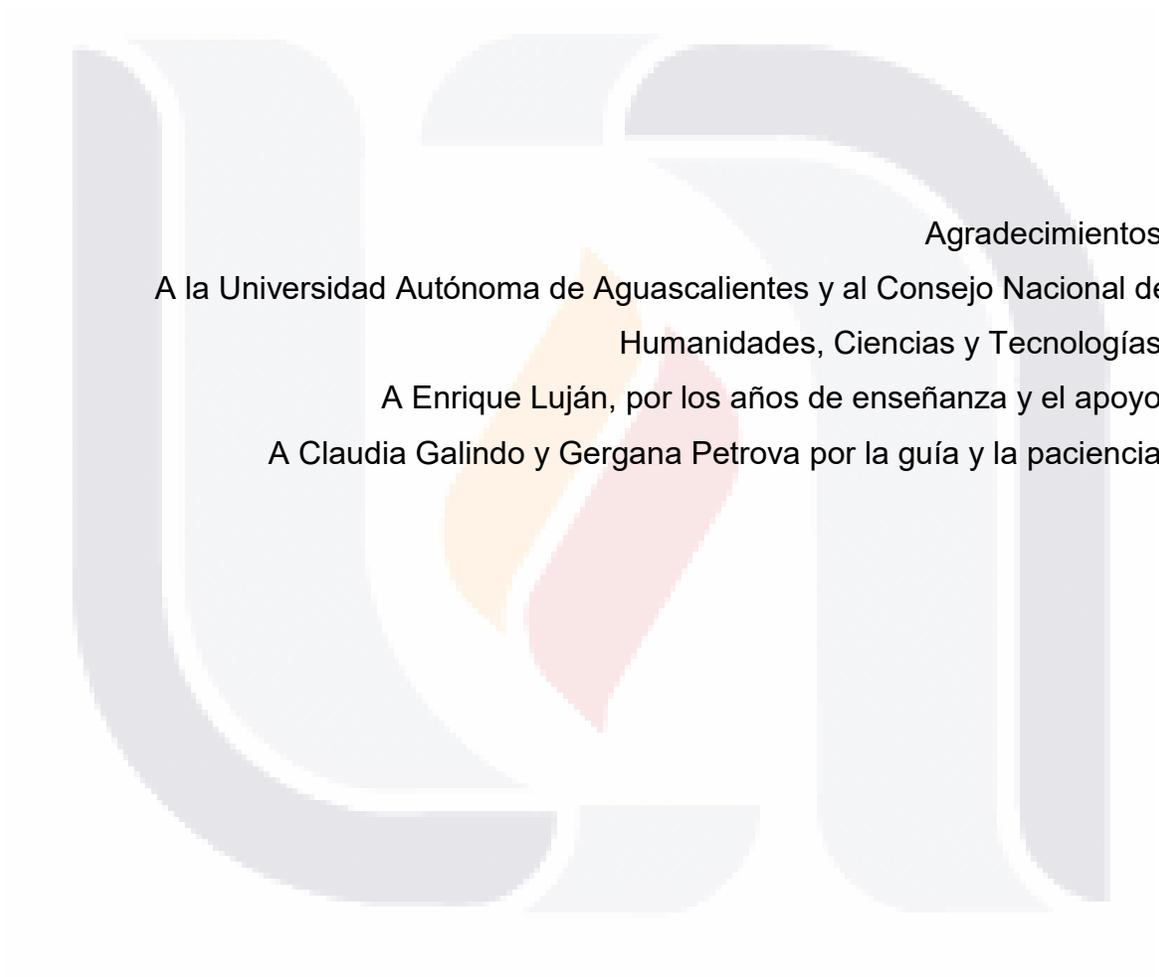
La función de la filosofía política burguesa es justificar los privilegios económicos y sociales de la burguesía, y acercarla al ejercicio del poder legislativo: en tanto que las leyes están definidas por la clase dominante anterior, el viejo feudalismo, limitan y constriñen a la naciente clase social. Es por ello que el campo de batalla entre el viejo orden feudal y la recién nacida burguesía es el derecho, y la filosofía política es el arma de batalla de esta última.

En última instancia, las críticas hechas a la teoría tradicional son las mismas que se pueden hacer a la filosofía, la ciencia y la teoría políticas: en tanto que pretenden asumir los valores de las ciencias positivas, la neutralidad y la objetividad, la ciencia y la teoría políticas padecen de los



mismos problemas y limitaciones que toda forma de teoría tradicional, incluidos el positivismo lógico y la sociología del conocimiento, en tanto que, por sujetarse a los principios de la objetividad y la neutralidad, terminan por ignorar las condiciones de injusticia y desigualdad presentes en la sociedad, permitiendo así que se perpetúe el sistema de explotación y de dominio. En tanto que teoría tradicional, la ciencia y la teoría políticas son incapaces de plantear un cambio en la sociedad, pues eso implicaría abandonar sus pretensiones de objetividad, neutralidad y universalidad; por su parte, la filosofía política no ofrece un mejor panorama, pues ella tiene como fuente a la burguesía misma, por lo que su historia – perspectiva a la que recurre constantemente Max Horkheimer – deja entrever que sus intereses no son los de la emancipación del ser humano, sino los de erigir como dominante a la clase burguesa.

El presente ensayo parte de la siguiente hipótesis: La teoría crítica de Max Horkheimer, en su primera fase, lleva a cabo una crítica de la filosofía burguesa, lo que incluye a la filosofía política; ésta, en tanto que emanada de la burguesía, va pergeñada con sus intereses y no con los del pueblo llano, a quien utiliza para sus revoluciones. Para sostener lo anterior, se analizará el pensamiento de Horkheimer previo al exilio en Estados Unidos, que se caracteriza precisamente por la crítica a la filosofía burguesa y cómo afecta a la filosofía política emanada de su Teoría Crítica.



Agradecimientos:

A la Universidad Autónoma de Aguascalientes y al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías.

A Enrique Luján, por los años de enseñanza y el apoyo.

A Claudia Galindo y Gergana Petrova por la guía y la paciencia.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS



*Para mis amores:
Miriam y Amelia.*

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

DIALÉCTICA DEL AUTORITARISMO.
FILOSOFÍA POLÍTICA Y TEORÍA CRÍTICA.

ÍNDICE

Resumen	3
Abstract	4
Introducción	5
Capítulo I. Teoría Crítica: Una Filosofía Política Entre La Praxis Revolucionaria Y La Resignación Ética.	13
1. La igualdad natural y la desigualdad social.	15
2. La pasividad política de la Teoría crítica.	17
2.1. El pesimismo político de Horkheimer.	17
2.2. La resignación teórica y el retorno a la teología.	19
2.3. La Cultura de masas: una concepción burguesa del arte y la cultura.	23
3. Teoría Crítica y emancipación.	25
3.1. Crítica de la dominación.	25
3.2. Las patologías de la razón.	31
Capítulo II. El Autoritarismo y la Crítica a la Filosofía Burguesa.	36
1. Las influencias filosóficas de la Teoría Crítica.	36
1.1. Karl Mannheim: ideología y utopía.	41
1.2. Lukács: reificación y conciencia de clase.	46
1.3. Marx y el Estado.	48
2. La crítica a la filosofía burguesa.	49
2.1. Familia y autoridad.	51
2.2. Emancipación y autoritarismo.	53
2.3. Estado de bienestar y estado autoritario.	55
3. Teoría tradicional: ideología y autoritarismo.	62
3.1. Ideología y positivismo.	62
3.2. Metafísica y religión: su momento ideológico.	64

3.3. Autoritarismo y alienación.	65
----------------------------------	----

Capítulo III. Autoritarismo Y Razón Ilustrada	68
1. Ilustración y razón subjetiva.	68
1.1 Razón objetiva y razón subjetiva.	69
1.2 La reificación de la razón.	73
1.3 La Ilustración: la crítica al orden universal.	75
2. Autoritarismo e Ilustración.	77
2.1 Mito y autoridad.	77
2.2 Violencia y derecho.	82
2.3 La política y la razón ilustrada.	90
3. Del autoritarismo al totalitarismo.	91
3.1 El totalitarismo epistemológico de la razón ilustrada.	92
3.2 La autoridad en los totalitarismos.	93
3.3 El totalitarismo estético de la cultura de masas.	95
Conclusiones	99
Bibliografía	102

RESUMEN

La Teoría Crítica de Max Horkheimer representa una de los mayores esfuerzos por desarrollar una propuesta teórica de carácter interdisciplinario, reuniendo a la filosofía con la sociología, la historia, la economía e incluso la psicología. No obstante, una disciplina parece quedar fuera: la política, en particular la filosofía política. La explicación que pensadores de la talla de Jürgen Habermas y George Friedman han dado a esta situación es que, desde sus fundamentos, la Teoría Crítica tiene una fuerte influencia de pensamiento conservador, a pesar de su supuesto apoyo a filósofos de carácter progresista.

En el presente trabajo de investigación se discute tanto la postura que sostiene que la Teoría Crítica es de índole conservadora, como la que defiende que en realidad tiene un compromiso progresista, mismo que se muestra en una concepción crítica de la política como una forma de dominio, a la que oponen una actitud ética. La tesis de la presente investigación es que en el pensamiento de Max Horkheimer se puede encontrar una crítica al autoritarismo a lo largo de sus diferentes fases de formación, y que ésta representa un punto de partida para la elaboración de una filosofía política comprometida con el cambio social. Esta visión crítica del autoritarismo puede encontrarse en sus análisis de la filosofía burguesa, la razón instrumental y el dominio.

ABSTRACT

Max Horkheimer's Critical Theory exemplifies a major effort to develop a cross-discipline theoretical point of view, by joining together philosophy, sociology, history, economy and psychology. Nevertheless one discipline is missing: politics, whether it be political theory or political philosophy. Thinkers renowned as Jürgen Habermas and George Friedman have explained this situation by defending that Horkheimer's Critical Theory has a strong conservative thinking root, despite its alleged support to progressive philosophies.

In the present research, the reader will find a discussion about those thinkers who defend that Critical Theory is a conservative philosophy, and those who stand up for its progressive commitment. This commitment is shown by its critical understanding of politics, opposing it an ethical attitude. In this work we defend the next thesis: in Max Horkheimer's thinking we can find a critique to authoritarianism, and this is a constant along his Critical Theory development and it's the first step into a political philosophy engaged with social change. This critical view of authority and authoritarianism can be found in Horkheimer's analysis of bourgeois philosophy, instrumental reason and power.

a) Proemio

Pensar en la Teoría Crítica es pensar en el notable esfuerzo de crear una teoría capaz de explicar y transformar a la sociedad, que llevaron a cabo el más variado y ecléctico grupo de científicos sociales: entre los miembros del Instituto de Investigación Social, mejor conocido como la Escuela de Frankfurt, se encontraban economistas, sociólogos, historiadores, críticos de arte y filósofos. Entre esos investigadores sociales destaca Max Horkheimer, cuya obra *Teoría tradicional y teoría crítica*, marca el programa que seguiría el Instituto: un fiero ataque a la ciencia positiva y un balance crítico del marxismo, para avanzar hacia una teoría capaz de transformar la realidad social, una más justa.

Sin embargo, la presencia de la Escuela de Frankfurt pareció diluirse: frente a otras tradiciones filosóficas, como la filosofía analítica o el existencialismo, la Teoría Crítica tuvo un mínimo impacto en el terreno académico, y mucho menos en el social o el político, que constituían los campos en los que se esperaba tuviese una mayor relevancia. Sólo con el cambio de siglo pudo experimentar la Teoría Crítica un nuevo brío con la revalorización de las ideas estéticas de Walter Benjamin y Theodor Adorno, así como las críticas al Estado de Bienestar de Herbert Marcuse y al positivismo lógico de Max Horkheimer.

Una sola pieza parecía faltar: el papel de la política, pues si bien los investigadores de la Teoría Crítica abordaban los problemas sociales, no abordaban de manera clara la cuestión política. Tal es una de las motivaciones del presente trabajo: indagar cuál era la filosofía política de la Teoría Crítica de Max Horkheimer – a partir de ahora nos ocuparemos de manera casi exclusiva del pensamiento de éste autor. A esta motivación se le sumó rápidamente un problema, el del debate en torno a su carácter conservador: la acusación de que los investigadores de la Escuela de Frankfurt no participaron en el activismo político no por su carácter crítico – lo que los hacía desconfiar de toda organización partidista –, sino por el paroxismo provocado por una ideología conservadora que se mantenía de manera subrepticia dentro de los principios de la Teoría Crítica. Esta no es la única controversia que han provocado las

posturas de Max Horkheimer en torno a un tema social como los es la política, pues también sus reflexiones sobre el papel de la religión causaron polémica.

b) Las controversias de la Teoría Crítica.

Dos son las grandes controversias que han rodeado al pensamiento de Max Horkheimer, ambas relacionadas entre sí pero no reducibles la una a la otra. La primera de ellas la sintetiza Juan José Sánchez en 'Contra la lógica de la historia. Religión y cuestión de Dios en la obra de M. Horkheimer'¹, en la que expone la relación conflictiva que tuvieron los seguidores de la Teoría Crítica con sus reflexiones sobre la religión. Por una parte, los seguidores de su obra se habían formado una imagen de Horkheimer como un fiero crítico de la religión: así se dejaba entrever en escritos como *Teoría tradicional y teoría crítica*, *Autoridad y familia*, y con mayor fuerza en *Dialéctica de la Ilustración*, en los que, a grandes rasgos, describe a la religión como una ideología en tanto que diluye el impulso revolucionario y el deseo de transformar la realidad social bajo la promesa de la redención después de la muerte, permitiendo así la persistencia de un sistema social injusto. Horkheimer extendía este juicio a la metafísica y la ciencia positiva como parte de la ideología, o falsa conciencia, que desvía al pensamiento de las condiciones materiales de la existencia y lo lleva a desarrollar, en el mejor de los casos, una perspectiva puramente conceptual de los problemas sociales, o a olvidarse de ellos, en el peor de los casos.

No obstante, los ensayos y entrevistas recolectados en *Anhelos de Justicia*, muestran a un Horkheimer menos crítico y mordaz con la religión, incluso reconciliador con ella. Grosso modo, le reconoce un "momento de verdad": la religión tiene la capacidad de recoger el dolor de las víctimas de la historia y darle expresión de una manera que ningún otro lenguaje puede lograr. Además de esto, muestra una tendencia conservadora en el aspecto ético, podría decirse que moralista, en tanto que requiere de Dios, un concepto trascendente, para

¹ Juan José Sánchez, 'Contra la lógica de la historia. Religión y cuestión de Dios en la obra de M. Horkheimer', en Gómez Caffarena, J. y J. M. Mardones, *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1992, pp. 151 – 181.

que lo bueno tenga fundamento objetivo y solucionar así el problema del relativismo moral.

Sin referencia a los divino pierde su gloria la acción buena, la salvación del injustamente perseguido, a no ser que ella convenga al interés de un colectivo más acá o más allá de las fronteras nacionales. Al permitir que los teólogos protestantes progresistas que incluso el desesperado pueda llamarse a sí mismo cristiano, ponen en paréntesis un dogma sin cuya vigencia carece de sentido su propio discurso. Con Dios Muere también la verdad eterna.²

De acuerdo con Sánchez, este tipo de posturas le ganaron a Horkheimer el rechazo por parte de seguidores de la Teoría Crítica, como Jürgen Habermas, para quien este tipo de reflexiones significó la abdicación del trabajo crítico por parte de uno de los mayores representantes de la Escuela de Frankfurt, lo que lo llevó a formular su propia filosofía, la Teoría de la Acción Comunicativa, con la que pretendía resolver aquellas aporías de la Teoría Crítica que la llevaron al fracaso y a renunciar a la razón como clave para transformar la realidad³.

Así como Habermas, Juan Antonio Estrada Díaz⁴ llega a la conclusión de que la Teoría Crítica parte de unos fundamentos contradictorios entre sí – como el pesimismo de Schopenhauer y el materialismo histórico de Marx –, con unos objetivos igualmente incompatibles – formular una teoría capaz de transformar la realidad, al mismo tiempo que se critica las instituciones sociales sin determinar cómo podrían transformar –, por lo que irremediamente termina en una parálisis teórica: incapaz de reconciliar sus fundamentos y sus objetivos, Horkheimer se ve obligado a recurrir a la religión para poder salir de las contradicciones en las que terminó.

Si bien Habermas y Estrada Díaz ven los últimos escritos de Horkheimer su capitulación ante la religión, Sánchez sostiene que nunca dejó de ser crítico con ella: si bien le reconoce un “momento de verdad”, a la par señala que éste puede diluirse o pervertirse si no se convierte en el primer paso para resarcir el sufrimiento de las víctimas de la historia, todos los grupos e individuos que han sido sacrificados en nombre de los grandes conceptos y de los más altos

² Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 85.

³ Véase Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

⁴ Estrada Díaz, Juan A., *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, España, Universidad de Granada.

ideales, como la civilización, el progreso, la verdad o la ciencia. La obra de Horkheimer nunca perdió de vista este compromiso con las víctimas de la historia, dándole valor a la religión únicamente en la medida en la que ésta también reconociese como suyo ese deber.

La segunda controversia que se gestó en torno a la Teoría Crítica de Horkheimer es presentada por George Friedman⁵, quien en *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, señala que en sus raíces teóricas se encuentran pensadores de corte conservador y reaccionario, como Nietzsche o Schopenhauer, lo que lleva a los frankfurtianos a desconfiar de las posturas filosóficas más progresistas, e incluso a ver con reservas a la propia política. Si bien Friedman va a hablar del poco activismo político llevado a cabo por los miembros del Instituto para la Investigación social como un claro signo de su conservadurismo político, pensadores como Simone Chambers⁶ verán en ese mismo ejemplo un compromiso ético que trasciende la esfera de la política y que es mucho más valioso por dos razones: en primer lugar, porque para poder llevar a cabo una crítica vigorosa a la política, no podría hacerse dentro de ella misma; en segundo lugar, porque el campo de la política es también de la explotación y el dominio, y sólo puede ser denunciado y transformado desde la ética. Si para Habermas el recurrir a la ética es un signo de resignación por parte de Horkheimer, para autores como Chambers o Miguel Abensour⁷ es precisamente el alejamiento de la vida política y el compromiso con una vida conducida bajo los principios de la ética, lo que da valor a las reflexiones de Horkheimer. Esta es la controversia que dio paso al problema de la presente investigación.

c) Una investigación sobre la filosofía política de la Teoría Crítica.

Como se mencionó más arriba, el problema de la presente investigación parte de la controversia provocada por Friedman acerca de si la Teoría Crítica es de

⁵ Véase Friedman, George, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

⁶ Véase Chambers, Simone, 'The politics of Critical Theory', en Rush, Fred, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, New York, Cambridge University Press, 2004.

⁷ Véase Abensour, Miguel, 'Philosophie politique critique et émancipation?', en *Politique et Sociétés*, 22(3), 2003.

carácter conservador o progresista, si el compromiso ético representa tan sólo una forma de resignación, o encierra una forma diferente de praxis revolucionaria.

Para abordar tal problema se ha partido de la hipótesis siguiente: la filosofía política de Max Horkheimer parte de una profunda crítica al autoritarismo, lo cual constituye su elemento más progresista y revolucionario. Es importante mencionar que desde la Teoría Crítica horkheimeriana, el autoritarismo puede definirse como una ideología política que pretende mantener en minoría de edad, en estado de sumisión y dependencia, a quienes ya no se encuentran en tal condición.

El objetivo general de la investigación es defender que la crítica al autoritarismo presente en el pensamiento de Horkheimer, es uno de los elementos más progresistas de la Teoría Crítica. Los objetivos particulares son: estudiar los argumentos a favor del conservadurismo o del progresismo de la Teoría Crítica; analizar la crítica a la filosofía burguesa y la teoría tradicional hecha por Horkheimer; analizar su crítica a la razón subjetiva, instrumental, y la relación de ésta con el autoritarismo; sostener que la crítica al autoritarismo está presente en la Teoría Crítica en cada una de sus fases de desarrollo.

d) La actualidad política de la Teoría Crítica.

Para justificar la necesidad de llevar a cabo una investigación sobre la filosofía política de la Teoría Crítica se puede argumentar que ésta ha recibido un doble juicio de valor: para algunos, representa una postura conservadora, lo que se manifiesta en su poca cercanía a los movimientos populares y su desconfianza frente al proletariado como clase que ha de realizar la revolución; para otro, representa un pensamiento progresista, antesala de muchos planteamientos contemporáneos, cuya mayor aportación a la lucha por la emancipación y la justicia es el desvelar la explotación y la violencia subyacentes a la civilización y la razón.

Dilucidar el compromiso político de una tradición filosófica como lo es la Teoría Crítica, una de las primeras representantes del trabajo interdisciplinario, es arrojar luz sobre los compromisos políticos de la propia Filosofía, que se ha

debatido entre la participación social y la mera contemplación desde sus orígenes mismos, tal y como lo expone Leo Strauss en “¿Qué es la filosofía política?”⁸: mientras que la filosofía exige tranquilidad y sosiego para la contemplación, y que puede llevarse a cabo sin comprometerse con un grupo social y su programa, la política demanda acción inmediata y compromiso incluso sin que medie una reflexión al respecto. En este sentido, la falta de afiliación política y activismo por parte de los miembros de la Escuela de Frankfurt en general, y de Horkheimer en particular, no sería producto de su desinterés o alejamiento de las necesidades apremiantes del momento, sino de la naturaleza misma de la filosofía, disciplina que se encontraba entre sus fundamentos, y no se le podría hacer reclamo alguno a la Teoría Crítica.

Por otra parte, la Teoría Crítica puede aportar un punto de vista diferente a los actuales debates políticos, tales como el del populismo. Siguiendo a Álvaro Aragón y su ensayo, “Democracia y populismo”⁹, el segundo se puede definir según se conciba su relación con la primera: por un lado, hay autores, como Jan-Werner Müller, que ven en ambos una oposición, siendo el populismo una forma de retroceso en cuanto a los avances democráticos, incluso lo considera como el signo inequívoco del advenimiento del fascismo; por otro lado, autores como Pierre Rosanvallon ven en el populismo la oportunidad de renovar a la democracia, pues supone una visión alternativa de ella en la que el énfasis se pone en la participación directa de los representados, y que pone en evidencia los límites de la vía electoral como expresión de la voluntad del pueblo.

Ante este panorama, el pensamiento de Horkheimer puede aportar una visión más cruda y radical de la relación entre democracia y populismo. En “Egoísmo y movimiento liberador”¹⁰, señala cómo los dirigentes de los movimientos populares que buscan pertenecen siempre a la clase burguesa, por lo que él los llama “caudillos burgueses”. Estos caudillos se apropian de los movimientos emergidos de las clases populares y los ponen al servicio de los intereses de la burguesía, por lo que sus objetivos originales se ven

⁸ Strauss, Leo, ‘¿Qué es la filosofía política?’, en Ambrosio Velasco (comp.), *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, México, UNAM, 1999, pp. 99 - 151.

⁹ Aragón Rivera, Álvaro, ‘Democracia y populismo’, en Sermeño Quezada, Á.; Aragón Rivera, Á. y C. Delgado Parra, *Populismo y declive democrático: Síntomas de un cambio de época*, México, UNAM – Ed. Gedisa, 2022, pp. 35 – 60.

¹⁰ Véase Horkheimer, Max, *Autoridad y familia y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001, pp. 65 – 150.

desfigurados. Pero la apropiación tiene un costo: el caudillo tiene que lidiar entre su lealtad al pueblo y a la que le debe a la burguesía, por lo que su situación se vuelve incierta en la medida en que el triunfo final implique traicionar a uno de los dos bandos. De esto se pueden seguir dos críticas diferentes al problema del populismo y la democracia: en primer lugar, Horkheimer nos invita a sospechar que el líder populista esté interesado realmente en el bienestar del pueblo, ya que su lealtad puede estar del lado de la burguesía, del grupo opresor más que del oprimido; pero también, en segundo lugar, nos instiga a preguntarnos si realmente la democracia acoge al pueblo y sus intereses, pues ésta es resultado de las luchas de la burguesía y la baja nobleza, por lo que el pueblo bien podría ser sólo un pretexto para que estos grupos obtuviesen más participación en la política. En ambos casos las conclusiones parecen ser intensamente pesimistas, pero sólo puede pensarse en una reforma profunda de la democracia una vez que se la ha visto desde su arista más oscura.

En cierta manera, el juicio que pueda hacerse sobre la relación entre la política y la Teoría Crítica puede extenderse a la Filosofía misma: si es posible formular una filosofía política sin que ello implique participar en el activismo, entonces tanto la Filosofía en general como la Teoría Crítica son valiosas para el quehacer político; si, por otra parte, sólo es legítima aquella filosofía política que va acompañada de la acción, entonces toda forma de teoría, de abstracción, sería en realidad una forma de lo que Horkheimer llama ideología: el ocultamiento de las condiciones materiales bajo la máscara de conceptos abstractos.

e) Acerca de los capítulos.

La presente investigación está dividida en tres capítulos. El primero de ellos está dedicado a reconstruir y estudiar el debate en torno al carácter de la filosofía política de la Teoría Crítica de Max Horkheimer, exponiendo a quienes defienden su talante progresista, de izquierda. Entre estos se encuentran autores como Axel Honneth, Simone Chambers, Stefan Gandler y Miguel Abensour, que hacen énfasis no en el activismo político sino en la posibilidad de señalar las patologías sociales que rodean a la política: teorizar sobre estos aspectos son el verdadero

objetivo de la Teoría Crítica, y representa la posibilidad de una posterior acción transformadora. Para otros autores, como Habermas, Estrada Díaz o Pineda Cachero, el pensamiento de Horkheimer termina por traicionar sus propios ideales, dejando entrever una postura más bien conservadora en la Teoría Crítica. El primer capítulo aborda, pues, el planteamiento del problema en torno a la filosofía política de Max Horkheimer.

El segundo capítulo expone, en un primer momento, las principales influencias de la Teoría Crítica, para después emprender un análisis de los principales conceptos relacionados con la política desarrollados por Horkheimer antes de su exilio en Estados Unidos. Aquí se exponen dos ideas importantes: por un parte, aparece el problema de la autoridad y el autoritarismo, que puede ser definido como una ideología política que pretende mantener en un estado de minoría de edad a individuos que ya no están en tal condición. En segundo lugar, aparece el concepto de filosofía burguesa, que para Horkheimer tiene como objetivo alcanzar más derechos y participación política para los miembros de la burguesía, y que abarca prácticamente a todas las corrientes filosóficas de la modernidad. Siguiendo a Horkheimer, se puede deducir que la democracia es el resultado de la filosofía política burguesa, por lo que nunca podrá representar al pueblo y cumplir sus objetivos.

El tercer capítulo abarca la obra de Horkheimer durante su exilio en Estados Unidos, así como tras su retorno a Europa. En este periodo el objeto de las críticas ya no es la filosofía burguesa, sino la razón misma ya que se ha convertido en la fuente de la opresión y la injusticia. Además de analizar los conceptos de razón objetiva y razón subjetiva, también llamada instrumental, así como los de industria cultural, anhelo de justicia y víctimas de la historia.

CAPÍTULO I. TEORÍA CRÍTICA: UNA FILOSOFÍA POLÍTICA ENTRE LA PRAXIS REVOLUCIONARIA Y LA RESIGNACIÓN ÉTICA.

Fundado el 3 de febrero de 1923, el Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung)¹¹ con el objetivo de investigar los fenómenos sociales bajo un nuevo paradigma epistémico: una teoría “materialista” o “crítica” que abarcara totalidad de la vida social, integrando la filosofía con las ciencias sociales y el psicoanálisis con el materialismo histórico¹². De entre los miembros de la también llamada Escuela de Frankfurt, destaca Max Horkheimer, quien se desempeñó como director del Instituto a partir de 1931 y hasta 1959, y cuya obra *Teoría tradicional y teoría crítica*, sirvió como manifiesto metodológico y programático del Instituto. En dicho ensayo, Horkheimer defiende que el nuevo paradigma de investigación social no pretende la neutralidad y la objetividad, distantes e indiferentes del positivismo, sino un compromiso con la transformación de la realidad social, pues la teoría que ansía transformar por completo la sociedad, ve cómo la lucha a la que se encuentra vinculada se vuelve más intensa:

Además, aunque las mejoras materiales debidas al fortalecimiento de la resistencia de determinados grupos se puedan remontar indirectamente a la

¹¹ Véase Jay, Martin, *La imaginación dialéctica*, (3ª reimp.), Madrid, Taurus Ediciones, 1974 (1989), p. 36.

¹² Véase Wiggershaus, Rolf, *La escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, FCE – UAM, 2010, p. 10.

teoría, éstos no son sectores de la sociedad de cuya expansión constante pueda surgir la nueva sociedad. Tales concepciones malentienden la diferencia fundamental que existe entre una totalidad social desgarrada, en la que el poder material e ideológico funciona en favor del mantenimiento de los privilegios, y una asociación de hombres libres en la que todos tienen las mismas posibilidades de desarrollarse.¹³

Con un programa filosófico así, sería de esperar que el nombre del Instituto de Investigación Social, o el de la Escuela de Frankfurt, estuviese asociado con los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, como descubrieron amargamente los estudiantes de los años 60, los representantes de la Teoría Crítica no estaban realmente interesados en llevar a los hechos la praxis revolucionaria que había defendido en sus inicios, ya que el neomarxismo y la dialéctica de la ilustración daban como resultado intentos incapaces y apocados por explicar la realidad, y no una agenda para su transformación. El deseo de crear una nueva sociedad, que fuese realmente humana, de acuerdo con la Escuela de Frankfurt, sólo podía realizarse en el plano intelectual: “la revolución a partir del movimiento estudiantil de fines de los sesenta se quedaba para siempre en el ámbito académico”¹⁴.

En el presente apartado se analizarán los argumentos que han expuesto algunos autores para sostener que la Teoría Crítica carece de un elemento político, o, si se prefiere, que en el ámbito político es estéril e incapaz de realizar los cambios sociales que ella misma se había propuesto. Se abordará esta problemática a partir de la obra de Max Horkheimer, por haber sido su texto *Teoría tradicional y teoría crítica* el que sirviera para sentar las bases y los objetivos de la filosofía representativa del Instituto. En este capítulo se expondrán, en un primer momento, los argumentos de los autores que defienden que la Teoría Crítica es incapaz de realizar una transformación social, para después revisar los argumentos de quienes sostienen que aún sin defender un activismo, la Teoría Crítica contiene elementos rescatables tanto a nivel teórico como práctico. En los capítulos subsiguientes se analizará la obra de Max Horkheimer de manera pormenorizada para determinar qué elementos, los de la

¹³ Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, p. 54.

¹⁴ Rojas Crotte, Ignacio Roberto, ‘Theodor W. Adorno y la Escuela de Frankfurt’, en *Convergencia*, año 6 número 19, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 1999, p. 71.

praxis revolucionaria o los del quietismo político, se encuentran en ella y si puede considerarse como una filosofía política.

1. La igualdad natural y la desigualdad social.

El problema de la relación entre la Teoría Crítica y el activismo político, es planteado por George Friedman en términos de política de izquierda y de derecha. Para George Friedman, el conservadurismo de la Escuela de Frankfurt se encuentra en sus propias raíces e influencias: a la par de Marx, se encuentran autores como Nietzsche o Heidegger.

De acuerdo con Friedman, los fundamentos de la Teoría Crítica se encuentran en el pensamiento antiburgués del siglo XIX, y es por ello que los miembros de la Escuela de Frankfurt retoman parte los postulados y principios del pensamiento de Marx, pues ellos mismos realizan un ataque a la burguesía, tanto en términos filosóficos como estéticos y morales, como se hace patente en la *Dialéctica de la Ilustración*. Según Friedman, una de las características del pensamiento de izquierda es el compromiso con el ideal de la igualdad natural entre los hombres, pero que los miembros de la Escuela de Frankfurt se niegan a aceptar plenamente, dado que la igualdad emanada de la modernidad se reducía a la nivelación de los seres humanos, dejando fuera la expresión de la sensibilidad y la perfección de la propia subjetividad a través de las artes y la cultura.

Ésta [la izquierda marxista] era indiferente ante la alta cultura o, de hecho, hostil. La noción común de igualdad dejaba poco espacio a la teoría de la perfección cultural universal. Se estimó que suscitar este tema evidenciaba una alevosa indiferencia por las necesidades apremiantes de las masas, o aun una censura implícita a la opinión popular. Fue la derecha, la derecha entendida como negación de la igualdad, quien criticó a las masas. Hombres como Nietzsche, Heidegger y Spengler fueron los grandes críticos. Al mismo tiempo, pusieron reparos a lo que consideraban el fundamento de la masa: la suposición de igualdad entre los hombres.¹⁵

¹⁵ Friedman, George, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 29.

Sin embargo, la Teoría Crítica no acepta los juicios de valor que realiza el marxismo con respecto a la alta cultura, pero tampoco aceptará por completo una visión burguesa del arte.

Entre los aspectos que los teóricos críticos retomaron de Marx fue la concepción del ser humano como configurado por las condiciones sociales y materiales en las que vive, estudiando así a la sociedad desde el análisis de clase y manteniendo un compromiso general con el proletariado¹⁶; sin embargo, la Escuela de Frankfurt cuestionó el papel del proletariado, en la medida en la que en lugar de una revolución, se acomodaba a las condiciones impuestas por el capitalismo. Lo que llevó a cabo la Escuela de Frankfurt fue cuestionar el estado del proletariado, no tanto por elección como por necesidad: bajo el capitalismo, el proletariado no se había radicalizado en su lucha en contra de la opresión, antes bien llegó a ser progresivamente más complaciente con el sistema, incluso reaccionario¹⁷.

Es esta actitud revisionista de la teoría marxista, de desconfianza ante el proletariado y su fuerza revolucionaria, la razón por la cual es más provechoso y teóricamente propositivo, a juicio de Friedman, considerar a los miembros de la Escuela de Frankfurt como autores de derecha más que de izquierda, reconociendo que ambas tendencias existen en ella, si bien la primera termina predominando. Según Friedman, el pensamiento de izquierda se caracteriza por tener un compromiso con el principio la igualdad natural entre los hombres, pero los miembros de la Escuela de Frankfurt se oponían a la igualdad traída por la modernidad, ya que consideraban que se trataba de una mera nivelación entre los individuos y no de una igualdad natural y verdadera.

La idea de igualdad natural poseía una vertiente radical y esotérica: era la idea de una igualdad que se conforma a la naturaleza, que verifica no sólo los requisitos formales de igualdad, sino que cumple con la exigencia concreta de que los iguales deben ajustarse a su naturaleza, es decir, ser tan dignos como es justo que lo sean.¹⁸

Es importante la mención que hace Friedman de dos formas de entender la igualdad, en especial porque una es parecida a la visión iusnaturalista, lo que

¹⁶ Véase Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

¹⁷ Véase Friedman, George, *Op. Cit.*, p. 43.

¹⁸ *Ibidem*, p. 29.

implicaría que la Escuela de Frankfurt tenía una cierta visión de la igualdad similar a la de los actuales derechos humanos; la segunda visión tiene que ver con la cultura de masas y la industria cultural.

Para Friedman, la desconfianza que los autores de la Teoría Crítica sienten por el proletariado y por el concepto de igualdad como nivelación, los acerca más al pensamiento conservador que al de izquierda, lo que los llevó al estatismo político y al alejamiento del activismo. Como él, otros autores harán señalamientos similares, no todos ellos en términos de izquierda o derecha política: algunos hablarán de la falta de compromiso, de las contradicciones teóricas, de la vuelta a la teología o la resignación ética de los miembros de la Escuela de Frankfurt, pero siempre resaltando su poca o nula participación en el ámbito político. A continuación se explorarán algunos de esos autores y sus argumentos.

2. La pasividad política de la Teoría crítica.

2.1. El pesimismo político de Horkheimer.

Las críticas de Julian Roberts y Simone Chambers señalan una aparente ineficacia o pasividad política de la Teoría Crítica, una parálisis de la acción política o el activismo social, si bien contiene argumentos contundentes en contra de la sociedad capitalista, la explotación del hombre y la naturaleza.

Simone Chambers analiza con detenimiento tres argumentos que se ofrecen para defender que la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno carece de una política, para lo cual se invocan tres argumentos: el primero de ellos es que los miembros de la Escuela de Frankfurt no se comprometieron con ningún partido político, no propusieron una agenda o acciones concretas, ni estudiaron las instituciones políticas de manera específica; el segundo es que la Teoría Crítica es que sus ataques se enfocaron más en el ámbito en la cultura y la estética distanciadas de la política. “Finalmente, y lo que es más significativo, la temprana Teoría Crítica no tiene una política porque su diagnóstico de los

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

tiempos que corrían es tan pesimista que hace de cualquier acción política, o cualquier intento de fugarse de la lógica de la razón instrumental”¹⁹.

De acuerdo con Chambers, estos argumentos pasan por alto el hecho de que los integrantes de la Escuela se mantuvieron escribiendo incluso en los momentos más difíciles de sus vidas, continuando así con el esfuerzo de elaborar una teoría social crítica y con el de forjar una nueva relación entre teoría y práctica, lo que, a consideración de Chambers, implica una nueva definición de lo que es la política. Tal redefinición puede encontrar su primera formulación en el texto fundacional *Teoría tradicional y teoría crítica*, de Max Horkheimer, en el que somete a juicio diferentes tradiciones filosóficas, como el idealismo, la fenomenología, el pragmatismo y, primordialmente, el positivismo lógico. El error de los dos primeros es suponer que el trabajo filosófico se fundamenta en la sola razón, independiente de la experiencia; por su parte, el positivismo, el principal adversario de Horkheimer, comete el error de suponer que de los “hechos brutos” se encuentra todo lo necesario para generar teoría, y que tanto la razón como la comprensión de los fenómenos son acciones neutrales. En otras palabras, tanto el positivismo lógico, como la fenomenología y el idealismo, separan al investigador de la realidad social y le impiden estudiarla, sobre todo, le impiden emitir juicios de valor y aún intentar transformarla. Sin embargo, como bien señala Chambers, ni Horkheimer ni los otros teóricos críticos – al menos en cuanto a los miembros de la primera generación se refiere – deja claro cómo pasar del “ser” al “deber ser”, de las condiciones actuales a las condiciones ideales, lo que representa, a su juicio, una deficiencia en la Teoría Crítica, en tanto que la muestra incapaz de transformar la realidad, más allá de una “privación comprometida” (*engaged withdrawal*), una forma de *paideia* en la que el cuidado de la comunidad, el verdadero arte de la política, se manifiesta como una crítica constante y un llamado a la rectitud moral²⁰.

Por su parte, Julian Roberts compara la *Dialéctica de la Ilustración* con la obra de Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, y la de György Lukács, *La Destrucción de la Razón*, pues los tres libros se abocan a analizar los estragos causados por el nazismo y su ideología. Popper propone, desde el punto de vista

¹⁹ Chambers, Simone, ‘The politics of Critical Theory’, en Rush, Fred, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, New York, Cambridge University Press, 2004, pp. 1 – 2.

²⁰ Véase *Ibidem*, p. 11.

de la democracia occidental, que un cierto tipo de pensamiento intolerante se reproduce en filosofías políticas totalitarias, siendo la *República* de Platón el ejemplo de esto en la época clásica, mientras que Hegel y Marx son la inspiración de todo tipo de dictaduras durante el siglo XX. Por su parte, Lukács escribió desde la Unión Soviética, cuyo proyecto defendía abiertamente; para él, tanto Hegel como Marx son la fuente de un sistema político ilustrado y humanista²¹. Para Roberts, la *Dialéctica* diverge de las dos obras mencionadas por carecer de un compromiso abierto tanto con la democracia occidental como con el comunismo soviético, y no ofrece una alternativa clara a los errores de los que inculpa a los otros dos sistemas.

Para Roberts, si bien la *Dialéctica* ofrece argumentos sólidos y bien fundamentados en conocimientos empíricos, no pasa de ser un “manifiesto” en la medida en la que se limita a luchar contra la barbarie de la modernidad, pero reproduce al mismo tiempo el conservadurismo característico del pensamiento alemán de la época. “En conclusión, es difícil no sentir que mucho del ímpetu detrás de la *Dialéctica de la Ilustración*, a pesar de su impresionante alcance teórico, es en realidad impaciencia y resentimiento causados por las innumerables humillaciones del exilio”²². Para Roberts, lo más decepcionante es que Horkheimer y Adorno no se hubiesen dado el tiempo de aprender de las instituciones y tradiciones del mundo anglófono, mismas que resistieron a los embates del nazismo, afirmación que puede ponerse en duda.

2.2. La resignación teórica y el retorno a la teología.

El punto en común que comparten las críticas de Jürgen Habermas y Juan Antonio Estrada es que la Teoría Crítica de Max Horkheimer llega a un callejón sin salida debido a que en ella coexisten principios teóricos contradictorios, como lo señalaba Friedman, lo que lo lleva a desconfiar no sólo del activismo político, sino de la razón misma.

De acuerdo con Habermas, en el pensamiento de Horkheimer en sus últimos años, está marcado por la tensión entre dos convicciones teóricas:

²¹ Véase Roberts, Julian, ‘The dialectic of enlightenment’, en Rush, Fred, *Op. Cit.*, p. 2.

²² *Ibidem*, p. 42.

primera, que la crítica de la filosofía debe recuperar el momento de verdad de la religión e integrarlo en la razón ilustrada; segunda, que no se puede trasladar elementos religiosos a otras esferas sin traicionar esos mismos elementos, sin deformarlos²³. Habermas considera que esta contradicción se intensifica gracias a su profundo escepticismo frente a la razón, que se hace patente en *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*, de las cuales se deduce que la razón se encuentra a igual distancia del bien que del mal, carece de un sistema normativo fuerte así como de un concepto de orden objetivo, por lo cual la razón puede ser tanto una herramienta para la emancipación de la tutela intelectual, la liberación de la opresión y la injusticia social, como una herramienta para el control y el dominio administrados:

Y como esta teoría, escéptica como es en lo tocante a la razón, ya no puede mantener una relación afirmativa con los contenidos normativos que ella en el ejercicio de esa crítica de las situaciones injustas va desplegando paso por paso, no tiene más remedio que tomar prestado todo lo normativo de una forma del espíritu que mientras tanto ha quedado superada, a saber, de la teología mezclada y fundida con la metafísica. Éstas protegen la herencia de una razón sustancial, que mientras tanto ha quedado despotenciada.²⁴

El escepticismo provocado por la posibilidad de que la razón pueda conducir a un orden social injusto y no a una sociedad justa, lleva a Horkheimer, según Habermas, a recurrir a la religión y a la teología para fundamentar los valores morales, la justicia social y el orden universal; lo problemático de ese recurso es que, intelectualmente, ha quedado superado o, al menos, desplazado por la razón, lo que hace que Horkheimer, a ojos de Habermas, adopte una postura tradicionalista y conservadora, como un último y desesperado intento de preservar una noción objetiva de razón. Parte de ese pesimismo frente a la razón y la vuelta a formas conservadoras de pensamiento se debe, al parecer de Habermas, a que Horkheimer identificó la razón instrumental con la "formal". de acuerdo con Habermas, es posible reconocer una razón procedimental cuyos resultados y la validez de éstos de los contenidos obtenidos del mundo y

²³ Véase Habermas, Jürgen, 'Sobre la frase de Max Horkheimer «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»', en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 122.

²⁴ *Ibidem*, p. 124.

organizados de manera racional, sino de la propia racionalidad de las operaciones conforme a los que dicha razón resuelve los problemas, a esa razón la cataloga como una forma de razón instrumental:

Horkheimer parte de que no puede haber verdad sin Absoluto, sin un poder que trascienda el mundo en su conjunto, «y en el que la verdad quede suprimida y superada». Sin anclaje ontológico, el concepto de verdad no podría evitar ser víctima de las contingencias intramundanas de los hombres mortales y de los contextos cambiantes de éstos; sin anclaje ontológico la verdad ya no es idea alguna, sino un arma en la lucha por la vida.²⁵

De haber hecho tal distinción, Horkheimer no habría caído en las aporías teóricas a las que llegó en la *Dialéctica* y en la *Crítica*, y que lo guio a un profundo escepticismo frente a la razón y una visión pesimista de la historia. Para Habermas, esto habría bastado para que Horkheimer reconsiderara su recelo ante la razón y se diera cuenta que es la única vía para alcanzar una verdadera emancipación, añadiendo como breve aclaración que es la razón en su forma comunicativa, es decir, para superar las aporías de la filosofía de Horkheimer, Habermas añade a los dos elementos en conflicto, la razón objetiva y a la razón subjetiva, un tercero: la razón comunicativa, que habría de solucionar la dialéctica de la razón, permitiendo establecer una intersubjetividad lingüística en la que los sujetos no se dividen en amos y siervos, menos aún en siervos del sistema mismo:

En la acción comunicativa nos orientamos por pretensiones de validez que sólo podemos entablar de hecho en el contexto de *nuestra* lengua, de *nuestra* forma de vida, mientras que a la vez la resolubilidad o desempeñabilidad de esas pretensiones, que implícitamente estamos suponiendo, apunta más allá de la provincialidad de cualquier contexto histórico dado. Quien se sirve de una lengua orientándose al entendimiento se expone a una trascendencia que opera, por así decir, desde dentro. [...] La intersubjetividad lingüística trasciende a los sujetos, pero sin convertirlos en siervos.²⁶

Por su parte, Juan Antonio Estrada Díaz considera que el pensamiento del último Horkheimer está determinado por varias aporías y contradicciones que

²⁵ *Ibidem*, p.131.

²⁶ *Ibidem*, pp. 137 y 138.

se remontan a sus primeros escritos: por un lado, Horkheimer retoma principios de las filosofías de Marx y de Hegel, pero mantiene una relación crítica con sus versiones contemporáneas, especialmente con el marxismo de la Unión Soviética; por otro lado, permanece presente el pesimismo de Schopenhauer, así como la crítica romántica, amoral e irracional que Nietzsche plantea a la cultura occidental; también hay que agregar su herencia ilustrada, especialmente en lo que se refiere a una sociedad emancipada y al sujeto autónomo, pero que choca con una visión de la historia pesimista y un profundo recelo ante los supuestos logros de la sociedad contemporánea. En la obra de Horkheimer se refleja la tragedia misma de la cultura occidental ilustrada, pues la Ilustración es en principio una filosofía optimista que se basa en la creencia de que el hombre, merced a sus propias posibilidades, de dirigir y construir la historia:

Es la filosofía de Prometeo, y se basa en la fe en la razón y el progreso. El trabajo es la dimensión antropológica por excelencia, y el progreso científico-técnico es el instrumento a través del cual el hombre llega a su emancipación. [...] Y este Horkheimer tardío es ya el hombre postilustrado. El sueño prometéico ha llevado al desencanto de las guerras mundiales, del stalinismo y del consumismo, a las catástrofes económicas y a las posibilidades de la catástrofe nuclear.²⁷

Desde el punto de vista de Estrada, Horkheimer cae en un determinismo histórico de carácter negativo, siendo éste la categoría que él mismo criticaba al marxismo y a la Ilustración. Horkheimer cae en una visión fatalista de la historia que, no obstante, se niega aceptar del todo, buscando una salida religiosa, a través del absoluto, o de una utopía que no puede tomar una forma determinada, porque se corre el riesgo de convertirla en una nueva fuente de dominio:

Por eso se abre a la trascendencia en la forma de una apelación a la utopía y del ansia del absoluto. La suya es una utopía decisionista, sin mediación alguna. Es el ansia de que exista lo otro, para que desde ahí pueda ser posible negar la realidad. La afirmación de la posibilidad de la utopía está al servicio del inconformismo con la sociedad y no viceversa. Es una decisión que brota de la desesperación y de la impotencia, una decisión trágica.²⁸

²⁷ Estrada Díaz, Juan A., *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, España, Universidad de Granada, 1990, p. 177.

²⁸ *Ibidem*, p. 218.

Tanto para Habermas como para Estrada, el último período del pensamiento de Horkheimer conduce a una impotencia del pensamiento y de la praxis para contrarrestar los efectos negativos de la razón, para dar un giro al curso fatal de la historia, para solucionar la injusticia social y el mal imperante en el mundo. Esta impotencia es muy similar a lo que señalaban Chambers y Friedman.

2.3. La Cultura de masas: una concepción burguesa del arte y la cultura.

Uno de los elementos que se puede señalar para ilustrar y argumentar a favor de un desinterés por el activismo político, incluso de un cierto aire de conservadurismo en la Teoría Crítica, es la concepción que tienen los miembros de la Escuela de Frankfurt con respecto al arte y la cultura de masas. De acuerdo con Pineda Cachero y Fernández Gómez, Adorno y Horkheimer desarrollan un análisis profundo de la pseudo cultura o cultura de masas, que se caracteriza por productos estandarizados, creados en línea, que privilegian la forma por sobre el contenido y el estilo personal.

La Escuela de Frankfurt ofrece una visión muy negativa de la comunicación de masas, a la que designa como vehículo de la clase dominante para imponer su ideología, su visión del mundo, y para perpetuar las relaciones de poder. Adorno y Horkheimer siguen la definición marxista de ideología como mecanismo de ocultación de los nexos causales en las relaciones de dominio y de poder político y económico.²⁹

Para Adorno y Horkheimer, la pseudo cultura aleja al grueso de la población de la expresión honesta de los sentimientos, le niega la posibilidad de apreciar al arte genuino y la vuelve susceptible de caer en los engaños de la ideología y la propaganda para aceptar su propia explotación.

Si los dibujos animados tienen otro efecto, además del acostumbrar los sentidos al nuevo ritmo del trabajo y de la vida, es el de martillar en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad. El Pato Donald

²⁹ Pineda Cachero, A. y Fernández Gómez, J. D., *Ideologías políticas en la cultura de masas*, Madrid, Difusora Larousse – Editorial Tecnos, 2018, p. 34.

en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos.³⁰

Para Pineda Cachero y Fernández Gómez, si bien el análisis de Horkheimer y Adorno es lo suficientemente perspicaz y profundo como para detectar la relación entre el sistema de producción capitalista y los productos de la industria del entretenimiento – que provocan que la clase trabajadora de su asentimiento a su propia explotación –, lo cierto es que, de acuerdo con ellos, los frankfurtianos parten de una concepción burguesa del arte y la alta cultura³¹, que puede verse expresado en su desconfianza por la masificación de las obras de arte:

La abolición del privilegio cultural por liquidación no introduce a las masas en ámbitos que les estaban vedados; más bien contribuye, en las actuales condiciones sociales, justamente al desmoronamiento de la cultura, al progreso de la bárbara ausencia de toda relación [...]. En la industria cultural desaparece tanto la crítica como el respeto: a la crítica le sucede el juicio pericial mecánico, y al respeto, el culto efímero de la celebridad.³²

Esta reticencia a valorar de manera positiva a la masificación del arte y la cultura, proceso que devalúa a la obra de arte y que no eleva a las masas, aunado a los argumentos antes mencionados sobre la pasividad política – la ausencia de un programa de acciones política, la renuencia a la participación activa y el compromiso partidista, el retorno a la teología y el pesimismo – hacen pensar que los miembros de la Escuela de Frankfurt, y la Teoría Crítica de Horkheimer en particular, tenía una tendencia política más bien conservadora, en tanto que no busca transformar la realidad más allá de la teoría misma, cumpliendo así el juicio expresado por Friedman. Sin embargo, estas no son todas las interpretaciones sobre la postura política de la Teoría Crítica: otros autores destacan que la reflexión hecha por Horkheimer es suficiente para darle un lugar dentro de la filosofía política. Esos son los autores que se analizarán a continuación.

³⁰ Horkheimer, M. y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 8ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 183.

³¹ Véase Pineda Cachero, A. y Fernández Gómez, J. D., Op. Cit., p. 35.

³² Horkheimer, M. y Th. Adorno, Op. Cit., p. 205

3. Teoría Crítica y emancipación.

Como sostenía Chambers, los autores de la Teoría Crítica general, pero Horkheimer en particular, muestran, ante los avatares políticos que experimentaron, una actitud ética o moral más que política, actitud que Chambers caracteriza como una “privación comprometida”, un llamado a la crítica constante es parte de una forma de educación en el cuidado de la comunidad³³. Tal actitud ética no es contraria o incompatible con la política, antes bien, para autores como John Abromeit y Gustavo Leyva, es la antesala de una democracia y una política justas. Para estos autores, la aportación más importante de la Teoría Crítica a la teoría política es la crítica a la dominación o la denuncia de las patologías propias de la razón ilustrada.

3.1. Crítica de la dominación.

La crítica al dominio y el sistema que lo permite y lo perpetúa, como un elemento teórico valioso para la búsqueda de una transformación de la sociedad, es rescatado por autores como John Abromeit, Gustavo Leyva y Miguel Abensour.

En ‘La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y la persistencia del populismo autoritario en Estados Unidos’³⁴, John Abromeit se propone analizar el triunfo de Donald Trump como presidente de EUA, así como el avance del *Tea Party*, ambos asociados al fenómeno del autoritarismo populista. De acuerdo con Abromeit, los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt ofrecen ya un análisis del populismo en su intento por comprender el fascismo³⁵. Este análisis lo retoma del texto de Horkheimer ‘Egoísmo y movimiento liberador’³⁶, del cual señala que:

³³ Véase Chambers, Simone, Op. Cit., p. 11.

³⁴ Abromeit, John, ‘La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y la persistencia del populismo autoritario en Estados Unidos’, en *Devenires*, XVIII, 36 (2017), pp. 165 – 202.

³⁵ Véase *Ibidem*, p. 169.

³⁶ Horkheimer, Max, ‘Egoísmo y movimiento liberador’, en *Autoridad y familia y otros escritos*, España. Ediciones Paidós Ibérica, pp. 65 – 149. La obra de Horkheimer aparece citada como ‘Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Epoch’ en el ensayo de Abromeit. Para el presente trabajo se tomará en cuenta la versión en español antes citada.

Por un lado, Horkheimer remarca los aspectos genuinamente progresivos de esos movimientos sociales [las protestas dirigidas por Cola di Rienzo en Roma y Savonarola en Florencia, así como los casos de Lutero y Calvino en la Reforma, y Robespierre en la Revolución Francesa], generados por el interés compartido por los burgueses y las clases bajas para derrocar a gobiernos aristocráticos o absolutistas; pero, por el otro, se enfoca en los aspectos autoritarios de los movimientos, donde se asoma la incipiente divergencia entre los intereses de esos dos grupos. Tras las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII, este latente conflicto de intereses emergería en el poderoso movimiento socialista que surgió en el siglo XIX para desafiar a la nueva hegemonía burguesa. El surgimiento del fascismo en Europa en los años 20 representó algo cualitativamente nuevo, en el sentido de que rompió con el tradicional conservadurismo del siglo XIX e implicó la movilización “del pueblo” contra la percepción de una inminente amenaza desde la izquierda socialista.³⁷

De acuerdo con Abromeit, Horkheimer realiza un análisis de cómo, históricamente, se transforma el populismo en el contexto general de la evolución de la sociedad burguesa. Parte de esos cambios afectó al concepto de “pueblo”: originalmente, la apelación al pueblo y el populismo mismo eran características propias de los movimientos de tendencia liberal-democrática del siglo XIX; durante ese periodo, los grupos conservadores y tradicionalistas se mostraban decididamente en contra de la democracia y del pueblo. Sin embargo, a finales del siglo XIX era ya imposible detener el avance de las aspiraciones democráticas de las masas, por lo que la derecha, el conservadurismo, tuvo que echar mano del populismo para asegurarse el apoyo de las masas y así su propia supervivencia:

El surgimiento del populismo de derecha a principios del siglo xx como una fuerza social y política cualitativamente nueva en las sociedades industriales avanzadas debe entenderse, en otras palabras, como una combinación del activismo genuino de las bases (*grassroots*) con intentos de las élites conservadoras de manipular los movimientos para sus propios propósitos.³⁸

En *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, Abromeit sostiene que la Teoría Crítica, en particular la que aparece formulada en la obra de Horkheimer durante su primer periodo, puede contribuir en diferentes aspectos a las discusiones contemporáneas, tanto si son de índole filosófica

³⁷ Abromeit, John, Op. Cit., p. 170.

³⁸ *Ibidem*, p. 171.

como si están relacionadas con la teoría social: la primera contribución la puede hacer a la historia intelectual de la Europa moderna desde un punto de vista materialista, que dejaría al descubierto cómo incluso las más oscuras ideas filosóficas tienen algún contenido social concreto; en este sentido, destaca la distintiva interpretación de la Ilustración que hace Horkheimer, quien identifica las corrientes críticas y sensualistas presentes en la Ilustración Francesa como paradigmas del movimiento, y rechaza la visión mítica y romántica que concibe a la Ilustración como la apoteosis de la razón abstracta; una segunda aportación se puede encontrar en el modelo de una psicología social histórica, que puede servir como una referencia en la discusión sobre la transformación de las estructuras de carácter, sensibilidad y la vida cotidiana en la Europa de la modernidad temprana; en tercer lugar, revisar los primeros trabajos de Horkheimer es esencial para recuperar los fundamentos teóricos e históricos de los posteriores análisis sobre el prejuicio llevados a cabo por el Instituto para la Investigación Social; tales fundamentos pueden suministrar nuevos puntos de vista sobre las formas dominantes de prejuicio en las sociedades capitalistas contemporáneas; en cuarto lugar, los primeros trabajos de Horkheimer pueden ayudar a reestablecer un verdadero trabajo interdisciplinario en la Teoría Crítica, ya que la mayoría de los trabajos de pensadores posteriores a Horkheimer se han especializado en los aspectos filosóficos o estéticos de la Teoría Crítica, olvidando por completo que ella misma es el resultado de una investigación que reúne a disciplinas como la historia, la sociología y la psicología; por último, Abromeit sugiere que una revisión de la temprana Teoría Crítica podría ayudar a superar las limitaciones de los giros lingüísticos o culturales presentes en las ciencias sociales y sus discusiones contemporáneas³⁹.

A pesar de señalar las aportaciones y virtudes de la Teoría Crítica, Abromeit también señala sus deficiencias, entre las que se encuentra una deficiencia política con respecto a los avances de la democracia liberal. Para Abromeit, la tarea de retomar y adaptar la Teoría Crítica a las condiciones del presente, implica preservar sus aspectos teóricos más relevantes y dejar de lado aquellos que pudiesen entorpecer su comprensión del mundo social actual. Uno

³⁹ Véase Abromeit, John, *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, Introduction, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 20 – 31.

de esos aspectos es, según Abromeit, el hecho de que la Teoría Crítica de Horkheimer siempre fue escéptica con respecto a la democracia y sus logros⁴⁰.

Una vía similar sigue Gustavo Leyva en el ensayo 'Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica'⁴¹, en el que analiza las críticas que dirigió a la llamada teoría tradicional, es decir, el positivismo, que se caracteriza por suponer que los "hechos" investigados por las ciencias naturales no son objetivos ni neutrales, sino que productos de la praxis social. De acuerdo con Leyva, la teoría crítica consiste en una teoría regida por el interés de establecer una sociedad en la que los sujetos puedan erigir de forma consciente y que puedan determinar activamente su manera de vivir, de establecer una sociedad en la que prevalezca la justicia en las relaciones entre hombres⁴². Preservando los principios del materialismo histórico de Horkheimer, Leyva sostiene que es necesario transformar la Teoría Crítica a la luz de las nuevas condiciones económicas, políticas y sociales, sin que ello implique una claudicación a los principios y objetivos que la animaron. Leyva propone tres líneas para continuar con la reflexión de la Teoría Crítica: en primer lugar, seguir con el análisis del capitalismo de estado y la economía mercantilista, pero ahora bajo la luz de la globalización y los cambios que ha traído a ese sistema; en segundo lugar, y señalando también el déficit político mencionado por Abromeit, Leyva sugiere hacer un mayor énfasis en los temas relacionados con la democracia, la justicia, y el papel del ciudadano en las sociedades multiculturales, reflexión que no parte de una nada absoluta, ya que Horkheimer y Adorno ya habían hecho breves reflexiones sobre el derecho y la violencia, y a las que se podrían incorporar los estudios de Hannah Arendt; por último, continuar con los esfuerzos de una teoría crítica para la emancipación.

Tanto Abromeit como Leyva hacen hincapié en el papel de crítica de la dominación como una manera para recorrer una vía diferente en cuanto a la política. Sin embargo, es Miguel Abensour quien hace mayor énfasis en la crítica de la dominación como una parte necesaria de una filosofía política que aspire a alcanzar la emancipación. Abensour señala que la necesidad de una filosofía

⁴⁰ Véase *Ibíd.*, p. 33.

⁴¹ Leyva, Gustavo, 'Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica', en *Sociológica*, vol. 14, núm. 40, mayo-agosto, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1999, pp. 65-87.

⁴² Véase *Ibíd.*, p. 77.

política de tal índole parte del “retorno de las cosas políticas” (*le retour des choses politiques*) acaecido tras la caída de los dominios totalitarios. Este retorno de las cosas políticas puede entenderse bajo dos perspectivas diferentes: una de corte pragmatista, en la que el papel de la teoría es comprender el orden establecido y gestionarlo; otro de corte moral, en cuyo caso la teoría tiene la tarea de hacer una crítica del dominio.

Si esta renovación significa, al contrario, el retorno de las cosas políticas después del colapso de los dominios totalitarios, la situación es completamente otra. Ya no se trata de escoger entre una contra la otra, sino de intentar una articulación entre la crítica de la dominación, retomada de la Escuela de Frankfurt, y un redescubrimiento de la política, de las cosas políticas en su irreductible heterogeneidad, en su textura y su dignidad, en el sentido en el que no son susceptibles de intercambio.⁴³

Abensour analiza las dos perspectivas para señalar qué elementos resultan valiosos y cómo pueden ser articulados. De acuerdo con Abensour, la Teoría Crítica ha identificado tres niveles de dominio, que se superponen y complementan:

1. El dominio de la naturaleza, que parte de la escisión entre el hombre y la naturaleza. Con el objetivo de liberar al hombre del miedo y de convertirlo en soberano, la razón concibe al mundo como una presa que debe ser sometida. Razón y naturaleza ya no se identifican una con la otra, y el hombre adquiere así el derecho a explotar a la segunda por ya no ser parte de ella.

2. El dominio del hombre por el hombre mismo ya que, en tanto naturaleza, éste también puede ser dominado. Horkheimer y Adorno identifican, explica Abensour, al trabajo humano como una de las mediaciones entre el dominio de la naturaleza y el del hombre: el trabajo transforma a la naturaleza, dominándola así; pero se realiza en el seno de la división del trabajo, entre el intelectual y el manual, entre la función de dirección y la de ejecución, y ello muestra otra forma de dominio entre quien ordena y quien obedece.

⁴³ Abensour, Miguel, ‘Philosophie politique critique et émancipation?’, en *Politique et Sociétés*, 22(3), 2003, p. 122. Original en francés: « Si ce renouveau signifie, au contraire, le retour des choses politiques après l’effondrement des dominations totalitaires, la situation est tout autre. Il ne s’agit plus de choisir l’une contre l’autre, mais de tenter une articulation entre la critique de la domination, reprise de l’École de Francfort, et une redécouverte de la politique, des choses politiques dans leur irréductible hétérogénéité, dans leur consistance et leur dignité, au sens où elles ne sont pas susceptibles d’échange. » (Traducción mía)

3. El dominio de la naturaleza interior. Las otras dos formas de dominación se referían al mundo exterior, la naturaleza y los otros hombres; pero, sostiene Abensour, es necesario que la naturaleza interior de cada sujeto también sea dominada. “El principio de dominación, después del reino bruto de la fuerza, fue objeto de un proceso de espiritualización y de interiorización. Es por este último camino que M. Horkheimer se aproxima a la hipótesis de la servidumbre voluntaria”⁴⁴.

De esta manera, tanto la naturaleza exterior – el mundo y los otros hombres –, como la naturaleza interior – los pensamientos y los instintos – del sujeto, quedan dominadas bajo la razón. Abensour señala así a la razón como la fuente del dominio, en particular la que Horkheimer identificará como razón instrumental, pero esto también lo lleva a señalar a la política como una forma de dominación. Parece ser que, a juicio de Abensour, para la Teoría Crítica de Horkheimer sólo existe la política como el deseo de dominio de los grandes personajes, omitiendo por completo el hecho de que ese deseo de dominio choca contra las aspiraciones del pueblo, resultando así una lectura unidimensional del fenómeno político por parte de Horkheimer.

Así, la teoría crítica sufre de un extraño silencio en cuanto al reino de la libertad. En el origen de este silencio, estaría, más allá de la prohibición de la representación, el error que, en la pareja dominación-emancipación, escoge acomodar, situar sin dudar la política de lado de la dominación – en tanto que conjunto de medios que permiten instaurar y mantener tal dominación – y de ningún modo del lado de la emancipación o de la libertad. Como si la emancipación, indiscutiblemente presente en la teoría crítica, consistiese no en instituir una comunidad política libre, sino en liberarse de la política, es decir, desde esta perspectiva, en trascender una organización de la sociedad que se apoye en la dominación.⁴⁵

⁴⁴ *Ibidem*, p. 125. Original en francés: «Le principe de domination, après le règne brut de la force, a fait l'objet d'un processus de spiritualisation et d'intériorisation. C'est par cette dernière voie que M. Horkheimer se rapproche de l'hypothèse de la servitude volontaire.» (Traducción mía.)

⁴⁵ *Ibidem*, p. 129. Original en francés: “Ainsi, la théorie critique souffre d'un étrange silence quant au règne de la liberté. À l'origine de ce silence, il y aurait, au-delà de l'interdit de la représentation, l'erreur qui, dans le couple domination-émancipation, choisit de ranger, de situer sans hésiter la politique du côté de la domination — en tant qu'ensemble de moyens permettant d'instaurer et de maintenir cette domination — et nullement du côté de l'émancipation ou de la liberté. Comme si l'émancipation, incontestablement présente dans la théorie critique, consistait non à instituer une communauté politique libre, mais à se libérer de la politique, c'est-à-dire, dans cette perspective, à transcender une organisation de la société reposant sur la domination.” (Traducción mía.)

Para Abensour es el paradigma político el que da la solución a esta relación entre política y dominación. Este paradigma parte de considerar a la política como no derivada de otras esferas del quehacer humano, como la economía o la religión. Este paradigma no aparece desarrollado por Horkheimer sino por Hannah Arendt, quien se inspiró en la concepción griega de la política que asigna un espacio particular a dos fenómenos diferentes: el primero, es el espacio del hogar (*oikos*) al que pertenece la dominación; por otro lado, está la ciudad y la plaza pública (*ágora*); ambas esferas tenían su propia lógica, en la primera impera la dominación, la desigualdad entre el padre que ejerce el dominio y la familia que está sometida a su voluntad; mientras que en el espacio público imperan la libertad y la igualdad, si bien son excluyentes pues sólo pueden ser ejercidos por los ciudadanos, los padres de familia⁴⁶, que ejercen el dominio en el interior de sus hogares.

Abensour termina por defender la necesidad de pensar la política desde la crítica de la dominación para evitar así el retorno al autoritarismo:

Conviene pensar juntos el principio político y la crítica de la dominación porque toda manifestación del principio político, democracia o república, está bajo la amenaza de degenerar en una forma que, a pesar de su distancia con respecto a la democracia o a la república, permanece aún como estatal, a saber el Estado autoritario.⁴⁷

La razón para mantener presente la crítica de la dominación en la política es, a decir de Abensour, que la segunda pueda convertirse en el medio para la realización de la emancipación y no en una forma más de dominio.

3.2. Las patologías de la razón.

Tanto para Abensour como para Leyva, la crítica a la dominación forma parte de una tarea política, incluso para Chambers, la actitud fundamentalmente ética de

⁴⁶ Véase *Ibidem*, pp. 132 – 133.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 140. Original en francés: « Il convient de penser ensemble le principe politique et la critique de la domination, parce que toute manifestation du principe politique, démocratie ou république, est menacée de dégénérer en une forme qui, malgré son écart par rapport à la démocratie ou à la république, reste encore étatique, à savoir l'État autoritaire. » (Traducción mía.)

los miembros de la Escuela de Frankfurt implicaba una comprensión diferente de lo que es la política. Sin embargo, para otros autores lo importante de la Teoría Crítica no es tanto que pueda o no llevarse al ámbito de la política, sino a revelar las patologías que la razón y la sociedad contemporánea han desarrollado, y quienes suponen que el ámbito de la política puede reducirse a otro aspecto de la sociedad, o al menos puede ser incluida en otros aspectos. Entre estos autores podemos encontrar a Axel Honneth y Stefan Gandler.

El primero de ellos, Axel Honneth, considera que la Teoría Crítica, con el cambio de siglo, parece haberse convertido en una forma de pensamiento del pasado: mientras que para el pensamiento contemporáneo la pluralidad cultural es una realidad y los “grandes relatos” han perdido toda legitimidad, los miembros de la Escuela de Frankfurt aún defiende la idea de una crítica social fundamentada en la idea de una razón históricamente activa, cuya actividad ha sido tergiversada por el capitalismo.

Señalar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo debería significar rescatar en esa idea de una patología social de la razón la carga explosiva que todavía contiene para el pensamiento actual; contra la tendencia a reducir la crítica de la sociedad a un proyecto de posicionamiento normativo, situacional o local, habría que hacer comprensible la relación en que se encuentra con las pretensiones de una razón que se ha ido formando en la historia.⁴⁸

Para Honneth, la tarea de revertir las patologías es una tarea que se resuelve en la praxis, es decir, se resuelve en el ámbito de la ética. Lo anterior implicaría que la política es afectada por la patología de la razón, en cuanto que elemento de la sociedad, pero que el remedio para dicho mal no se origina en ella misma sino en otra esfera, con lo cual quedaría subsumida a esa otra esfera, confirmando así el juicio de Abensour: en la Teoría Crítica prevalece una concepción de la política no como una esfera autónoma sino como una que puede reducirse a otras.

El argumento de Honneth parte de sostener que existe un núcleo común a todos los miembros de la Escuela de Frankfurt, que consiste en una reflexión ética, pero que aparece oculta bajo premisas antropológicas en los diferentes

⁴⁸ Honneth, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, España, Katz Editores, 2009, p. 29.

proyectos teóricos realizados por ellos. Este núcleo ético consiste en un universal racional que se concibe como potencial de un modo no variable de la actividad humana y garantice la forma intacta de la sociedad. Ese elemento se encuentra contenido en el concepto que Horkheimer tiene de trabajo, que tiene como meta inmanente la constitución de una sociedad en la cual los aportes individuales se complementen entre sí de manera transparente, todo ello a través del dominio de la naturaleza por parte del ser humano, es decir, el trabajo como tal. De acuerdo con Leyva: “el surgimiento de la patología social se hace depender con Marx del hecho de que la organización fáctica de la sociedad queda rezagada respecto de los estándares de racionalidad que ya están representados en las fuerzas productivas⁴⁹.”

En pocas palabras: la racionalidad presente en los modos de producción adelanta a la racionalidad con la que se organiza la propia sociedad, con lo que la esfera económica termina por imponer su lógica al resto de la sociedad. Lo anterior conlleva a una patología social muy particular del capitalismo: el predominio práctico de un tipo racionalidad restringida, denominada como “reificación”⁵⁰. Para Honneth, la función de la Teoría Crítica es identificar las patologías sociales de la razón y mostrar cómo una razón históricamente activa puede revertirlas desde el ámbito de la ética.

Por su parte, Stefan Gandler aborda el problema del juicio que recibió la Teoría Crítica por parte del espectro de las posturas políticas: por un lado, la izquierda de tintes dogmáticos acusaba a la Teoría Crítica de ser pasiva y hasta de carácter burgués, por su tendencia no glorificar los movimientos de “izquierda” dogmática que apoyaban al “socialismo real”; por su parte, la derecha conservadora la consideraba demasiado “marxista”, es decir, estar a favor del socialismo.

En el rechazo de la derecha hacia esta escuela, que a veces llegó a ser más fuerte que su rechazo hacia el marxismo soviético (que por lo menos era una teoría del poder y de cómo defender el poder y con esto comprensible para las teorías conservadoras y derechistas) sí intuyeron que la Teoría crítica era, en

⁴⁹ Ibídem, p. 32.

⁵⁰ Véase Ibídem, p. 44.

cierta manera, más radical en su crítica de la sociedad existente que el mismo Marx y mucho más todavía que el marxismo ortodoxo.⁵¹

Para Gandler, el elemento de la Teoría Crítica que resulta más valioso para la política, es el análisis de las ideologías dominantes, mismo que permite desenmascarar la manera en la que tergiversan la realidad. Una de esas ideologías fue el antisemitismo, que tiene sus fundamentos en la propia civilización y la idea de progreso: en tanto que suma de prohibiciones, la civilización constriñe los impulsos y deseos de los seres humanos, en particular de los corporales, reprimiendo así tanto a la naturaleza interior como exterior. En tal ambiente, todo individuo, o grupo, que no tienen el mismo grado de prohibición o represión que el resto de la sociedad, es rechazado como algo extraño o ajeno, y en consecuencia es perseguido. He aquí la fuente del antisemitismo o el segregacionismo. Gandler destaca la contradicción entre el avance de la técnica y la cultura, que tendrían que ser vistas como herramientas para una sociedad más emancipada, y su resultado final, una sociedad cada vez más reprimida y represora. La Teoría Crítica tiene como función identificar tales contradicciones y, si bien no las puede remediar, al menos señalarlas para que la sociedad sea consciente de ellas y no vuelva a caer bajo los engaños de una ideología como el antisemitismo.

Para cerrar el capítulo, y a modo de conclusión provisional, es posible afirmar que la relación de la Teoría Crítica, en particular la desarrollada por Max Horkheimer, con la política es complicada: su posición en el espectro político no queda claro, ya que sus defensores y críticos señalan diferentes aspectos de ella, de tal manera que, por una parte, para quienes privilegian el activismo en pro de la lucha social, la filosofía de la Escuela de Frankfurt parece tener tintes conservadores, incapaz de conectar sus análisis de la sociedad con un programa de transformación efectiva; incluso, para estas posturas, la Teoría Crítica tiene un claro carácter burgués, tanto por su concepción de arte y cultura, como por el paroxismo político y la resignación ética en la que termina la supuesta praxis revolucionaria que pregonaba. Por su parte, quienes valoran la visión crítica de la sociedad de Horkheimer y sus colegas, señalan que la contribución a la política

⁵¹ Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*, México, Siglo XXI – Universidad Autónoma de Querétaro, 2009, p. 23.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

no puede limitarse únicamente al activismo, y que el trabajo teórico representa ya el primer paso hacia un nuevo paradigma político como hacia la emancipación misma.

Por complicado, y lleno de sutilezas, que pueda parecer definir la relación de la Teoría Crítica de Horkheimer con la política, en los siguientes capítulos defenderé que la clave para entender esa relación se encuentra en la definición y crítica que hace del Autoritarismo, y que esto es muestra su carácter revolucionario y anti conservador.



CAPÍTULO II. EL AUTORITARISMO Y LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA BURGUESA.⁵²

Para comprender mejor la postura política presente en la Teoría Crítica se analizará la obra de Max Horkheimer dividiéndola en dos grandes periodos: el primero de ellos abarca sus primeros años de producción durante la década de los años 30, mismo que se caracteriza por hacer una crítica de lo que él llama la filosofía burguesa; el segundo corresponde a su exilio en Estados Unidos y su regreso a Alemania tras el final de la Segunda Guerra Mundial, y que tiene como principal característica la crítica a la razón ilustrada o instrumental. En este capítulo se abordarán los elementos más importantes del primer periodo, y en el que aparecen conceptos como autoridad, autoritarismo y filosofía burguesa.

1. Las influencias filosóficas de la Teoría Crítica.

La crítica a la filosofía burguesa se encuentra ya en los fundamentos de la propia Escuela de Frankfurt, que tiene sus orígenes en la “Primera semana de trabajo Marxista”, organizada por Felix Weil y Carl Grünberg en 1922, y que dio como fruto la fundación del Instituto de Investigación Social (*Institut für*

⁵² Este capítulo fue editado y publicado bajo el título “El Estado y la burguesía. Max Horkheimer y la crítica a la filosofía política burguesa” en *Sincronía. Revista de Filosofía, Letras y Humanidades*, Año XXVIII, Número 85, Enero – Junio 2024, pp. 228 – 262.

Sozialforschung) el 2 de febrero de 1923. Durante sus primeros años de existencia, el Instituto estuvo bajo la dirección de Carl Grünberg y Kurt A. Gerlach, pero durante la década de los años 30 acaecieron dos sucesos, además de la publicación de la Revista, que marcaron un cambio en el rumbo del Instituto: el primero de ellos es que Max Horkheimer asume el cargo de director, en el cual permaneció hasta 1959. El segundo fue el ascenso al poder del Partido Nacionalsocialista, dirigido por Adolf Hitler, y que orilló al Instituto a trasladarse a Ginebra, Suiza, en 1933, y a abrir filiales en París y Londres. Finalmente, en 1934 el Instituto fue trasladado a Estados Unidos, y sus miembros se establecieron en diferentes universidades de ese país, principalmente a la Universidad de Columbia⁵³.

Entre los miembros más destacados del Instituto se encuentran el propio Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Friedrich Pollock y Leo Löwenthal, entre otros. Las investigaciones de los miembros de la Escuela de Frankfurt gravitaron en torno a los problemas sociales y culturales más acuciantes de la época – y que aún hoy pueden percibirse – tales como los prejuicios raciales, la autoridad y el autoritarismo, así como las fuentes económicas e ideológicas del totalitarismo. Dada la variada formación académica de sus miembros “La abundante producción académica de la Escuela de Frankfurt cubre numerosos dominios de las ciencias humanas: filosofía, sociología empírica, musicología, psicología social, historia del Lejano Oriente, economía soviética, psicoanálisis, teoría de la literatura y del derecho”⁵⁴. A pesar de esta mirada de temas y autores, el término de Teoría Crítica se asocia principalmente, pero no exclusivamente, con el pensamiento de Max Horkheimer, quien lo utilizaba para subrayar tres aspectos fundamentales de su propia perspectiva filosófica: su independencia de otras doctrinas existentes; la convicción de que la Civilización está enferma a tal grado que necesita una reforma radical y no una reforma meramente parcial; la creencia de que el análisis de la sociedad es una forma de autoconciencia, un elemento de la sociedad misma⁵⁵.

⁵³ Véase Wiggerhaus, Rolf, *La Escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica – Universidad Autónoma Metropolitana, 2020, pp. 19 – 58.

⁵⁴ Kolakowski, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*, Madrid, Alianza Editorial, Tomo tercero, 1988, p. 331.

⁵⁵ Véase *ibídem*, p. 335.

Pueden distinguirse una serie de características compartidas por los miembros de la Escuela de Frankfurt:

1) El Marxismo es un punto de partida para el análisis y crítica de la cultura existente, no una norma indiscutible.

2) El programa de la Escuela fue expresamente no partidista: no se identificó con ningún movimiento político, en particular con el comunismo ni con la socialdemocracia.

3) Influencia de la interpretación de Lukács y Korsch del marxismo, principalmente por el concepto de “reificación” como epítome de los problemas del mundo moderno.

4) Sostuvieron la independencia y la autonomía de la teoría y se opusieron a su absorción por una praxis “omnicomprensiva” – contra Lukács –, aun cuando participaran también en la crítica de la sociedad con intención de transformarla.

5) Subrayaron la universalidad de la “reificación” como proceso que afectaba a todas las capas de la sociedad, y tuvieron dudas acerca del papel revolucionario y liberador del proletariado, por considerar su conciencia de clase inexistente y poner en duda los dictados del partido comunista.

6) Aunque profundamente “revisionistas” con respecto a las versiones ortodoxas del marxismo, la Escuela se consideró como un movimiento intelectual revolucionario; rechazó la posición reformista y afirmó la necesidad de una completa transcendencia de la sociedad, a la vez que admitía que no tenía una utopía positiva que ofrecer, e incluso que en las actuales condiciones no podía crearse tal utopía⁵⁶.

La Primera Guerra Mundial influyó de una manera decisiva en Horkheimer: abandonó su admiración por la vida del artista bohemio, se convenció de que la revolución en las calles había terminado – ya que los movimientos sindicales y obreros habían resultado poco exitosos –, por lo que la única vía posible para realizar sus ideales políticos y comprender cómo era que acaecían catástrofes como la Primera Guerra Mundial, era comprender los factores sociales, psicológicos y económicos que los posibilitaban⁵⁷. Durante la década de 1920, cuando ingresó a la universidad en Frankfurt, en la que tuvo como disciplina principal a la psicología, y como disciplinas complementarias la

⁵⁶ Véase *ibídem*, pp. 341 – 346.

⁵⁷ Véase Abromeit, John, *Op. Cit.*, capítulo 2, p. 1.

filosofía y la economía. Fue en la universidad Frankfurt que Horkheimer entró en contacto con la psicología de la Gestalt y con la filosofía de Hans Cornelius quien se convirtió en su mentor, y que le ayudó en su posterior carrera académica.

Durante la década de los años 20, Horkheimer entró en contacto con tres figuras importantes de la filosofía: Edmund Husserl, Martin Heidegger y Hans Cornelius, quien influyó tanto en su formación intelectual como en su carrera académica de Horkheimer, y con quien mantuvo una relación amistosa incluso después de que sus concepciones de la filosofía resultaran incompatibles. Este apartado estará dedicado a dilucidar la influencia que tuvo Cornelius sobre Horkheimer, mencionando brevemente la de Husserl y Heidegger.

Hans Cornelius mostró tener los más variados intereses, desde las artes plásticas y la música, hasta la ciencia y la filosofía: obtuvo el grado de Doctor en química y uno en filosofía, ambos en Múnich. Su primer trabajo filosófico significativo apareció en 1897 bajo el título de *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (Psicología como una Ciencia Experimental), obra en la que intentaba desarrollar una psicología no metafísica que sirviera como fundamentación tanto de la filosofía como de las ciencias naturales. El segundo trabajo de Cornelius fue *Einleitung in die Philosophie* (Introducción a la Filosofía), en el que abordó la historia de la filosofía desde la perspectiva de los problemas epistemológicos, que muestra la influencia que tuvo del positivismo a través de autores como Mach y Avenarius. El trabajo del propio Cornelius puede ser considerado como positivista pues busca liberar a la filosofía de todo concepto metafísico, criticando a los sistemas de Kant y los neo-kantianos, en particular el concepto de “cosa-en-sí”, que consideraba como ilegítimo por socavar los fundamentos de la investigación empírica. Sin embargo, la influencia de la psicología Gestalt evitó que el pensamiento de Cornelius cayera en el nominalismo propio del positivismo, que niega cualquier tipo de relación necesaria entre las palabras y las entidades que nombran. Abromeit explica las posturas filosóficas de Cornelius de la siguiente manera:

Las experiencias inmediatas [*unmittelbar Erlebnisse*] de la conciencia que sirven como la fundamentación de su filosofía no son simplemente una colección arbitraria de datos sensoriales y mentales, sino que siempre están localizadas ya

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

dentro de las totalidades estructuradas de la conciencia subjetiva, sin las cuales no pueden ser entendidas.⁵⁸

De esta manera Cornelius se convirtió en el intérprete filosófico de la psicología Gestalt, que fue el aspecto que más interesó a Horkheimer, además de su espíritu interdisciplinario, combinando la filosofía, las ciencias experimentales y el arte, y buscando mantener un balance entre la teoría de la práctica.

Fue por recomendación de Cornelius que Horkheimer pasó un año en Friburgo estudiando con Edmund Husserl, quien no parece haber tenido una influencia muy fuerte en el posterior pensamiento de Horkheimer, quien criticó a Husserl, en primer lugar, por separar la fenomenología de las ciencias empíricas, entre la epistemología y su riguroso método fenomenológico, y la psicología basada en investigación meramente empírica; en segundo, porque su concepto de *Wesenschau* no proporcionaba un criterio de verdad más allá de la propia percepción de las esencias; en tercer lugar, Horkheimer ve con escepticismo el carácter ahistórico de la fenomenología de Husserl, que representaba un ambicioso intento de superar el positivismo, el psicologismo y el relativismo, reelaborando los fundamentos lógicos y ontológicos de la filosofía misma. Estas críticas a la fenomenología de Husserl representan las primeras formulaciones de futuras posturas escépticas de Horkheimer frente a los intentos de establecer criterios absolutos y atemporales, fuesen de origen ontológico, lógico o metafísico.⁵⁹

Husserl recomendó a Horkheimer que asistiera a las lecciones de Martin Heidegger, quien lo impresionó por sus hábitos antiacadémicos. Aun así, la impronta que dejó la filosofía de Heidegger en el pensamiento de Horkheimer fue mínima, antes bien, reafirmó sus críticas a las filosofías con pretensiones de un absoluto, dando paso así a su postura materialista e histórica, según la cual la conciencia siempre está determinada por las condiciones sociales e históricas del individuos. Esta postura materialista estará influenciada por la dialéctica histórica de Marx, así como de los trabajos de György Lukács y Karl Mannheim.

⁵⁸ *Ibidem*, capítulo 2, p. 40. [Traducción mía. Original en inglés: The immediate experiences [unmittelbar Erlebnisse] of consciousness that serve as the foundation of his philosophy are not merely an arbitrary collection of sensory and mental data, but are always already located within the structured totalities of subjective consciousness, apart from which they cannot be understood.]

⁵⁹ Véase *ibidem*, capítulo 2, pp. 16 – 18.

1.1. Karl Mannheim: ideología y utopía.

Una de las primeras tareas intelectuales iniciada por Horkheimer tras graduarse de la universidad y comenzar su carrera como docente (*Privatdozent*) fue la de proporcionar una explicación socio-histórica de los orígenes de las corrientes filosóficas que predominaban durante la primera mitad del siglo XX, tales como la filosofía Neo-Kantiana, el positivismo, la fenomenología trascendental y la *Lebensphilosophie*⁶⁰; tarea que constituyó el centro de sus clases entre 1925 hasta 1931, año en el que asumió el cargo de director del Instituto para la Investigación Social, y para el cual asignó como principal objetivo el desarrollar una teoría de la sociedad contemporánea, objetivo que integra tanto sus lecturas y análisis previos de los ilustrados franceses y del idealismo alemán, como de la obra de Marx. Una de las primeras obras de teoría marxista que Horkheimer analizó fue *Materialismo e Empiriocriticismo* (*Materialism und Empiriocriticism*) de Lenin⁶¹, realizando una crítica al tipo de marxismo que los Bolcheviques habían instaurado como ideología oficial en la Unión Soviética, así como en sus diferentes ramas alrededor del mundo.

En 1930, Horkheimer publica el artículo *¿Un nuevo concepto de Ideología? (A New Concept of Ideology?)*⁶² en el que analiza la obra *Ideología y Utopía* (*Ideology und Utopia*) de Karl Mannheim, arguyendo en contra de su intento de transformar el concepto marxista de ideología en la base metodológica de la sociología del saber. En un primer momento, como señala Abromeit, el pensamiento de Mannheim y de Horkheimer no son muy diferentes entre sí, ya que Mannheim defendía una interpretación de la historia de la filosofía moderna como el surgimiento y desarrollo de la filosofía de la conciencia, y discutía esta restringida aproximación subjetivista como inadecuada por entender las ideas como separadas de los contextos históricos y sociales dentro de los que habían surgido. Como Horkheimer, para Mannheim el positivismo, y los modelos mecanicistas en las ciencias que lo acompañaron, había socavado tanto a la metafísica y sus pretensiones de un absoluto, como a toda posibilidad de

⁶⁰ Véase Abromeit, John, Op. Cit., Capítulo 4, p. 1.

⁶¹ Véase ibídem, p. 3.

⁶² Véase ibídem, p. 4.

objetividad y universalidad de cualquier ideal o concepto; otro daño colateral del positivismo fue su contribución a extender la fragmentación y la crisis de las ciencias y el conocimiento en general. Cabe señalar que, con respecto a este tema, coinciden tanto Mannheim como Horkheimer con Edmund Husserl, quien señalaba en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que la crisis de una ciencia significa que su carácter auténticamente científico, la manera en la que plantea sus objetivos y el método que construye para alcanzarlos, pueden ponerse en discusión, se vuelven controvertible: “Eso podría ser adecuado para la filosofía que en la actualidad amenaza con sucumbir frente al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo. En la medida en que la psicología todavía conserve pretensiones filosóficas y no quiera ser simplemente una más entre las ciencias positivas, lo mismo valdría para ella”⁶³.

En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl seguirá insistiendo en que la ciencia en general, pero la filosofía en particular, está atravesando por un momento de descomposición, caracterizado por una actividad sin un objetivo o rumbo claros. Mannheim y Horkheimer coinciden con el juicio de Husserl sobre la crisis de las ciencias, sin embargo, presentarán diferencias en las conclusiones que extraerán de ella. En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer analiza la manera en la que el positivismo termina por convertirse en una nueva forma de absolutismo y autoritarismo, negando cualquier tipo de pensamiento que no se conforme a los principios racionalistas y cientificistas:

En la medida en la que niega una filosofía autónoma y un concepto filosófico de verdad, el positivismo deja la ciencia a merced de las contingencias de los desarrollos históricos. Dado que la ciencia es un elemento del proceso social, su conversión en *arbiter veritatis* traería como consecuencia el sometimiento de la verdad misma a patrones sociales cambiantes. La sociedad se vería privada de todo medio espiritual para resistir contra una servidumbre que siempre ha sido denunciada por la crítica social.⁶⁴

Para Horkheimer, el peligro que representan el positivismo y la razón instrumental es la negación de los fundamentos y los conceptos necesarios para la emancipación y la transformación social. Estas ideas pertenecen al periodo de

⁶³ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 47.

⁶⁴ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 101.

la crítica a la razón ilustrada, por lo que se abordarán en capítulos subsiguientes, baste de momento con la mención de que para Horkheimer la crítica a la metafísica se mantuvo a lo largo del desarrollo de su pensamiento. Por su parte, Mannheim, con un espíritu más sociológico, atribuye la crisis del pensamiento occidental al hecho de que la Iglesia ha perdido el monopolio de las tareas intelectuales y permitiendo una riqueza cultural superior a la de épocas anteriores:

Pero, al mismo tiempo, debe atribuirse a la desintegración de la organización de la Iglesia unificada el hecho de que la creencia en la unidad y en la naturaleza eterna del pensamiento, que había perdurado desde la antigüedad clásica, haya vacilado de nuevo.⁶⁵

Otro de los problemas que interesó a Mannheim fue el de la ideología, manteniendo un punto de vista crítico y perspicaz de ella tanto en su versión tradicionalista como en su forma de la burocracia moderna, criticando tanto al racionalismo abstracto de la tradición liberal-democrática de la burguesía, como al irracionalismo voluntarista de los fascistas.

Mannheim sugería, en *Ideología y Utopía*, que era posible mejorar la fragmentada vida intelectual y política de la República de Weimar fomentando el desarrollo de un grupo de intelectuales “libres” que estarían en la posición de buscar una verdad científica de una manera desinteresada. A diferencia de Lukács, Mannheim no creía que sólo el proletariado, o los intelectuales que se identificasen completamente con él, podría superar los “límites epistemológicos” de la burguesía y recuperar los principios políticos universalistas que habían abandonado. Aunque Mannheim reconocía a Marx como el primero en introducir el concepto de ideología *total*, él sostenía que Marx había olvidado aplicar este conocimiento a su propia teoría, la cual permanecía, por lo tanto, particularista, no auto reflexiva e ideológica. La capacidad privilegiada de discernir la verdad universal que Marx y Lukács habían atribuido al punto de vista del proletariado sólo podría ser recuperado a través de un colectivo de intelectuales “libres”, según Mannheim.

Para Mannheim, la transformación del concepto de ideología total propuesto por Marx, hacia su propio concepto de la sociología del conocimiento

⁶⁵ Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, 4ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 45.

se ocasiona a partir de hacer auto reflexivo el concepto de Marx. Esto ocurre, en su propia terminología, transformándola de ideología *especial*, la cual está reservada sólo para los oponentes o los opositores de uno, a una ideología *general*, la cual es aplicada a uno mismo. Este nuevo concepto de ideología total o general, que constituye la base metodológica de la sociología del conocimiento de Mannheim, tiene dos variaciones. Mannheim enfatiza que la división entre ambas no es absoluta ni definitiva; no obstante, la primera variación es “libre de valores” y es útil primordialmente para la investigación histórica. Mannheim remarca que su naturaleza “libre de valores” no lleva al relativismo, sino a lo que él llama una aproximación *relacional* de la historia intelectual, que busca entender las ideas en términos de su ubicación histórica y sus portadores sociales. La segunda variación del concepto total y general de ideología es *valorativo y dinámico*, de acuerdo con Mannheim, y es útil principalmente como una diagnosis sociológica del presente. Él no sólo argumenta a favor de la primacía de la segunda variante sobre la primera, sino que también sostiene que la transición de la segunda a la primera es requerida para un cierto entendimiento de la historia que toda investigación sociológica debe, en última instancia, presuponer. La historia debe ser entendida como una totalidad significativa o con sentido en la que el hombre revela gradualmente su esencia. Si la historia es simplemente una serie de coincidencias azarosas, entonces no tendría sentido conducir investigaciones históricas o sociológicas, mucho menos hacerlo de manera científicamente rigurosa y justificada. Sin embargo, si se acepta que la historia es un proceso significativo o que tiene un sentido, en el que la esencia del hombre gradualmente se revela, entonces también se tiene que definir el criterio que se usará para orientar la investigación en el presente estadio de la historia. Como el joven Lukács, Mannheim creía que el hombre ha perdido toda noción de trascendencia en el mundo moderno: el Sentido o el Significado ya no existe para él de una manera unificada y autoevidente. La mayoría de las personas responden a este predicamento apegándose a una de las muchas ideologías que intentan dar sentido al mundo y ofrecer reglas generales o directrices para orientarse en él. En lugar de escoger la mejor de entre las ideologías disponibles, el sociólogo del conocimiento debe analizarlas a todas ellas como la expresión de grupos sociales particulares.

Mannheim intenta proveer un criterio que pueda ser usado para juzgar la verdad del contenido de las ideologías. Este criterio consiste en si la ideología está o no actualizada; es decir, si es o no adecuada a la actual etapa histórica de la sociedad a la que pretende explicar. Por consiguiente, el criterio que Mannheim presenta como el fundamento de su concepto valorativo de ideología total y general no es absoluto, antes bien es “perspectivista”, en palabras de Mannheim⁶⁶. El sociólogo del conocimiento debe analizar todas las ideologías dominantes en vistas a su relevancia para la realidad empírico presente. Él redefine la falsa conciencia como una ideología rezagada con respecto a la etapa presente de la realidad y está determinada por categorías que ya no tienen ninguna relación empírica con ella. Solamente después de que el investigador es consciente de las limitaciones de todas las ideologías particulares, es cuando comienza a formular una posición más objetiva que trascienda la síntesis de todas ellas. Aun así, Mannheim niega la posibilidad de que se pueda alcanzar una posición genuinamente objetiva.

A pesar de las similitudes entre Horkheimer y Mannheim, el primero no se identifica plenamente con el proyecto de la sociología del conocimiento propuesto por el último. En una primera instancia, Horkheimer considera que la propuesta de Mannheim de una ideología *total* es más cercana a lo que más adelante llamará la “teoría tradicional”, ya que pretende interpretar la sociedad de la manera más objetiva posible, en lugar de transformarla, tarea que será el objetivo principal de la teoría crítica. Por otra parte, Horkheimer sostiene que la argumentación de Mannheim a favor de un grupo de intelectuales “libres” que serían cognitivamente privilegiados o que serían capaces de asir una “totalidad”, era equivalente a la restauración de la filosofía como una metafísica que se olvidaba de los problemas sociales, tal y como lo había denunciado el propio Marx. De acuerdo con Abromeit:

La crítica de Horkheimer a Mannheim demuestra su convicción de que la teoría de Marx no era sólo un punto de vista entre muchos otros que tenía que ser considerado como un elemento más o menos significativo dentro de una síntesis mayor, sino que era antes bien la base sobre la cual tendría que construirse cualquier intento de entender y transformar las sociedades contemporáneas.⁶⁷

⁶⁶ Véase Abromeit, John, Op. Cit., Capítulo 4, p. 14.

⁶⁷ Abromeit, John, Op. Cit., Capítulo 4, p. 10. [Traducción mía. Original en inglés: Horkheimer's criticisms of Mannheim demonstrate his conviction that Marx's theory was not just one standpoint among many

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Otro de los elementos que criticará Horkheimer a Mannheim es su definición de la realización humana, que era definido como el elemento que guiaba la historia humana, dándole sentido, pero perdiendo todo lazo con los hechos históricos y convirtiéndose en un concepto metafísico más. Para Horkheimer, el supuesto de Mannheim del hombre realizándose a sí mismo en la historia reproduce el mismo modelo de Hegel de la historia como la realización del espíritu absoluto, sustituyendo a este último por el hombre, siendo ambos conceptos abstractos. Además, Horkheimer rechazará por completo la idea de un sentido de la historia.

Otro autor con el que Horkheimer entablará un diálogo será György Lukács, cuya influencia se analizará a continuación.

1.2. Lukács: reificación y conciencia de clase.

Leszek Kolakowski ha señalado que los miembros de la Escuela de Frankfurt en general, tuvieron presente el concepto de “reificación” propuesto por Lukács como el epítome de los problemas sociales⁶⁸. Sin embargo, Abromeit⁶⁹ señala que Horkheimer más que apropiarse del pensamiento de Lukács, le dirigió fuertes críticas. Una de las primeras consiste en la interpretación que hace Lukács del proletariado como el binomio “sujeto-objeto” de la historia, que retoma la identidad absoluta entre sujeto y objeto como criterio de verdad, de tal manera que el espíritu absoluto hegeliano, es sustituido por la conciencia de clase del proletariado como la instancia supra-individual y metafísica portadora del conocimiento y la agencia en la historia. Otra diferencia entre Lukács y Horkheimer es que el segundo rechaza que la Teoría Crítica sea un mero reflejo de las preocupaciones del proletariado: una de las principales maneras en las que Horkheimer reaccionó a la patente refutación de la afirmación hecha por Marx acerca del papel revolucionario del proletariado, fue la de separar cualquier toda identificación inmediata de la teoría con la praxis del proletariado, ya que

that had to be considered as a more or less significant element in a larger synthesis, but was instead the foundation upon which any attempt to grasp and transform contemporary societies must build.]

⁶⁸ Véase Kolakowski, Leszek, Op. Cit., p. 332.

⁶⁹ Véase Abromeit, John, Op. Cit., Capítulo 3, p. 98.

éste ha demostrado en repetidas ocasiones su tendencia a actuar en contra de sus propios intereses, por lo que ya no era posible asumir la postura defendida por Lukács según la cual el punto de vista del proletariado era de suyo un punto de vista universal, es decir que los intereses del proletariado eran idénticos a los intereses de la sociedad como un todo⁷⁰.

Uno de los puntos en los que hay una coincidencia, incluso una posible influencia de Lukács sobre Horkheimer, es el concepto de cosificación, que también estaba presente en Marx. Lukács define a la cosificación como un proceso en el que las relaciones económicas y los valores del capitalismo se imponen al resto de las relaciones, trastornando a la propia conciencia:

Ya sabemos que el modo primitivo de la fenomenalidad, de la «recta intentio» ontológica, puede llevar a cosificaciones en la conciencia de los hombres y que con frecuencia lleva, incluso en la ciencia y en la filosofía, a una más amplia prolongación y fijación en el pensamiento. Marx, en un capítulo célebre acerca del carácter fetiche de la mercancía, muestra cumplidamente este proceso de cosificación, de proporciones y de relaciones sociales, y demuestra que no se limita a las categorías económicas en sentido estricto, sino que llega más bien hasta el fundamento de una distorsión ontológica de los más sutiles e importantes objetos espirituales de la vida del hombre, cada vez más sociales.⁷¹

Por su parte, Horkheimer define a la cosificación como parte de la instrumentalización de la razón, proceso por el cual se niega por completo la posibilidad de encontrar un orden racional y objetivo, dejando como única tarea válida para la razón el calcular los medios para alcanzar ciertos fines; sin embargo, los fines no son propiamente racionales o virtuosos, pues no provienen de la razón misma, quedando a merced de los poderes fácticos, como la economía. Es en este proceso de instrumentalización de la razón que se inserta el de la cosificación:

La cosificación es un proceso que puede ser reconstruido remontándose hasta los orígenes de la sociedad organizada y del uso de herramientas. La conversión de todos los productos de la sociedad industrial no se consuma, en cambio, hasta la irrupción de la sociedad industrial. Las funciones desempeñadas en otro tiempo por la razón objetiva, por la religión autoritaria o por la metafísica han pasado a manos de los mecanismos cosificantes del aparato económico anónimo.⁷²

⁷⁰ Véase Abromeit, John, Op. Cit., Capítulo 8, p. 74.

⁷¹ Lukács, György, *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Ediciones Akal, 2007, p. 91.

⁷² Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 74.

Hacer una comparación profunda del concepto de reificación de Lukács con el de razón instrumental de Horkheimer, es una tarea insoslayable a desarrollar en un futuro.

1.3. Marx y el Estado.

Si bien los miembros de la Escuela de Frankfurt puede considerarse como representantes del marxismo, lo cierto es que, como señalan David McLellan⁷³ y Michael Lessnoff⁷⁴, no adoptaron las tesis de Marx de manera dogmática, sino que las sometieron a revisión constantemente, al grado de alejarse de las corrientes representantes de un marxismo más ortodoxo:

...lo que comparte con el marxismo [la Escuela de Frankfurt] es su hostilidad frente a la civilización burguesa. Ciertamente, las bases de esta animadversión fueron, o llegaron a ser, diferentes de las de Marx. En el caso frankfurtiano, esta hostilidad, incluso va a llegar hasta el extremo de ampliar su crítica hasta alcanzar a los fundamentos de la modernidad.⁷⁵

Además de esta animadversión por la civilización burguesa, los miembros de la Escuela de Frankfurt mantendrán una postura de desconfianza frente a las instituciones de la sociedad burguesa, en particular del Estado, conservando así el postulado marxista que sostiene que el estado es un aparato de coerción que aparece con la división de la sociedad en clases, en grupos de los cuales uno se apropia del trabajo del otro, uno tiene la capacidad de explotar al resto. A diferencia de las normas e instituciones de la sociedad primitiva, el Estado es un aparato con un cuerpo burocrático tan especializado que parece estar situado por encima de las clases mismas, aunque en realidad esté siempre al servicio de la clase dominante para reprimir a las clases explotadas.

El Estado tiene dos funciones básicas: la técnico-administrativa y la dominación política. Estas dos funciones del Estado se realizan a través de tres aparatos: el aparato represivo, conformado por el ejército, la policía, los

⁷³ McLellan, David, "El marxismo occidental", en Ball, T. y R. Bellamy (eds.), *Historia del pensamiento político del siglo xx*, Madrid, Ediciones Akal, 2013, pp. 295 – 310.

⁷⁴ Lessnoff, Michael H., *La filosofía política del siglo XX*, Madrid, Ediciones Akal, 2011.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 52.

tribunales, es decir, las instituciones encargadas de ejercer la coerción física; el aparato técnico administrativo, conformado por las instituciones públicas encargadas de la recaudación de impuestos, los servicios y la administración públicos; a estos dos se suman los aparatos ideológicos del estado, cuya función es reproducir la ideología de la clase dominante, como la religión, el arte, la educación y los medios de comunicación. Si bien son los aparatos represivo e ideológico los que ejercen la dominación de manera evidente, también el aparato técnico administrativo lo hace, por mucho que se quiera defender su supuesta neutralidad. En otras palabras, las instituciones públicas, sean o no coercitivas, reproducen el dominio de una clase sobre otra. Esta es, de manera muy sintetizada, la visión del Estado que tiene el marxismo en general⁷⁶, y que, a la par del pensamiento de Mannheim y Lukács, influenciarán la obra de Max Horkheimer y su Teoría Crítica durante su primera etapa de desarrollo.

2. La crítica a la filosofía burguesa.

En el presente apartado se desarrollará la crítica a la filosofía burguesa que hace Max Horkheimer en la fase temprana de su Teoría Crítica – previa al exilio en Estados Unidos –, y de la cual se puede fundamentar una definición del autoritarismo en sí. En esta fase temprana de la Teoría Crítica, el principal objeto del análisis, y de los ataques, de Horkheimer es la filosofía burguesa, que comprende a la llamada Teoría tradicional, pero también a lo que el autor identifica como el Estado burgués y la filosofía de la historia que lo justifica. En la visión de Horkheimer, la conformación del Estado burgués va acompañada de una forma peculiar de hacer filosofía: una que fundamenta la necesidad de una Estado centralizado y con la participación activa de la burguesía; o bien que da por sentado la existencia de dicho Estado y en la que se refleja el paso de la sociedad feudal a una capitalista.

Del estudio de la crítica a la filosofía burguesa nos permitirá deducir y comprender la concepción que tenía Horkheimer tanto de la política en general como del autoritarismo en particular. Uno de los mayores reclamos a la Teoría

⁷⁶ Véase Cropsey, Joseph, “Karl Marx”, en Strauss, L. y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, (20 reimp.), México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (2020), pp. 754 – 778.

Crítica, y por ende a Horkheimer – es la ausencia de una postura política clara, ya que los miembros de la Escuela de Frankfurt no se comprometieron con ningún partido político, no propusieron una agenda o acciones concretas, ni estudiaron las instituciones políticas de manera específica; el segundo es que la Teoría Crítica es que sus ataques se enfocaron más en el ámbito en la cultura y la estética distanciadas de la política. “Finalmente, y lo que es más significativo, la temprana Teoría Crítica no tiene una política porque su diagnóstico de los tiempos que corrían es tan pesimista que hace de cualquier acción política, o cualquier intento de fugarse de la lógica de la razón instrumental, fútil”⁷⁷. No obstante, y como se verá a lo largo de este escrito, el Estado burgués aparece en las reflexiones de Horkheimer, si bien siempre lo hace en relación a otros conceptos, tales como el de metafísica, filosofía de la historia e ideología.

Para analizar la concepción que existe del autoritarismo político y su relación con la crítica a la filosofía burguesa en el pensamiento de Max Horkheimer, se recurrirá a sus obras *Estado autoritario, Autoridad y familia, La función de las ideologías, Teoría tradicional y teoría crítica e Historia, metafísica y escepticismo*. La argumentación procederá con el siguiente esquema: en primer lugar, se analizarán las características de la ideología y la teoría tradicional, en cuanto encubridoras de las condiciones dominio y explotación, así como la función que realizan para alinear la conciencia de los ciudadanos preservándolos en una minoría de edad; en un segundo momento se analizará el problema de autoridad dentro de la familia, y su relación con el ascenso de movimientos políticos autoritarios; en tercer lugar se profundizará en las características de los Autoritarismos políticos que aparecen como reacción a los movimientos emancipadores; por último se revisará el concepto de Estado de bienestar y la crítica que le hace Horkheimer, en cuanto formación política que traiciona los principios de libertad y de igualdad al mismo tiempo.

⁷⁷ Chambers, Simone, ‘The politics of Critical Theory’, en Rush, Fred, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, New York, Cambridge University Press, 2004, pp. 1 – 2. Original en inglés: “Finally, and most significantly, early Critical Theory has no politics because its diagnosis of the times is so pessimistic as to make any political action, or indeed any attempt to break out of the logic of instrumental reason, futile”. [Traducción mía.]

2.1. Familia y autoridad.

En este apartado se analizarán las principales ideas que desarrolla Max Horkheimer en su escrito *Autoridad y familia*, que representa la aportación que hizo el autor a los *Estudios sobre autoridad y familia* (Studien über Autorität und Familie). De acuerdo con Kolakowski, Horkheimer fundamentó su explicación del crecimiento de las instituciones autoritarias por la decadencia de la autoridad familiar y su transferencia a la autoridad política⁷⁸.

Horkheimer hace énfasis en que buscar una definición abstracta y universal de una categoría resulta inadecuada porque oculta las relaciones sociales y su desenvolvimiento histórico un mismo concepto puede reunir características contradictorias, como el saber y la superstición en el caso de la religión, si no es considerado en su desarrollo histórico, pues es éste el que revela las circunstancias por las cuales el concepto queda asociado a ambos términos contradictorios. En el caso de la autoridad se reúnen tanto elementos progresistas como de opresión:

Por eso, la autoridad, como dependencia afirmada, puede significar tanto relaciones beneficiosas, progresistas, que respondan a los intereses de los participantes, al desarrollo de las fuerzas humanas, como también la síntesis de relaciones e ideas sociales mantenidas artificialmente, que hace tiempo que han dejado de ser verdaderas y que van contra los intereses reales de la comunidad.⁷⁹

Desde esta perspectiva, la autoridad puede contribuir tanto a la consecución de beneficios para el individuo, como la persistencia de condiciones objetivamente denigrantes. En cualquiera de los dos casos, es por medio de la familia que se mantienen las estructuras de autoridad que la sociedad exige de los individuos para mantener su funcionamiento:

La familia, como una de las instancias educativas más importantes, se preocupa de la reproducción de los caracteres humanos, como exige la vida social y les confiere en gran parte la aptitud indispensable para el comportamiento específicamente autoritario, del que depende ampliamente la existencia del orden burgués.⁸⁰

⁷⁸ Véase Kolakowski, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*, Madrid, Alianza Editorial, Tomo tercero, 1988, pp. 339 – 340.

⁷⁹ Horkheimer, Max, *Autoridad y familia y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001, p. 177.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 207.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Es en la familia en la que se presenta la primera forma de figura autoritaria, el padre, y en la que realiza el proceso de racionalización e interiorización de la coacción ejercida por la autoridad, ese proceso que en última instancia lleva a la aparición de la conciencia individual. De acuerdo con Horkheimer, el fundamento tanto de la autoridad como del derecho radica en la fuerza, que se ejerce a través de la coacción de los individuos y del asentimiento que éstos le dan: acciones violentas tanto externas como internas. El asentimiento que dan los individuos a la violencia externa es producto de instituciones sociales como la religión, la escuela y la familia. Es en esta última en la que, como se mencionó anteriormente, el individuo se encuentra con la primera figura autoritaria, el padre, quien por tener la fuerza de hecho, la tiene también por derecho: "Porque el padre *de facto* es más poderoso, por eso lo es también *de iure*; el niño no sólo debe tener en cuenta esta superioridad, sino respetarla en tanto que la tiene en cuenta"⁸¹. La dignidad y las cualidades morales del padre se derivan de su fuerza, y no a la inversa.

Para Horkheimer existe una diferencia fundamental entre la autoridad paterna y aquella que se ejerce en el ámbito social y político: la primera es pasajera, pues eventualmente los individuos sometidos a ella se emanciparán y se convertirán ellos mismo en autoridad; la segunda, por su parte, no se disipa con el paso del tiempo ni da paso a la emancipación de los ciudadanos, antes bien, la única manera de liberarse de ella y su opresión es la violencia:

Los hijos pueden llegar un día a liberarse del monárquico poder paterno a que están sometidos dentro de la familia y convertirse a su vez en padres. Pero el siervo vive en una dependencia desesperanzada. La presión a que están sometidos los esclavos engendra el descontento y, finalmente, las revoluciones.⁸²

De esta manera, Horkheimer distinguirá entre una autoridad que da paso a la emancipación, y una cuya opresión sólo puede ser remediada por medio de la revolución.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 209.

⁸² Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Op. Cit., pp. 112 – 113.

2.2. Emancipación y autoritarismo.

En el texto titulado *Egoísmo y movimiento liberador*⁸³, Horkheimer ofrece una clave más para entender el autoritarismo: su condición de reacción en contra de los movimientos liberadores o emancipadores. En dicho escrito, Horkheimer analiza las propuestas de la antropología filosófica acerca de la naturaleza humana, las cuales divide en dos grupos o tendencias básicos: uno negativo, representado por autores como Maquiavelo y Hobbes, y que se caracteriza por sostener que el hombre tiene una naturaleza corrupta y mala; otro positivo, que defienden que por naturaleza el hombre es bueno, pero que sus impulsos naturales pueden desvirtuarlo y corromperlo.

Para Horkheimer resulta revelador que en cualquiera de los dos casos se proponen sistemas morales que buscan reprimir el egoísmo, en cuanto que representa la búsqueda de placer. Resulta aún más revelador que el egoísmo se relacione, en ambas concepciones de la naturaleza humana, con los movimientos emancipadores o liberadores, por lo que tales movimientos serían resultado de la búsqueda egoísta del placer.

Además de lo anterior, Horkheimer describe el proceso por el cual el caudillo burgués se convierte en caudillo popular, quien dirige una revolución a favor de las masas pero que, debido al conflicto de intereses entre la burguesía y el pueblo, va perdiendo su poder, quedando la administración de los logros de la revolución en manos de una burocracia cada vez más especializada y traicionando así las motivaciones emancipadoras que la originaron.

Horkheimer comienza su argumento, como ya se mencionó anteriormente, evaluando el concepto de naturaleza en la filosofía burguesa y la de la Ilustración que, en principio, es presentado como un concepto libre de prejuicios, objetivo; sin embargo, la realidad es que el concepto de naturaleza parte ya de una visión individualista, que tiene a la autoconservación como la ley y medida de la realidad. El concepto de naturaleza se corresponde con las condiciones de la realidad social del hombre burgués, que son proyectadas sobre la naturaleza extrahumana, reinterpretadas como un hecho objetivo y así vueltas

⁸³ Horkheimer, Max, 'Egoísmo y movimiento liberador', en Horkheimer, Max, *Autoridad y familia*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001, pp. 65 – 149.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

a proyectar sobre el hombre⁸⁴. Es así como se fundamentan los sistemas morales que tienen por objetivo reprimir los instintos y el dominio de las masas:

Todo instinto que no se moviera por los cauces preestablecidos, todo anhelo de felicidad incondicional, fuese perseguido y refrendado en favor de las aspiraciones «morales» que remiten al «bien común»; y en igual medida en la que ese bien común contradecía los intereses inmediatos de la mayoría, se substraía el tránsito de energía psíquica bajo las formas de fundamentación racional socialmente permitidas, y la sociedad necesitaba, para la domesticación de las masas, junto a la violencia material, una educación dominada por la religión y la metafísica.⁸⁵

Para Horkheimer, es este ambiente de opresión, en el que la filosofía prohíbe los impulsos instintivos mientras que en la vida real se experimenta una praxis de represión, lo que lleva al levantamiento de las masas en contra de ese sistema injusto. Sin embargo, los movimientos liberadores no son guiados por los propios miembros de las clases subyugadas, sino por caudillos pertenecientes a la burguesía, lo que llevará a una creciente tensión entre los intereses de su clase y los de los oprimidos. Es esta tensión la que permite que tras las revoluciones se presenten movimientos contrarrevolucionarios, en los que se imponen los intereses de la burguesía a costa del esfuerzo de las masas, ya que la burguesía pugna contra los poderes de las clases feudales y con ayuda de las masas populares desesperadas, con el objetivo de hacer triunfar sus propias reivindicaciones de un régimen racional, afianzando al mismo tiempo su dominación sobre las masas que luchaban de su lado. Esta es la manera en la que una y otra vez estos movimientos luchaban por el “pueblo”: “En tanto que lucha por las libertades burguesas, [el pueblo] debe aprender al mismo tiempo a combatir a sí mismo. La revolución burguesa condujo a las masas no al estado duradero de una existencia llena de alegría y de igualdad universal que demandaban, sino a la dura realidad de la sociedad individualista”⁸⁶.

Así, se revela una característica más del autoritarismo: su carácter contrarrevolucionario, reaccionario ante los movimientos populares, y que busca reprimir los impulsos de emancipación considerándolos egoístas, alienando la

⁸⁴ Véase *ibídem*, p. 67.

⁸⁵ *Ibídem*, pp. 75 – 76.

⁸⁶ *Ibídem*, p. 82.

conciencia de sus propios instintos, pero también de sus propios objetivos de emancipación.

2.3. Estado de bienestar y estado autoritario.

Para poder comprender la crítica que hace Horkheimer al capitalismo de Estado en *Estado autoritario*, es necesario comprender cuál es la definición general del mismo y de Estado de bienestar, en particular.

Definir de manera clara y sencilla un concepto tan complejo y multívoco como lo es el de Estado, es una tarea difícil porque incluye tanto elementos de carácter jurídico como de carácter sociológico y filosófico. De manera muy escueta, siguiendo a Cotarelo, el Estado puede entenderse como el estadio final de la evolución del espíritu, es por ello que representa la manifestación de la eticidad absoluta y se constituye en el punto clave sobre el que se articula la emancipación humana plena: "El ser humano aparece relacionado con el Estado en su condición más abstracta posible: como ciudadano y, a su vez, el Estado, administrado por una clase sin intereses específicos, esto es, con intereses universales, la burocracia, se convierte en el garante de la emancipación humana"⁸⁷. A esta concepción de inspiración hegeliana, que resulta por demás optimista, se le puede oponer otra de carácter más bien pesimista: el Estado es el producto histórico de la violencia y el derecho de conquista, e incluso el Derecho que emana del Estado es el producto de una injusticia. Esta segunda concepción será la que defiendan autores como Karl Marx y Max Horkheimer, cuyas posturas se verán reflejadas en *Estado autoritario*.

Cotarelo reconoce cuatro fases en el desarrollo histórico del Estado: el Estado absolutista; el Estado liberal; el Estado democrático, y el Estado social y democrático de Derecho, cuyas características coinciden con las del Estado de bienestar.

El Estado absolutista aparece a comienzos de la Edad Moderna, y es considerado como el primer Estado formal como tal. Consiste en entidades

⁸⁷ Ramón Cotarelo, 'Teoría del estado', en Díaz, E. y A. Ruiz Miguel, *Filosofía política II. Teoría del estado*, 2ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 17.

territoriales sometidas a la autoridad única de un monarca absoluto, cuya presencia permite la unificación de los territorios y la homologación las relaciones sociales y económicas. El Estado absolutista, en tanto que recupera el derecho romano, permite la formación de legistas profesionales que sirve para que el monarca conforme la burocracia a su servicio, así como una forma de ennoblecimiento de la burguesía. La nueva clase burocrática se hará cargo de la recaudación de impuestos, lo que permite a los monarcas absolutos tener los recursos para mantener un ejército profesional directamente a su servicio, quitando de manos de los nobles tanto el poder económico como el poder militar.

La unificación de territorios, la homologación de leyes y con la fuerza militar bajo las órdenes de un solo monarca, fue el suelo fértil para el surgimiento y desarrollo de una economía mercantilista que parte del principio de que la riqueza de las naciones puede ser cuantificada según los metales preciosas que posea o pueda acaparar, lo que conduce al fomento de la incipiente actividad comercial que, en concordancia con las teorías económicas clásicas, es la fuente de la verdadera riqueza de las naciones⁸⁸.

El segundo paso en la evolución del Estado lo conforma el Estado liberal que representa una reacción de la burguesía frente al Estado absolutista. Esta forma de Estado tiene a la Constitución y las declaraciones de derechos del individuo como sus dos principios fundamentales. Ambos principios imponen límites al poder despótico del monarca: por una parte, la Constitución, en cuanto norma superior, regula la capacidad del soberano para legislar, quien ya no puede emitir, derogar o suprimir leyes sólo por su voluntad; por otra, el reconocimiento explícito de los derecho individuales, en principio anteriores al Estado mismo, son ilegislables e inviolables por ello mismo. Territorialmente, el Estado liberal respeta los límites sentado por el Estado absolutista, expandiéndolos a través de la conquista y, al igual que éste último, reserva a los poderes públicos el monopolio de la violencia, aspecto que, de acuerdo a los postulados de Weber, es la característica definitoria del Estado. En su aspecto económico, esta forma de Estado se articula de acuerdo a los principios del liberalismo económico clásico de Adam Smith, para quien las riquezas de una nación residen en su capacidad de competir en el comercio mundial y la función

⁸⁸ Véase *Ibidem*, p. 19.

que desempeñan las autoridades se limitan al “Estado mínimo”, también llamado “Estado policía”, uno que se abstiene de intervenir en el sistema productivo, siendo su única tarea mantener el orden público para garantizar que el sistema de producción no se vea alterado.⁸⁹

La tercera forma es el Estado Democrático puede ser considerado como una reacción crítica al Estado liberal y la manera en la que éste trataba en la práctica los derechos de los individuos: éstos eran el fundamento del Estado y eran considerados como universales, sin embargo, no eran aplicados de manera igualitaria, o, en otras palabras, los individuos no eran considerados como iguales a pesar de la supuesta universalidad de esos derechos.

Gran parte de la crítica posterior señaló, con razón, que se trataba de una igualdad puramente formal que ocultaba desigualdades reales. Sin embargo no se ha señalado con tanta insistencia el hecho, mucho más grave, de que ni siquiera fuera una verdadera igualdad formal. Cosa que se ve claramente en las leyes electorales de todos los países liberales en el siglo XIX: no todas las personas son iguales ante la ley electoral. Siendo, sin embargo, que dicha ley es la manifestación normativa del ejercicio de un derecho individual fundamental: el derecho de sufragio.⁹⁰

Es por lo anterior que el Estado Democrático tendrá como característica esencial el fuerza de universalizar el derecho al sufragio, que tendrá dos consecuencias importantes en el orden jurídico-político: por una parte, las decisiones adoptadas se fundamentan en el principio de la mayoría, lo que refleja el mandato de la igualdad; por otra, el sufragio universal ratifica la responsabilidad política de los Gobiernos ante los Parlamentos. En el aspecto territorial, esta forma de estado sigue tendiendo a los principios de soberanía exterior e interior, propios de los estados-nación.

El Estado Democrático dará paso al Estado social y democrático de Derecho, que se caracteriza por una mentalidad crítica que defiende que, en tanto que persistan las desigualdades sociales y económicas, un orden político justo y racional no sería posible incluso a pesar de los avances en cuanto a la igualdad y universalidad del derecho al sufragio. Esta forma de Estado parte de la convicción de que la verdadera igualdad es tanto económica como social, y que sólo se puede lograr a través de la intervención directa del Estado, con lo

⁸⁹ Véase *Ibíd*em, p. 20.

⁹⁰ *Ibíd*em, p. 21.

que se reconsideraría la concepción liberal del “Estado mínimo”, de tal manera que las autoridades públicas tienen la capacidad de intervenir tanto en el proceso de producción como en el de la distribución. El Estado social trae dos innovaciones con respecto al Estado liberal y al democrático: la apertura y el progresismo de las organizaciones constitucionales y el parlamentarismo racionalizado. En el aspecto económico:

... esta forma de Estado coincide con el llamado «Estado del bienestar». Se entiende que es una forma de Estado básicamente intervencionista, que no actúa de acuerdo con los postulados de la teoría económica liberal clásica, sino con arreglo a la revisión keynesiana, que postula dicha intervención del Estado en el ciclo económico con el fin de garantizar tres aspectos necesarios para la prosperidad de las sociedades capitalistas: el equilibrio económico (neutralización de las crisis), el pleno empleo y, como consecuencia, el crecimiento sostenido.⁹¹

El Estado social y democrático de derecho con su intervencionismo económico, su objetivo de realizar una distribución justa y haciendo progresivos los derechos sociales, es también conocido como “Estado de bienestar”, y al que Horkheimer criticará por su Capitalismo de Estado en *El estado autoritario*⁹². Para poder comprender mejor esas críticas es necesario analizar primero las características del Estado de Bienestar con mayor detalle y profundidad.

De acuerdo con Michael Freeden, el Estado de Bienestar es uno democrático que se caracteriza por su poder para regular y modificar premeditadamente el libre juego de las fuerzas económicas y políticas para redistribuir los ingresos⁹³, coincidiendo así con la descripción hecha por Cotarelo del Estado social y democrático de derecho. Siguiendo a Freeden, el Estado de Bienestar se desarrolló de diferente manera dependiendo del país, con su respectiva fundamentación ideológica, que lo haya implementado; pesar de esas versiones discrepantes, en las que se profundizará más adelante, se pueden reconocer tres categorías en las que se agrupan las medidas de fomento del bienestar:

1) Virtud y recompensa: las políticas sociales del Estado de bienestar tienden a recompensar las conductas individuales que puedan ser consideradas

⁹¹ Ibídem, p. 22.

⁹² Horkheimer, Max, *Estado autoritario*, México, Editorial Ítaca, traducción de Bolívar Echeverría, 2006.

⁹³ Véase Freeden, Michael, ‘El advenimiento del Estado de Bienestar’, en Ball, Terence y Richard Bellamy (eds.), *Historia del pensamiento político del siglo XX*, España, Ediciones Akal, 2013, p. 13.

valiosas para la comunidad, como las actitudes ahorrativas y la previsión consciente; en este aspecto, la idea de virtud es central en el Estado de bienestar que, sin embargo, no tenía una única definición, sino que sus concepciones oscilaban entre la nacionalización y la privatización, teniendo a la comunitarización voluntaria como punto de convergencia entre la esfera pública y privada.

2) Azar y riesgo: el Estado de Bienestar pretendía reducir el impacto de situaciones inusitadas que ponían en riesgo la supervivencia de las personas, por lo que se trataba de una cuestión de seguridad. Por contradictorio que pueda parecer, este principio se utilizaba para negar la aplicación de políticas sociales de carácter global como las pensiones por ancianidad, ya que el proceso de envejecimiento era considerado como un proceso normal y predecible, por lo que no era posible considerarlo como una situación inusual que mereciese una indemnización. Por otra parte, este principio tenía la función de colectivizar el riesgo, aminorando el impacto que tuviera en la vida de los individuos las situaciones inusuales, y promoviendo la “vida buena colectiva”.

3) Legitimación de la necesidad: esta categoría se usaba para objetivar la necesidad, es decir, definir a la necesidad como un atributo humano y social fundamental, lo que hacía imprescindible redistribuir los recursos a través de políticas sociales que permitieran mantener una vida digna⁹⁴.

Estas tres categorías se combinarían de manera diferente según el país que las aplicase. Así, de acuerdo con Freedman, pueden distinguirse cuatro grandes tradiciones en cuanto a la implementación del Estado de Bienestar, correspondientes a los países que lo pusieron en práctica: Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos. En Francia se le daba mayor peso a la solidaridad social, haciendo énfasis en el deber del Estado de complementar la responsabilidad y la previsión que los individuos tienen sobre su propia prosperidad y seguridad, haciendo de la seguridad social un asunto de interés nacional; para los teóricos franceses, sólo el equilibrio entre libertad seguridad podría cubrir las necesidades sociales. En Gran Bretaña el Estado de Bienestar se ligó a una forma tardía de utilitarismo y a ideas sobre la evolución social, principios con los que se teorizó sobre los costes humanos de la Revolución

⁹⁴ Véase *Ibíd.*, pp. 18 – 23.

Industrial; los teóricos británicos reelaboraron las teorías sociales sobre el progreso para revalorizar la interrelación existente entre los individuos y enfatizando la importancia de la cooperación social. En Estados Unidos los teóricos del bienestar desconfiaban por completo de la intervención del Estado, por lo que se encaminaron a la financiación privada del bienestar social. Otros países, como Suecia, daban un fuerte tono democrático a los conceptos de libertad individual y de igualdad social.⁹⁵

La última tradición del Estado de Bienestar se encuentra en Alemania, cuyas medidas fueron aplicadas durante la vida de Max Horkheimer y sobre las cuales va a reflexionar. En Alemania el Estado de Bienestar se asoció a un cierto paternalismo y a ideas sobre la eficacia, fomentando así la consecución de los deberes sociales. Como explica Freedon:

Tradicionalmente se ha descrito el Estado del bienestar como una forma de organización política producto del rechazo colectivista a los principios del individualismo. O, lo que no es en absoluto lo mismo, de la lucha entre las ideas socialistas y las liberales. En el caso alemán se ha llegado a hablar, incluso, de la lucha por la hegemonía entre conservadores y socialistas y de impulsos mutualistas y rasgos paternalistas derivados de la caridad pública organizada desde el sector público.⁹⁶

Esta versión del Estado de Bienestar, con su fuerte tendencia al paternalismo, es la que Horkheimer va a criticar en su texto *El Estado Autoritario*, cuya principal premisa es que “El capitalismo de estado es el estado autoritario del presente”⁹⁷.

El ensayo de Horkheimer es un análisis de cómo el capitalismo de estado es una traición tanto a la tradición del liberalismo económico como al ideal de la sociedad sin clases del marxismo. Por una parte, los burgueses han sido despojados de su independencia, pues se han convertido en parte del proletariado o se han vuelto dependientes de la burocracia estatal: “Hoy los grandes industriales sólo piden a voces el liberalismo allí donde la administración estatal es todavía demasiado liberal y no está totalmente bajo su control”⁹⁸. Por otra parte, los trabajadores viven bajo una mayor explotación:

⁹⁵ Véase *Ibíd*em, pp. 15 – 16.

⁹⁶ *Ibíd*em, p. 14.

⁹⁷ Horkheimer, Max, *Estado Autoritario*, Op. Cit., p. 31.

⁹⁸ *Ibíd*em, p. 33.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

En el intercambio de la mercancía fuerza de trabajo, el obrero es indemnizado y engañado al mismo tiempo. La igualdad de los propietarios de mercancías es una apariencia ideológica que se desvanece en el sistema industrial y que, en el Estado autoritario, cede el lugar a la dominación abierta⁹⁹.

Así, la promesa de una sociedad sin clases no es cumplida por el capitalismo de estado, ya que éste sigue estando al servicio de intereses que no corresponden con los del proletariado. Horkheimer ve esta traición como el resultado de los propios fundamentos del Estado en el pensamiento y los intereses de la burguesía, pues la filosofía política nacida durante la modernidad tiene como objetivo la conformación de un nuevo tipo de Estado que ya no dependa de los viejos estamentos sociales y que defienda los derechos de la naciente clase social. Incluso la filosofía más alejada de la vida pública, como lo es el escepticismo de Montaigne, da por supuesta la existencia de un Estado que protege y hace valer los derechos de los individuos: “El Estado nacional protegerá a la nueva burguesía y restablecerá la calma. La ataraxia de Montaigne consiste en una placentera disposición de la intimidad anímica, en la cual uno encuentra reposo ante cualquier iniquidad”¹⁰⁰. Para Horkheimer es difícil confiar en que justicia social se pueda realizar dentro de una conformación política que ha nacido bajo la tutela de una clase social en particular.

En *Estado Autoritario*, así como en otras obras de los años 30, Horkheimer comienza a expresar su desconfianza no sólo por la racionalidad Occidental, sino también por las diferentes formas de Estado y la intervención estatal. Como señala John Abromeit, *Estado Autoritario* representa un cambio en la Teoría Crítica de Horkheimer precisamente porque en dicha obra extiende su escepticismo de la racionalidad burguesa, el objeto de su crítica anterior, a toda forma de racionalidad, tema en el que se profundizará en el siguiente capítulo.

⁹⁹ Ibídem, p. 63.

¹⁰⁰ Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Op. Cit., p. 148.

3. Teoría tradicional: ideología y autoritarismo.

El texto clave para entender la primera crítica al autoritarismo, así como todo el programa de la propuesta filosófica de Max Horkheimer, se encuentra en *Teoría tradicional y teoría crítica*¹⁰¹. En este texto se pueden encontrar presentes las ideas que terminan de anudar los conceptos de autoritarismo, ideología, filosofía burguesa y metafísica, y su contraste con la Teoría Crítica que, en principio, estaría llamada a ser la antesala de una praxis revolucionaria.

3.1. Ideología y positivismo.

El argumento central de Horkheimer en este texto es que la ciencia experimental y su complemento filosófico, el positivismo, tienen la misma función que la ideología: son, en sí mismos, ideológicos, en tanto que niegan la posibilidad de transformar las condiciones de la sociedad y encubriendo las causas reales del sufrimiento y la injusticia.

El punto de partida de Horkheimer es la definición de teoría que se tiene usualmente en la investigación científica, en la que se enciente como un conjunto de proposiciones conectadas entre sí y que se refieren a un mismo objeto o ámbito de la realidad. Este es el llamado modelo nomológico-deductivo, en el que unas proposiciones son deducidas a partir de otras, y que considera que entre menor sea el número de proposiciones que forman el núcleo central, la teoría es mejor. Este modelo privilegia la neutralidad y la objetividad como los valores propios de una teoría virtuosa, de una teoría que puede ser considerada verdaderamente científica.

Para Horkheimer, la pretensión por parte de la ciencia positivista de “describir” los hechos de manera pura y atenerse a ellos para extraer sus conclusiones y dar legitimidad a las llamadas leyes científicas, tiene como fundamento una premisa falsa: que el científico puede acceder, de manera completamente transparente, a los hechos puros, y que son estos lo que se

¹⁰¹ horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

impondrán al pensamiento, que no es más que una *tabula rasa* lista para recibir las impresiones sensoriales.

La principal crítica de Horkheimer a dicha pretensión positivista es que dicha concepción parte de conceptos sociales, no empíricos propiamente dichos: son extraídos de la vida en sociedad, no de los hechos en sí.

Y del mismo modo que la influencia del material empírico sobre la teoría, así tampoco la aplicación de la teoría al material empírico es un proceso meramente intracientífico, sino que también es un proceso social. La relación de las hipótesis con los hechos no se cumple en último término en la cabeza del investigador, sino en la industria.¹⁰²

En este sentido, Horkheimer defiende que tanto el científico forma parte de la sociedad, como el conocimiento científico forma parte de un sistema de producción y a su división del trabajo. La objetividad y neutralidad lo único que logran es ocultar esta realidad, no sólo negando al científico la posibilidad de investigar las causas del orden social y su *status quo*, mismo que es naturalizado de tal manera que se vuelve eterno e inmutable, por lo cual se vuelve absurdo tanto analizarlo como transformarlo.

Esta es el papel que desempeña la, llamada por Horkheimer, teoría tradicional, que incluye a la ciencia positiva, la metafísica y la teología, es decir, todas las formas de la filosofía burguesa. La teoría tradicional reúne las mismas características que la ideología:

Debería reservarse el nombre de ideología -frente al de verdad- para el saber que no tiene conciencia de su dependencia —y, sin embargo, es penetrable ya para la mirada histórica—, para el opinar que, ante el conocimiento más avanzado, ha acabado de hundirse en la apariencia. La asignación de valores es ideología en el sentido más estricto y pregnante, en cuanto que cree poderse liberar de la entreveración histórica o ver simplemente abierto el camino hacia la casualidad y el nihilismo.¹⁰³

En este sentido, la teoría tradicional y el positivismo científico son formas de ideología, y no sus contrarios, pues el resultado epistemológico que tienen es el mismo: la alienación del investigador de su propio contexto histórico y de las

¹⁰² *Ibidem*, p. 31.

¹⁰³ Horkheimer, Max, *La función de las ideologías*, España, Taurus Ediciones, 1966, p. 10.

relaciones sociales, políticas y económicas, en las que se encuentra inserto, dejando el *status quo* y las relaciones de dominio intactas, como algo que emerge de la naturaleza, que no puede ser modificado y que por ello mismo es legítimo. Para Horkheimer, el positivismo es el culmen de la filosofía burguesa, la forma más refinada de ideología, y que tiene como complementos a la metafísica y a la religión.

3.2. Metafísica y religión: su momento ideológico.

Lo que Horkheimer define como “teoría tradicional” puede ser aplicado tanto al positivismo científico como a la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, tanto a las ciencias naturales como a las sociales, y es cercano a su concepto de ideología. El objeto del ataque de Horkheimer es el olvido de la realidad material y la injusticia social que requiere la teoría tradicional para considerar una investigación como legítimamente científica, lo cual contraviene tanto sus principios teóricos como su sensibilidad:

Recuerda de qué sufrimientos eres deudor, mientras gozas de sus frutos...Ve a la fábrica de tejidos, a las hilanderías, a las plantaciones de algodón: los trabajadores pasan decenios, su vida entera en salas sofocantes y polvorientas o bajo el fuego del sol realizando día a día el mismo trabajo estúpido y desesperante, sin perspectivas de una liberación, sin posibilidades de un desarrollo espiritual...Ponte en la situación de estos hombres y piensa por un momento que tú no puedes vivir sin vestido...¹⁰⁴

Las experiencias personales de Horkheimer son las que los llevaron a atenerse a un punto de vista materialista, de ahí su aproximación al marxismo y al materialismo histórico. De ahí que para Horkheimer, los conceptos de teoría tradicional e ideología se pueden aplicar no sólo a las ciencias, sino también a la filosofía misma, bajo la forma de la metafísica, y a la religión y la teología.

Como se mencionó con anterioridad, si bien Horkheimer se aproximó a Edmund Husserl y su fenomenología, no se sintió convencido ni por su método

¹⁰⁴ Max Horkheimer citado por Juan José Sánchez, “Contra la lógica de la historia. Religión y cuestión de Dios en la obra de M. Horkheimer” en Gómez Caffarena, J. y J. M. Mardones (coord.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*, España, Editorial Anthropos, 1992, p. 154.

ni por sus objetivos: como el positivismo, la fenomenología pretendía llegar a verdades independientes del contexto social y de las circunstancias materiales en las que se desarrolla la investigación, un punto por completo opuesto al materialismo que él había adoptado. Es en este sentido que la fenomenología puede ser considerada como teoría tradicional, como una ideología, juicio que Horkheimer extiende a otras formas de especulación metafísica en tanto que propicia que el intelectual se refugie de la miseria y la injusticia reales en la esfera de la abstracción, la contemplación pura y el pensamiento neutro.

Algo similar pasa con la religión y la teología, cuya idea de un dios trascendental trae como consecuencia que la imagen de la divinidad no refleje el anhelo de justicia de los oprimidos, de su sufrimiento y sus esfuerzos por emanciparse de su miseria material, convirtiendo a la idea de dios en un ser místico y de voluntad insondable: “Así se despojó a Dios de toda cualidad cognoscible, y sus caminos se distinguen totalmente de los terrenales. Sus caminos se hicieron tan oscuros como las prácticas mercantiles de los fabricantes y los banqueros”¹⁰⁵.

Para Horkheimer, tanto la teología como la metafísica incurren en las mismas faltas de la teoría tradicional y la ideología, tal y como sucede con la ciencia positiva: al negarse a aceptar que sus conocimientos y postulados forman parte del entramado social que están condicionados históricamente bajo la premisa de que tienen que ser objetivos y neutrales, se niegan la posibilidad de investigar y comprender a la sociedad misma y sus problemas, permitiendo que se perpetúe el sistema de opresión e injusticia. En la visión de Horkheimer, en tanto que expresión del pensamiento burgués y la teoría tradicional, ni la religión, ni la metafísica ni la ciencia positiva podrán transformar la realidad, eso sólo podrá darse a partir de una teoría crítica, apegada a los principios del materialismo y de carácter anti burgués.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 156.

3.3. Autoritarismo y alienación.

A manera de recapitulación, se puede definir al autoritarismo como la ideología que naturaliza el dominio de la figura paterna sobre individuos que ya no tienen la necesidad de protección, propia de los infantes, en los aspectos político y económico, es decir, la autoridad ejercida es ilegítima. Esta definición reúne elementos expuestos por Horkheimer en sus obras *Autoridad y familia*, *Teoría tradicional y teoría crítica*, *La función de las ideologías* y *Estado autoritario*.

Cabría aquí preguntarse de qué manera puede esta definición del autoritarismo, en tanto que ideología de naturaliza el dominio, contribuir a una filosofía política, o tener relevancia en el ámbito político, si, como explica Simone Chambers, es un lugar común afirmar que la Teoría Crítica carece de una política¹⁰⁶, indicando tres argumentos: el primero de ellos, que los teóricos de la Escuela de Frankfurt no se involucraron con ningún tipo de partido político, ni se pronunciaron sobre eventos de su tiempo, ni propusieron una agenda de reformas, ni hablaron de instituciones políticas específicas; el segundo argumento es que la Teoría Crítica se enfocó, en sus inicios, en la crítica de la cultura y la estética alejadas de la política: y por último, que la temprana Teoría Crítica realiza un diagnóstico tan pesimista de su tiempo, que emprender cualquier acción política o intento de romper con la razón instrumental, resultan inútiles. Esta visión de la Teoría Crítica como una postura esencialmente pesimista, catastrofista, para la cual existe una relación inextricable entre política y dominación, es retomada por Miguel Abensour¹⁰⁷, quien opone a esta visión pesimista la idea de que la filosofía política tiene a olvidarse del dominio en favor de un espacio político concebido bajo el esquema de un modelo de intercambio entre participantes iguales. En última instancia, la filosofía política, bajo el ideal de la igualdad entre sus participantes, tenderá a la búsqueda de la emancipación. En dicho escenario, ¿qué papel podría tener una postura pesimista como el de la Teoría Crítica, que ve el dominio como el resultado inevitable de toda conformación política? Lo que se explorará, y defenderá, en capítulos y

¹⁰⁶ Véase Chambers, Simone, 'The politics of Critical Theory', en Rush, Fred (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, New York, Cambridge University Press, 2008, capítulo 9, p. 1.

¹⁰⁷ Véase Abensour, Miguel, 'Philosophie politique critique et émancipation?' en *Politique et Sociétés*, Volumen 22, número 3, 2003, pp. 119 – 122.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

apartados siguientes, es que la manera de que hacer que la Teoría Crítica contribuya a la emancipación, es considerando que se critica específicamente a la ideología, que la Ilustración, como el autoritarismo, son formas de ideología, y que lo mejor que se puede hacer es mantener una actitud de desconfianza constante.



CAPÍTULO III

AUTORITARISMO Y RAZÓN ILUSTRADA

1. Ilustración y razón subjetiva.

La década de los años 40 marcó un cambio en la vida y el pensamiento de Max Horkheimer: por una parte, el ascenso al poder en Alemania del Tercer Reich, obligó al Instituto de Investigación Social y a sus miembros a emigrar a Estados Unidos; por otra parte, la condición de exiliado radicalizará su pesimismo y su desconfianza no sólo ante la filosofía burguesa y su modo de producción económica, el capitalismo industrial, sino que los extenderá a su fundamento mismo: la razón. La crítica de Horkheimer en este aspecto depende de una compleja argumentación que abarca tanto una filosofía de la historia como un análisis de la cultura y el arte, y que desarrolla sus principales obras en el destierro: la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la razón instrumental*. En esta segunda obra, Horkheimer sostiene que puede distinguirse dos formas diferentes de razón: como razón objetiva y como razón subjetiva. Ninguna de ellas representa una nueva concepción de la razón o un cambio en ésta, como pretenderían los filósofos modernos, sino que han estado presentes a lo largo de la historia del pensamiento occidental, manteniendo una relación en constante

de cambio, entre la complementación y la oposición. En la relación entre ambas siempre existió un equilibrio: en ningún momento histórico una fue más importante que la otra, ni la eliminó. Sin embargo, la Ilustración alteró esta situación:

La relación entre estos dos conceptos de razón no es sólo una relación de contraposición. Históricamente han estado operantes desde un principio ambos aspectos de la razón, el objetivo y el subjetivo, y sólo en el transcurso de un largo proceso tomó cuerpo la preeminencia de éste sobre aquél.¹⁰⁸

De acuerdo con Horkheimer, se puede entender a la razón objetiva como un principio racional inmanente a la realidad o al mundo; por su parte, la razón subjetiva consiste en la capacidad inherente a los sujetos de calcular y conceptualizar la realidad. Desde la perspectiva de Horkheimer, la Ilustración es el proceso por el cual la razón objetiva será desplazada por la razón subjetiva, la cual representa el fundamento de la filosofía burguesa de la modernidad. En los siguientes apartados se profundizará en dichos conceptos.

1.1 Razón objetiva y razón subjetiva

Una de las ideas centrales que Horkheimer desarrolla en la *Crítica de la razón instrumental*, es que durante el siglo XX puede apreciarse una prevalencia de la razón subjetiva, cuya principal característica es la capacidad de calcular los mejores medios para alcanzar fines determinados. Sin embargo, la primacía de la razón subjetiva no siempre fue un hecho, una realidad incontestable:

Durante largo tiempo dominó una visión de la razón diametralmente opuesta. Dicha visión afirmaba la existencia de la razón como una fuerza no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones.¹⁰⁹

De acuerdo con esto, no es sólo el individuo el que es racional sino que también lo es el mundo mismo, en tanto que existe en él un orden inmanente. En dicho esquema de complementación más que de confrontación, el ser

¹⁰⁸ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, España, Editorial Trotta, 2002, p. 48.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 46.

humano el que debe ajustar sus formas de vida y sus acciones a través de su capacidad de cálculo, teniendo como fin último la armonía y orden mismo:

De este modo, pues, el concepto de razón objetiva muestra, por una parte, como esencia propia, una estructura inherente a la realidad, que requiere, llevada por su propia lógica, en cada caso determinado, un determinado modo de comportamiento teórico o práctico. Esta estructura resulta accesible a todo aquel que asuma el esfuerzo del pensamiento dialéctico o, lo que no deja de resultar idéntico, que sea capaz del esfuerzo del eros. Por otra parte, el concepto de razón objetiva puede caracterizar precisamente este esfuerzo y capacidad de reflejar un orden objetivo semejante.¹¹⁰

La filosofía clásica, como los sistemas de Platón y Aristóteles, así como la teología escolástica, tenía como objetivo revelar el orden inmanente a la realidad y al cual los individuos deben ajustar sus acciones. Para Horkheimer, no sólo los sistemas filosóficos de la Antigüedad buscaban el orden cósmico, sino que también las religiones buscaban descubrirlo, o afirmaban desvelarlo o poseerlo por revelación divina, y que servía como el fundamento de los valores morales y los sistemas sociales. Según Horkheimer, la filosofía moderna, cuyo origen se encuentra en la clase burguesa, será la responsable de la secularización: el abandono de la cosmovisión y los valores religiosos, o el paso definitivo de la razón objetiva a la razón subjetiva. Como los sistemas de la filosofía clásica, las religiones parten de la inmanencia del orden, que es llamado por Horkheimer el *mana* o principio de inmanencia: "El mundo dominado enteramente por el *mana*, e incluso el mundo del mito indio y griego, son mundos sin salida y eternamente iguales. Cada nacimiento se paga con la muerte, cada felicidad con la desgracia."¹¹¹

No obstante, a pesar de pretender fundamentarse en el principio de inmanencia, tanto las filosofías de la Antigüedad y la Edad Media, como las religiones clásicas, dan como resultado no un solo sistema armonioso sino una miríada de sistemas, cada uno con sus propios valores, con lo que se acercan más al subjetivismo y el relativismo que a la universalidad y la objetividad. Incluso si tales sistemas provienen de un mismo origen, como sucede con la versión católica del cristianismo y la de las sectas protestantes: parecen religiones

¹¹⁰Ibidem, p. 51.

¹¹¹ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 71.

completamente diferentes, pues mientras que en el protestantismo se sanciona el culto a los santos, en el catolicismo su presencia y la de sus fiestas recuerda los rituales de las antiguas religiones paganas, todo ello con la finalidad de acercar al hombre al ámbito divino, de reunirlo con dios mediante la intercesión de los santos; según el propio Horkheimer, la figura de Cristo se ve impregnada del halo de la magia: "Cristo, el espíritu encarnado, es el mago divinizado. La autorreflexión humana en lo absoluto es el *proton pseudos*. El avance frente al judaísmo se ha pagado al precio de la afirmación: el hombre Jesús ha sido Dios."¹¹² Por su parte, en el protestantismo, especialmente en su versión calvinista, no se acepta ningún tipo de mediación entre dios y el hombre, la relación debe ser directa, además de que la voluntad divina no puede ser cambiada por ningún medio, ni por méritos morales propios ni por los ajenos.

Diferentes ideas sobre la razón objetiva, el orden del universo, tendrán como consecuencia que los individuos busquen alcanzar diferentes fines – metas definidas por esa razón objetiva –, y que rijan su vida de tal manera que sus acciones los lleven a alcanzar esas metas. La religión tuvo como una de sus funciones definir ese orden universal y esas acciones, dándoles como fundamento la voluntad divina.

Si bien puede considerarse a la filosofía, sea como metafísica o como razón especulativa, y a la religión como los principales esfuerzos del hombre por encontrar el orden objetivo e inherente al mundo, que sea su guía en sus acciones y su modelo en las teorías; también es cierto que filosofía y religión no pueden considerarse como parte de un mismo esfuerzo ya que no son idénticas entre sí: el nivel de obediencia que exige la religión es mayor que el exigido por la filosofía, además de presentar más intolerancia frente a otras propuestas de orden universal; pero, sobre todo, la propuesta religiosa depende de principios sobrenaturales, como la gracia o la iluminación divinas, que hacían más incomprensible al orden cósmico.

Aunque estos sistemas filosóficos racionalistas no exigían una sumisión tan profunda como la pretendida por la religión, fueron percibidos como esfuerzos por sacar a la luz las exigencias de la realidad y explorar verdades de fuerza vinculante para todos. Sus creadores creían que el *lumen naturale*, el conocimiento natural o la luz de la razón bastaba también para penetrar de un modo lo suficientemente profundo en la creación como para tener con ello una

¹¹² Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Op. Cit.*, p. 222.

llave para armonizar la vida humana con la naturaleza, tanto en el mundo como en el ser del hombre mismo. Conservaron a Dios, pero no la gracia; consideraban que el hombre podía arreglárselas perfectamente sin una *lumen supranaturale* del tipo que fuera de cara a todos los fines del conocimiento teórico y de la decisión práctica.¹¹³

Por su parte, la filosofía dará como fundamento de su concepción de la razón objetiva no una entidad sobrenatural, sino que buscará, con la sola fuerza de la inteligencia del propio ser humano, en la naturaleza misma y en el mundo ese fundamento, de tal manera que las filosofías especulativas eliminan de su lenguaje las nociones de pecado y salvación, de castigo y recompensa en una vida ulterior, pero conservan la idea de un ser creador del mundo. Filosofías como la de Spinoza, Descartes, Hobbes y Maquiavelo se encuentran dentro de este esfuerzo teórico de encontrar un orden universal, una razón objetiva: algunos, como Spinoza y Descartes, creerán encontrar el orden natural en las matemáticas, construyendo sistemas éticos coherentes con esa presuposición; otros, como Hobbes y Maquiavelo, pondrán como fin de la existencia humana la creación de un estado político fuerte¹¹⁴. De esta manera resulta evidente la relación entre filosofía y religión como actividades especulativas del hombre por revelar un orden universal: “La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por pensamiento filosófico metódico y por conocimiento e intelección, constituyéndose así en una fuente ella misma de tradición”¹¹⁵; así como reconciliar la existencia humana con ese orden objetivo, incluyendo el interés y la autoconservación del individuo.¹¹⁶ En palabras de Horkheimer: “La razón debería regular las relaciones entre los hombres, fundar toda actividad que se exija a los individuos, aunque sea el trabajo de esclavos. [...] La razón subyace a los órdenes de la naturaleza. Sobre la razón se deben fundar las constituciones de los pueblos y sus instituciones.”¹¹⁷

¹¹³ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 54.

¹¹⁴ Véase Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 26 – 30, 36 y 37, 59 – 63.

¹¹⁵ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 52.

¹¹⁶ Véase *Ibíd.*, p. 46.

¹¹⁷ Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 2000, p. 89.

1.2 La reificación de la razón.

En la *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer profundiza en el significado y el alcance de la reificación de la razón que, a grandes rasgos, puede definirse como el abandono de toda aspiración a encontrar la razón inmanente al universo, el orden objetivo que gobierna la realidad. En otras palabras, la razón subjetiva se convierte en la concepción predominante, quedando la razón objetiva en el descredito. Esto parte de la definición que hace Horkheimer de la razón subjetiva “como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado”¹¹⁸. La razón subjetiva no representa un orden inherente al mundo, sino la capacidad del individuo para calcular los medios más eficaces para obtener ciertos resultados, sin que medie un juicio sobre su legitimidad. De acuerdo con Horkheimer, tal era la definición original de razón, ya que: “Razón en sentido genuino como *logos* o *ratio* vino siempre esencialmente referida al sujeto, a su capacidad de pensamiento”¹¹⁹; sin embargo, en la época contemporánea, se ve reducida de manera absoluta a ese único sentido.

La “subjetivización” de la razón, o la formalización del pensamiento, identificada por Horkheimer en la *Crítica de la razón instrumental*, la reduce a un mero instrumento al servicio de cualquier propósito o empresa particular, desautorizándola para emitir un juicio sobre tal objetivo; un instrumento que puede ser aplicado por cualquier empresa de la sociedad, pero al que le está vedado intentar establecer las estructuras de la vida social e individual, que terminan siendo configuradas por otras fuerzas, como los intereses económicos:

La formalización de la razón tiene consecuencias teóricas y prácticas de vasto alcance. Va de suyo que si la concepción subjetivista es válida y tiene fundamento, al pensamiento no le cabe determinar si un fin determinado es deseable o no. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestra acción y nuestras decisiones últimas, en fin, pasan a depender de otros factores, de factores distintos de la razón.¹²⁰

¹¹⁸ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 47.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹²⁰ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., pp. 48 y 49.

Para Horkheimer, la pérdida de la aspiración a desvelar la razón objetiva, el orden inmanente a la realidad, trae consecuencias negativas para el pensamiento ya que, en la medida en la que se le niega la posibilidad de establecer valores objetivos para la vida social, esta queda a merced de oscuros intereses económicos y políticos. El positivismo lógico y el pragmatismo son ejemplos de filosofías que han abandonado toda aspiración a fundamentar el orden social y los valores éticos universales, y que se contentan con el mero pensamiento formal carente de contenido. Sin embargo, Horkheimer reconoce un aspecto positivo al concepto subjetivo de la razón:

La capacidad subjetiva del pensamiento fue el agente crítico que disolvió la superstición. Pero al denunciar la mitología como una falsa objetividad, esto es, como un producto del sujeto, tuvo que recurrir a conceptos por ella misma reconocidos como adecuados. De este modo desarrolló siempre una objetividad propia.¹²¹

En otras palabras, la crítica tiene sus orígenes en la razón subjetiva, fue ella la que posibilitó que se realizaran transformaciones y cambios en el orden político, social e intelectual, una tarea a la que se abocó la filosofía burguesa de la Modernidad.

1.3 La Ilustración: la crítica al orden universal.

Horkheimer sostenía que la filosofía burguesa tenía como principal característica la crítica al orden social establecido, con el objetivo de establecer uno nuevo que le permitiese a la naciente clase burguesa obtener más derechos y ejercer mayor participación política. La Ilustración y la Revolución Francesa representan la cúspide de esa lucha en la medida en la que las estructuras sociales fueron sometidas a la crítica racional.

Durante la década de los años 40, que corresponde a su exilio en Estados Unidos, el pensamiento de Horkheimer se iba a radicalizar, tal y como lo muestran sus obras de ese periodo, en particular la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la razón instrumental*: la crítica racional a las estructuras de

¹²¹ Ibidem, p. 48.

dominio no se presentó únicamente con el pensamiento burgués del Renacimiento y la Ilustración, sino que ha sido una constante en el pensamiento occidental desde sus comienzos con la mitología solar griega. Ésta, como otras mitologías, las teologías derivadas de ellas y los sistemas filosóficos que pretendían desvelar el orden universal, está marcada por la injusticia social y la opresión:

En todas las formas de la sociedad, que se han desarrollado a partir de las comunidades primitivas indiferenciadas de la prehistoria, dominan sobre el resto de la población o bien unas pocas personas, como en el caso de las situaciones relativamente tempranas y simples, o bien determinados grupos de hombres, como en las formas sociales más desarrolladas, es decir, todas esas formas se encuentran caracterizadas por la prelación o subordinación de clases. La mayor parte de los hombres ha trabajado siempre bajo la dirección y las órdenes de pocos, y siempre se ha expresado esa dependencia en una existencia material deficiente.¹²²

El dominio que ejercen las clases acomodadas sobre el resto de la población se ve reflejado en la existencia material deficiente que llevan los estratos menos favorecidos. Su condición de dominados les fue impuesta por medio de la coerción, interiorizada por medio de la familia y su jerarquía, y se extendía a otras instituciones sociales como la escuela y la Iglesia¹²³, por lo que los grupos oprimidos terminan por dar su consentimiento al sistema que los somete. Los actos de coerción y la condición de dominados son justificados, y aún fundamentados, por la razón objetiva y sus sistemas: la fuerza con la que el patrón somete al obrero, la misma por la que el padre somete al hijo, se refleja en la fuerza que fundamentaba el derecho de las criaturas míticas:

Porque el padre *de facto* es más poderoso, por eso lo es también *de iure*; el niño no sólo debe tener en cuenta esta superioridad, sino respetarla en tanto que la tiene en cuenta. En esa situación familiar, que es determinante para el desarrollo del niño, se encuentra ya anticipada en gran medida la estructura de autoridad existente fuera de la familia: las diferencias dominantes en las condiciones de existencia con las que el individuo se topa en el mundo, tienen que ser simplemente aceptadas; éste tiene que recorrer, bajo ese presupuesto, su propio camino y no alterar nada en ellas. Conocer los hechos significa reconocerlos.¹²⁴

¹²² Horkheimer, Max, *Autoridad y familia*, Op. Cit., p. 175.

¹²³ Véase *Ibíd.*, p. 162.

¹²⁴ *Ibíd.*, pp. 209 y 210.

De acuerdo con Horkheimer, el papel de la teoría tradicional sería el de describir los hechos, sin ir más allá de lo empírico ni preguntarse la razón de que se sean de tal o cual manera,¹²⁵ simplemente describiéndolos, sin emitir juicios sobre si tales hechos pueden considerarse justos o injustos, y, por ello, aceptándolos, justificándolos inclusive. Contraria a la teoría tradicional, la “Teoría Crítica no es meramente descriptiva, es un vía para provocar el cambio social suministrando el conocimiento de las fuerzas de la iniquidad social que pueda, a su vez, dar información de acciones políticas dirigidas a la emancipación (o al menos a disminuir la dominación y la desigualdad).”¹²⁶

El que la teoría científica en su forma tradicional no proporcione el conocimiento necesario sobre la sociedad, su desigualdad y su injusticia, sobre el fundamento de la autoridad que la rige, que las instituciones y las creaciones culturales las conserven, permite que ese orden social se siga reproduciendo en un orden que tiende a ser estático, el cual comienza a generar una presión en el pensamiento humano que lo lleva a buscar nuevos ordenes, nuevas visiones del universo, nuevas formas de actuar y de relacionarse, como lo fue con la filosofía burguesa: “El espíritu es liberal. No soporta la coacción externa, la adaptación de sus resultados a la voluntad de ningún poder. [...] Por cuanto su objetivo es la autonomía, el dominio del hombre sobre su propia vida y sobre la naturaleza, es capaz de reconocer esta tendencia como una fuerza efectiva en la historia.”¹²⁷ Para lograr liberarse de la presión y encontrar un nuevo orden, el hombre tendrá que demostrar la invalidez del sistema vigente y proponer un nuevo sistema: la herramienta a usar para eliminar el sistema supuestamente objetivo, es la razón subjetiva, la capacidad de cálculo: “La capacidad subjetiva del pensamiento fue el agente crítico que disolvió la superstición. Pero al denunciar la mitología como una falsa objetividad, esto es como un producto del sujeto, tuvo que recurrir a conceptos por ella misma reconocidos como adecuados. De este modo desarrolló una objetividad propia.”¹²⁸

¹²⁵ Véase Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 2000, pp. 32 – 51.

¹²⁶ Rush, Fred, ‘Conceptual foundations of early Critical Theory’, en Rush, Fred (ed.), *The Cambridge companion to Critical Theory*, New York, Cambridge University Press, 2004, p. 9

¹²⁷ Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Op. Cit., p. 58.

¹²⁸ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 48.

2. Autoritarismo e Ilustración.

Una de las consecuencias de la radicalización del pensamiento de Horkheimer es que la Ilustración ya no representa una forma de emancipación o liberación, de equidad y justicia, sino una nueva forma de dominio y explotación: de ahí su afirmación de que la razón ilustrada es mitológica, adquiriendo las mismas cualidades de la religión y el mito como la violencia, la injusticia y el autoritarismo. Estos son los temas que se explorarán a continuación.

2.1 Mito y autoridad.

La religión, la mitología y aún los sistemas filosóficos de tendencia idealistas caían en lo que Horkheimer llama el antropomorfismo: la proyección del sujeto sobre la naturaleza da como resultado una falsa objetividad. La Ilustración, en cuanto pensamiento crítico, vio siempre en la base del mito y de la religión al antropomorfismo. Todo principio objetivo, todo orden cósmico queda reducido al propio sujeto, a sus capacidades innatas. El mundo y el cosmos son desacralizados, y con ello pierden validez los fines que proveían, dejando lugar a unos nuevos. Pero a lo largo de la historia de la humanidad no ha habido un único cambio en el orden del cosmos, en la concepción de la razón objetiva, sino que han sido varios, y con cada uno de ellos la confianza puesta en el orden objetivo va perdiendo fuerza, mientras que la razón subjetiva, el cálculo entre medios y fines y la formalización, va ganando terreno:

...el paso de la razón objetiva a la subjetiva no fue precisamente una casualidad y el proceso de evolución de las ideas no puede reorientarse arbitrariamente en sentido contrario en un momento determinado. Si la razón subjetiva disolvió, bajo la forma de la Ilustración, la base filosófica de las convicciones fideístas que habían sido parte esencial de la cultura occidental, ello fue posible porque esta base se había revelado como demasiado débil.¹²⁹

El pensamiento ilustrado va a caracterizarse por la secularización el paso de la razón objetiva como centro del pensamiento y del actuar humanos, al

¹²⁹Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Op. Cit., p. 96.

dominio de la razón subjetiva, el cálculo de los medios, porque implica la posibilidad de criticar el orden social imperante en favor de uno nuevo, en derruir la fuerza de las instituciones que perpetúan el orden establecido como lo deseaba la filosofía burguesa de la modernidad.

Pero Horkheimer y Adorno los mitos griegos son ya parte del pensamiento burgués ilustrado: en la lucha entre los dioses olímpicos y los titanes, las deidades ctónicas, encuentran la lucha entre un pensamiento racional y el orden establecido al que pretende derrocar. Es el héroe Odiseo quien encarna el modelo mitológico del sujeto burgués ya que sus acciones denotan el modelo de la razón instrumental:

El poema homérico confiere universalidad al lenguaje, si es que no la presupone ya; disuelve el orden jerárquico de la sociedad mediante la forma exotérica de su representación incluso allí, y justamente allí, donde lo exalta; cantar la ira de Aquiles y las aventuras de Odiseo constituye ya una estilización nostálgica de lo que no se deja ya cantar, y el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués, cuyo concepto se origina en aquella autoafirmación unitaria de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico.¹³⁰

Odiseo, a diferencia de otros héroes griegos, no se caracteriza por su fuerza física o su valor en el combate: sus armas, como predilecto de la diosa de la sabiduría, son la astucia y la razón. “El portador del espíritu, el que manda, como es casi siempre representado el astuto Odiseo, resulta en cualquier caso, pese a todos los relatos sobre sus acciones heroicas, más débil que las potencias del pasado con las que debe luchar por la vida.”¹³¹ En Odiseo la autoconservación se haya dissociada de la fuerza física. Frente a las potencias de la naturaleza, encarnadas en las criaturas mitológicas, Odiseo no exhibe su fuerza, sino su astucia, que lleva impresa el halo de la razón instrumental: “La fórmula de la astucia de Odiseo consiste en que el espíritu separado, instrumental, en la medida en que dócilmente se pliega a la naturaleza da a ésta lo que le pertenece y de este modo la engaña.”¹³² Cabe señalar que “instrumental” es entendido por Horkheimer como “separado de la naturaleza”, alejado del mundo, abstracto; de lo cual puede deducirse que la “razón instrumental” es la razón alejada de la naturaleza, separada del orden universal.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 97.

¹³¹ *Ibidem*, p. 108.

¹³² *Ibidem*, p. 109.

Odiseo usa la razón como un instrumento para burlar a la naturaleza y dominarla, alejándose cada vez más de ella.

Las criaturas mitológicas representan, por una parte, a las fuerzas de la naturaleza y al destino ineluctable, el hechizo mítico; y, por otra, a estadios más primitivos de la civilización humana. En las aventuras de Odiseo pueden encontrarse ambos tipos de significado de las criaturas míticas: en el paso de Escila y Caribdis se manifiesta la superioridad de las corrientes marinas sobre las embarcaciones griegas; en el encuentro con la hechicera Circe se hace patente el peligro que corren los hombres ante los placeres que los hacen volver al estadio de los animales; el canto de las Sirenas es el llamado de la naturaleza, que invita al hombre a dejar de lado sus aspiraciones de dominio, a olvidar la promesa del hogar y la propiedad estable; el cíclope Polifemo representa la forma de vida de los pastores y cazadores que no conocen la política, se agrupan en tribus y clanes, cada cual con sus propias reglas y jerarquías; mientras que los lotófagos aluden a la sencilla vida de los recolectores, el estadio de la civilización más cercano a la vida de los animales y la naturaleza. “Las aventuras que Odiseo supera son en su totalidad peligrosas tentaciones que tienden a desviar al *sí mismo* de la senda de su órbita.”¹³³ En cada una de las antedichas aventuras, Odiseo se irá afirmando como sujeto dominante, poseedor de poder y conocimiento, que sólo pugna por su propia supervivencia; y en todas ellas se irá reafirmando, y con la autoconservación del sujeto frente a esas fuerzas míticas el mundo se va secularizando:

El mundo mítico se halla secularizado en el espacio que ese sujeto recorre, y los viejos demonios pueblan las lejanas orillas y las islas del Mediterráneo civilizado, refugiados en las rocas y cavernas de las que salieron un día en el estremecimiento del tiempo primordial. Pero las aventuras dan a cada lugar su nombre, y con ello el espacio queda controlado racionalmente.”¹³⁴

Así pues, el recorrido del “sujeto” es el camino de la secularización, que vendría a ser la caída del orden mitológico y la salida del destino ineludible y el alejamiento de la naturaleza, para convertir al “sujeto” en “señor”: esa fue siempre la aspiración de la Ilustración: “La Ilustración, en el más amplio sentido

¹³³ *Ibidem*, p. 100.

¹³⁴ *Ídem*.

de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. [...] Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.”¹³⁵

Las criaturas mitológicas son figuras del destino ineluctable, la constante repetición de la naturaleza, representan contratos petrificados, derechos de los tiempos prehistóricos procedentes de su propia fuerza: “en la transposición mítica objetivante la relación natural entre fuerza e impotencia ha adquirido ya el carácter de una relación jurídica.”¹³⁶ La tarea de Odiseo es romper ese contrato petrificado, salir del círculo del hechizo mítico que les permite a las criaturas perpetuar su existencia. Pero no lo hace negando ese derecho, enfrentándose a él, sino cumpliéndolo, otorgándoles lo que les es suyo, aunque ello implique sacrificarse a sí mismo.

El *sí mismo* representa la racionalidad universal frente a la ineluctabilidad del destino. Pero como encuentra lo universal y lo ineluctable ya estrechamente ligados entre sí, su racionalidad adquiere necesariamente una forma restrictiva, a saber: la de la excepción. Odiseo debe sustraerse a las relaciones jurídicas que lo circundan y amenazan y que en cierto modo están inscritas en toda figura mítica. Él satisface la norma jurídica de tal forma que ésta pierde poder sobre él en el momento mismo en que él se lo reconoce.¹³⁷

El cálculo racional de Odiseo está marcado por la astucia, que le permite satisfacer el contrato al tiempo que rompe con él, pues encuentra que toda forma de derecho, todo contrato contiene una laguna a través de la cual, al tiempo que se cumple con lo prescrito, se escapa de él; de igual modo, le permite encontrar la manera de sacrificarse para lograr su autoconservación: “El órgano del *sí mismo* para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia”.¹³⁸ De esta manera Odiseo sobrevive arriesgando su propia vida, infligiéndose daño a sí mismo, mutilándose y alejándose de la naturaleza y sus placeres.

En cada uno de sus enfrentamientos o encuentros con criaturas mitológicas, Odiseo arriesga algo de sí mismo: en el caso de su encuentro con los lotófagos, quienes no representan un peligro sino por su estilo de vida,

¹³⁵ Ibídem, p. 59.

¹³⁶ Ibídem, p. 110.

¹³⁷ Ídem.

¹³⁸ Ibídem, pp. 101 y 102.

Odiseo y su tripulación pierden la oportunidad de volver a la sencilla vida de los recolectores, carente de las tribulaciones propias de la vida en la *polis* y de las preocupaciones y fatigas del trabajo agrícola. La tentación de comer el loto, de seguir la vida de los lotófagos, es el olvido de la vida civilizada, de la propiedad estable, además de la ausencia de la fuerza de voluntad para salir de ese estado, cercano al estupor de los narcóticos – estupor que, sugieren Horkheimer y Adorno, bien pudo servir de ayuda, en estructuras sociales petrificadas, a las clases desprotegidas a soportar lo insoportable –¹³⁹, y sobre todo, el idilio de volver a la naturaleza, cuya felicidad consiste en la inconsciencia de la infelicidad. A los ojos de Odiseo, de la razón autoconservadora, tal idilio es una mera apariencia, un obtuso vegetar, pues: “La felicidad, por el contrario, implica verdad. Es esencialmente un resultado. Se desarrolla en y desde el dolor superado.”¹⁴⁰ Para la “razón autoconservadora”, como para Odiseo, la felicidad implica ser consciente del dolor de la existencia, de sus pesares y trabajos, de negarse a los placeres momentáneos para ir en pos de futuras recompensas – la principal de ellas, la autoconservación misma –, la felicidad es una utopía que sólo es realizable a partir del trabajo histórico, con la represión de los instintos que buscan placer, y no como un pasivo estado de inconsciencia y ebriedad.

La idea de que la felicidad no se identifica con los placeres momentáneos, con la satisfacción de los instintos y las pulsiones, se ve reforzada con la historia de Circe. Ella representa la amenaza de la recaída del sujeto ilustrado Odiseo en la naturaleza en dos formas diferentes: por un lado, en su papel de hechicera, Circe, la hetaira, reaviva el poder del estadio mágico en el que predomina la *mimesis*, en virtud de la cual, al asemejarse a ella, el hombre vuelve a la naturaleza:

Frente a los episodios sobre la huida del mito como de la barbarie de los caníbales, la historia de los encantamientos de Circe remite de nuevo al estadio propiamente mágico. La magia desintegra al *sí mismo*, que cae nuevamente en su poder y es reducido de ese modo a una especie biológica anterior. La violencia que lo disuelve es, una vez más, la del olvido.¹⁴¹

¹³⁹ *Ibidem*, p. 114.

¹⁴⁰ *Ídem*.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 119.

Por otro lado, en su condición de mujer, Circe encarna la concupiscencia, el deseo sexual y la posibilidad de satisfacer los instintos eróticos reprimidos. Circe ofrece sus servicios a los viajeros, pero en cuanto éstos se disponen a gozar de los placeres caen bajo su hechizo y terminan convertidos en animales salvajes que vagabundean sumisos por la isla de la hetaira: con ello queda establecido el principio según el cual los hombres que no son capaces de frenar y controlar sus pulsiones sexuales recaen al nivel de los animales:

La represión del instinto, que los convierte en *sí mismos* y los separa de las bestias, era la introyección de la opresión en el ciclo irremediamente cerrado de la naturaleza al que, según una antigua concepción, aludiría el nombre de Circe. Por el contrario, el violento hechizo que les trae a la memoria la prehistoria idealizada produce, junto con la bestialidad, como ocurría con el idilio de los lotófagos, la apariencia – bien que también ella limitada – de la reconciliación.¹⁴²

Así, la Ilustración, en cuanto pensamiento crítico que pretende disolver por medio de la razón el orden universal que fundamenta y justifica la desigualdad social y la opresión, ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad y no sólo a partir de la filosofía burguesa propia de la Modernidad. Para Horkheimer, el pensamiento burgués es una constante en la historia tanto como lo es la figura de la autoridad.

2.2 Violencia y derecho.

El destino ineluctable forma parte del orden universal, de la razón objetiva que fundamenta las instituciones y las relaciones sociales, y será el objeto de la crítica más severa por parte de la Ilustración, la razón instrumental en su máxima expresión, para la cual el supuesto orden universal no es más que una proyección del hombre sobre el mundo. En palabras del propio Horkheimer:

La capacidad subjetiva del pensamiento fue el agente crítico que disolvió la superstición. Pero al denunciar la mitología como una falsa objetividad, esto es, como un producto del sujeto, tuvo que recurrir a conceptos por ella misma

¹⁴² *Ibidem*, p. 120.

reconocidos como adecuados. De este modo desarrolló siempre una objetividad propia.¹⁴³

Para Horkheimer, la razón subjetiva deslegitima toda forma de objetividad, la reduce a la proyección del ser humano sobre el mundo natural. Pero, si bien en la etapa anterior ya había criticado la tendencia de la “teoría tradicional” a ocultar la realidad social y a negar los compromisos del investigador mismo con la intención de preservar los valores de la objetividad y la neutralidad, que supuestamente son los que dan veracidad a la investigación; en su etapa en el exilio en Estados Unidos, Horkheimer va a llevar sus argumentos ya no sólo a la filosofía burguesa – sea en forma de metafísica, de antropología o de filosofía política – sino también a las instituciones efectivas presentes en la vida cotidiana. Tal es el caso del derecho.

Horkheimer no desarrolló una filosofía del derecho de manera explícita, pero esta se encuentra entrelazada con su crítica a la razón instrumental, a la Ilustración, pues para él, como para otras tradiciones de origen marxista, el derecho es una forma de dominio y explotación:

Marx concibe la justicia como un concepto político y jurídico que acompaña la separación institucional entre Estado y sociedad. Dicha separación presupone la necesidad de un Estado y, por lo tanto, la existencia de una clase dominante y una clase dominada. Cuando existe un Estado así, existe también explotación (en el sentido que Marx le da al término). Las instituciones políticas legales se enmarcan en lo que Marx llama a veces la superestructura: estas instituciones desempeñan una función reguladora y están ajustadas a los requerimientos del modo y de las relaciones de producción.¹⁴⁴

De acuerdo con Rawls, Roll¹⁴⁵ y Cropsey¹⁴⁶, para Marx el ideal de una sociedad comunista es la de una de productores asociados libremente, en cuyo caso ni el derecho, ni la moral ni la política tendrán lugar, pues estos constituyen parte de una forma de producción determinada, son sus mecanismos ideológicos

¹⁴³ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 48.

¹⁴⁴ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, México, Booket – Ediciones Culturales Paidós, 2018, p. 416.

¹⁴⁵ Véase Roll, Eric, *Historia de las doctrinas económicas*, 3ª ed. (10ª reimp.), México, FCE, 1994 (2022), pp. 234 y ss.

¹⁴⁶ Véase Cropsey, Joseph, ‘Karl Marx’, en Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, (12ª reimp.), México, FCE, 1993 (2020), pp. 766 – 774.

de opresión, y por ende, una vez que haya cambiado las condiciones materiales de la sociedad ya no tendrán cabida en ella.

La filosofía del derecho de Horkheimer tiene sus raíces en el pensamiento de marxista, pues como él, supone que la justicia no se realiza a través del derecho, sino que incluso se encuentra más allá de él, en lo que llamará lo absolutamente Otro, con lo cual se aproxima al pensamiento de un miembro poco ortodoxo de la Escuela de Frankfurt: Walter Benjamin. Pero antes de explorar esa relación es necesario analizar con detenimiento la argumentación de Horkheimer en torno al derecho, que puede sintetizarse de la siguiente manera: en primer lugar sostiene que el derecho es violencia petrificada, una manifestación más del principio de inmanencia y del destino ineluctable, que constituye el fundamento del derecho y la moral, naturalizando la explotación que ejerce una clase social sobre otra; en segundo lugar, muestra que detrás de dicho principio en realidad es una proyección del ser humano sobre la naturaleza, es una forma de antropomorfismo; lo anterior lo lleva a desconfiar del derecho para realizar la justicia – y de la política para alcanzar la libertad – en este mundo, por lo que voltea hacia lo que llama lo totalmente Otro, con lo cual se acerca a las posturas de Benjamin en *Para una crítica de la violencia*¹⁴⁷.

La primera parte del argumento de Horkheimer sobre el derecho se encuentra en la *Dialéctica de la Ilustración*. Éste parte del principio de inmanencia, que también aparece como el destino ineluctable y la violencia mitológica:

La doctrina de la igualdad de acción y reacción afirmaba el poder de la repetición sobre lo existente mucho tiempo después de que los hombres se hubieran liberado de la ilusión de identificarse, mediante la repetición, con lo existente repetido y de sustraerse, de este modo, a su poder. Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene al hombre bajo la repetición, bajo el título de legalidad, en aquel ciclo mediante cuya objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre.¹⁴⁸

En la concepción antropológica de Horkheimer, el ser humano primitivo se identificaba con la naturaleza, a través de la *mimesis* o principio de imitación.

¹⁴⁷ Benjamin, Walter, 'Para una crítica de la violencia', en *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, España, Alianza Editorial, 2021.

¹⁴⁸ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Op. Cit., p. 67.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Sin embargo, con esto quedaba atrapado en la violencia natural y el eterno retorno. Para liberarse de ella y convertirse en amo tiene que dejar de identificarse con la naturaleza, tiene que dejar de imitarla, erigiéndose en un sujeto idéntico a sí mismo. Esta es, de acuerdo con Horkheimer, la primera alienación del ser humano con respecto al estado original.

Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al *sí mismo*. Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio el trabajo humano ha conducido desde siempre lejos del mito, en cuyo círculo fatal volvió caer siempre de nuevo bajo el dominio.¹⁴⁹

Los mitos, como la teología monoteísta, reflejan esa alienación del hombre con respecto a la naturaleza y la consecuente explotación: así como el burgués ordena sobre el obrero, el señor feudal sobre el siervo, así mandan los dioses sobre el mundo¹⁵⁰. En esta visión en la que el dominio alienado y alienante es la característica fundamental de la realidad, tanto de la naturaleza como de las relaciones sociales, el derecho aparece como una manifestación del destino ineluctable y la violencia que le acompaña. El sujeto ilustrado y su proceso de conformación, ese que está representado por Odiseo y su viaje de regreso a Ítaca, se encuentra constantemente amenazado por las fuerzas de la naturaleza, encarnadas en los monstruos míticos como el cíclope y las sirenas, y que representan contratos petrificados, derechos provenientes de tiempos prehistóricos y que, en tanto vestigios de una antigua religión, convirtiéndose en figuras abstractas del destino ineluctable y su violencia.

Son figuras [los monstruos mitológicos] de la coacción: las atrocidades que cometen son la maldición que pesa sobre ellas. La ineluctabilidad mítica es definida por la equivalencia entre esa maldición, el delito que la expía y la culpa que de éste surge y que reproduce la maldición. Todo derecho en la historia precedente lleva la huella de este esquema. En el mito, cada momento del ciclo satisface al que lo precede y ayuda de ese modo a instaurar como ley el nexo de la culpa.¹⁵¹

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁵⁰ Véase *ibidem*, p. 64.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 110.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

No obstante, sin importar si la justicia proviene del mito o de la Ilustración, tiene la marca del destino ineluctable, de un ciclo que conserva la violencia a través de reproducir constantemente la culpa y la expiación. Es por esto que Horkheimer considera que “La justicia perece en el derecho”¹⁵², y por lo cual va a proponer, en *Anhelo de Justicia*, que ésta sólo puede realizarse verdaderamente en lo que llama lo absolutamente Otro, una realidad que trasciende la presente, pergeñada por el sufrimiento y la explotación. Ese absolutamente Otro es Dios o el anhelo del infinito, que representa el aspecto positivo de la religión:

El anhelo de justicia consumada. Ésta no puede ser realizada jamás en la historia secular, pues, aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasa no será reparada ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante.¹⁵³

Con estas ideas Horkheimer se acerca a las propuestas de Benjamin en *Para una crítica de la violencia*, que a pesar de ser breve es un texto complejo: si bien tiene un objetivo claro, exponer la relación que guarda la violencia con la justicia y el derecho, para poder realizar una crítica de la misma, rápidamente se puede notar que el problema trasciende la polémica de la filosofía del derecho (el fundamento y la legitimidad del derecho), y alcanza problemas de las filosofías de la historia y de la religión. Como bien señala Axel Honneth, este breve ensayo cumple con un rescate de lo sagrado a través de una filosofía de la historia y de la religión que parte de la crítica al concepto jurídico de violencia:

Para Benjamin, como causa y origen de esa violencia transformadora sólo entra en consideración – como pronto lo revelará el texto – el dios de la tradición monoteísta, de la tradición judeocristiana; por eso es que también el artículo “Para una crítica de la violencia”, igual que muchos escritos anteriores y posteriores, es un tratado de filosofía de la religión.¹⁵⁴

La relación entre el derecho y la violencia consiste en que el derecho pertenece a la esfera de los medios y los fines (mantener un orden jurídico, o

¹⁵² *Ibidem*, p. 71.

¹⁵³ Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 173.

¹⁵⁴ Honneth, Axel, ‘El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia’, en *Patologías de la razón*, España, Katz Editores, 2009, p. 102.

crear uno nuevo), mientras que la violencia sólo pertenece a la esfera de los medios, nunca de los fines; la justicia se encuentra, precisamente, como uno de los fines a alcanzar incluso por medio de la violencia: el problema moral de la violencia radica en si es posible considerarla legítima cuando es utilizada para alcanzar fines justos.

Para responder a este planteamiento, Benjamin analiza dos de las tradiciones jurídicas más relevantes, y cuyos debates en torno al fundamento de los derechos pueden seguirse aún hoy en día: el positivismo jurídico y el naturalismo jurídico. “Según su concepción (que sirvió de base ideológica para el terrorismo de la Revolución francesa) la violencia es un producto de la naturaleza, una especie de materia prima cuya utilización no está sujeta a problemática alguna, excepto en los casos en que se utiliza para fines injustos.”¹⁵⁵ La postura del positivismo jurídico es diametralmente opuesta a la del iusnaturalismo: “Mientras que el derecho natural solo puede enjuiciar cualquier derecho vigente dentro de la crítica de sus fines, el derecho positivo solo puede enjuiciar lo que se convierte en derecho dentro de la crítica de sus medios. Si el criterio de los fines es la justicia, el de los medios es la licitud.”¹⁵⁶ De acuerdo con Benjamin, ambas escuelas coinciden en un mismo dogma: los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, y a su vez, los medios legítimos están al servicio de los fines justos. El *ius* naturalismo argumenta como legítimos a los medios en concordancia con la justicia de los fines para los que se los emplea; mientras que el *ius* positivismo garantiza la justicia de los fines según la legitimidad de los medios.

El salto de la teoría del derecho a los problemas de filosofía de la historia y de la religión, se da cuando Benjamin sostiene que la violencia es capaz tanto de preservar el derecho (la violencia bélica, sea a través de los militares o de los cuerpos policíacos), como de crearlo (el derecho de la huelga revolucionaria, o simple y sencillamente, la revolución). En cualquiera de los dos casos, lo cierto es que la violencia se perpetúa, juicio en el cual coincide Benjamin con Adorno y Horkheimer, para quienes el derecho es violencia petrificada: los poderosos ejercen violencia física sobre los débiles (Polifemo devora a quienes entran en

¹⁵⁵ Benjamin, Walter, ‘Para una crítica de la violencia’, en *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, Madrid, Alianza Editorial, 2021, p. 110.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 111.

su cueva), acciones que, tras repetirse un sinnúmero de veces, se convierten en derecho (el cíclope tiene derecho a devorar a sus huéspedes)¹⁵⁷. Para Benjamin, incluso la revolución proletaria trae como consecuencia un nuevo orden de derecho, lo que implica una nueva forma de violencia que preserve ese orden jurídico. Este ciclo de creación de derecho, preservación y creación de uno nuevo, sea de índole proletaria o no, es calificado como violencia mítica, a la que se opone la violencia divina, la que exculpa en lugar de inculpar.

Del mismo modo que Dios se enfrenta al mito en todos los ámbitos, así también se enfrenta la violencia divina a la mítica. De hecho, ella significa su antítesis en todos los aspectos. Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es destructora de derecho; si aquella establece fronteras, esta las destruye sin límites; si la mítica es culpabilizante y expiatoria al mismo tiempo, la divina libera de la culpa; si aquella es amenazante, esta es contundente; si aquella es sangrienta, entonces es letal de moto incruento.¹⁵⁸

Para Benjamin, la violencia divina es la única que puede parar el ciclo de violencia ejercida por el hombre sobre el hombre: sólo dios, por su pureza, tiene el poder moral de liberar al hombre de la fatalidad del derecho¹⁵⁹.

A esta primera crítica de la violencia como fundamento del derecho, y a éste como perpetuador de aquella, se puede hacer una segunda, específicamente a la teoría del derecho natural: la crítica del antropomorfismo, la proyección del ser humano y sus condiciones históricas y materiales sobre la naturaleza inmutable.

En la base del mito la Ilustración ha visto siempre antropomorfismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza. Lo sobrenatural, espíritus y demonios, es reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza. Las diversas figuras míticas pueden reducirse todas, según la Ilustración, al mismo denominador: al sujeto.¹⁶⁰

El naturalismo jurídico no está lejos de una postura similar, en tanto que supone que los derechos emanan de la naturaleza y que el ser humano lo que hace es captarlos por medio de la inteligencia, y traducirlos a normas escritas,

¹⁵⁷ Véase Adorno, Theodor y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 8va edición, España, Editorial Trotta, pp. 109 y 110.

¹⁵⁸ Benjamin, Walter, *Op. Cit.*, p. 138.

¹⁵⁹ Véase, Honneth, Axel, *Op. Cit.*, p. 138.

¹⁶⁰ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, *Op. Cit.*, p. 62.

repite el esquema de la relación entre razón objetiva y la subjetiva, en la cual ésta última aprehende los valores y los fines emanados de aquella, y calcula los mejores medios para alcanzarlos.

[...] derecho natural quiere decir los principios ideales intrínsecamente válidos, según los cuales debe ser fabricado el derecho humano, el derecho positivo. Se entiende que tales principios constituyen aquello que la razón, referida a la esencia del hombre, a la llamada naturaleza humana, requiere respecto de las relaciones entre humanos y respecto a las estructuras de la colectividad. Se entiende que esos primeros principios ideales normativos tienen una validez en sí mismos, independientemente de que los hombres, en especial los legisladores, obedezcan o no sus exigencias. Son principios no puestos por los hombres; antes bien, son criterios dotados de intrínseca validez, la cual, por lo tanto, no depende del arbitrio humano.¹⁶¹

Así pues, para la Teoría Crítica, el hecho de que el naturalismo jurídico intente fundamentar los derechos humanos en una supuesta esencia inalienable que se encuentra dada por la naturaleza, es un error o un engaño: un error, por no reconocer a los propios valores proyectados sobre la naturaleza; o un engaño, si se es consciente de esa proyección pero aun así se defiende como fundamentados objetivamente. En cualquier caso, el naturalismo jurídico ve en la naturaleza los valores presentes en una sociedad en un momento histórico determinado.

El positivismo jurídico, desde el punto de vista de la Teoría Crítica, no ofrece una mejor fundamentación de los derechos, en tanto que pretende partir únicamente de las normas emanadas de la autoridad humana y expresadas de manera escrita en una ley¹⁶², excluyendo cualquier fuente metafísica e incluso cualquiera externa a ella misma, como la sociedad. Es por todo ello que se le pueden hacer las mismas críticas que se le hacen a la teoría tradicional y al positivismo lógico: su búsqueda de formalidad y objetividad, lleva al positivismo jurídico a abstraerse y alejarse del contexto social en el que surgen las normas, por lo que estas se convierten en formulas vacías al servicio del dominio. Para Horkheimer, como para Benjamin, hay una relación inextricable entre derecho y violencia, por lo que difícilmente se podría considerar a éste como una vía para

¹⁶¹ Gómez Gallardo, Perla, *Filosofía del derecho*, 2ª ed., México, IURE Editores, 2017, p. 75.

¹⁶² Véase *Ibidem*, p. 78.

la emancipación y la justicia, pues así como las revoluciones traían consigo nuevas formas de explotación, así las nuevas formas de derecho, incluso aquellas que defienden la inclusión y la lucha contra la injusticia, van acompañadas de alguna forma de violencia. Cabría preguntarse si los derechos humanos podrían romper con el ciclo de violencia, o sólo traerán una nueva forma de ella.

2.3 La política y la razón ilustrada.

Bajo la luz de la distinción entre razón objetiva y subjetiva, el juicio que hace Horkheimer de la política es menos esperanzador y optimista que el que hizo en la etapa anterior de su pensamiento: caracterizada por la crítica a la filosofía burguesa y a la teoría tradicional, durante la fase temprana de su obra, Max Horkheimer podría haber mantenido una actitud suspicaz frente a la política emanada del pensamiento burgués, aun podría haber tenido un juicio benevolente para con ella, considerando que se podría hacer una política diferente cuyo objetivo consistiese en la emancipación, ligándose así con el programa de la Teoría Crítica.

Sin embargo, tras la experiencia de la persecución Nazi y el exilio en Estados Unidos, el pensamiento de Horkheimer se va a radicalizar, siendo la razón misma el objeto de sus sospechas. Esto se puede observar en la distinción que hace entre las dos formas de la razón y el que la subjetiva se haya impuesto, en la época moderna, a la objetiva. La victoria de la primera sobre la segunda lleva el signo del egoísmo, pues la autoconservación el único valor que reconoce como legítimo y ha abandonado toda pretensión de encontrar y observar un orden inmanente al mundo. Es por ello que Horkheimer afirma que: “La razón nunca ha dirigido realmente la realidad social, pero hoy ha sido tan depurada de toda tendencia o inclinación específica, que ha renunciado incluso a la tarea de enjuiciar acciones y modos de vida de los seres humanos”¹⁶³.

El hecho de que se haya abandonado todo valor objetivo, o toda aspiración a encontrar uno, trae como consecuencia que, en términos políticos,

¹⁶³ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., pp. 49-50.

ya no se pueda diferenciar entre un buen o un mal gobierno, y que los valores ya no son universales y carecen de un contenido concreto:

¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Justicia, igualdad, felicidad, tolerancia, todos los conceptos que, como ya se dijo, latían en siglos anteriores en el corazón de la razón, o tenían que ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía, sí, fines y objetivos; pero no hay instancia racional alguna a lo que pudiera corresponder la tarea de allegarles un valor y ponerles en conexión con una realidad objetiva.¹⁶⁴

Dado que no hay elementos para dar una definición objetiva de justicia, tampoco los hay para definir objetivamente quién es el mejor gobernante, o el mejor proyecto de país, quedando las decisiones democráticas en manos de una mayoría inconsciente o al servicio de los poderes económicos: “Una vez liquidado el fundamento filosófico de la democracia, la afirmación de que la dictadura es mala valdría y sería racional para quienes no son los beneficiarios de la misma, y no hay obstáculo teórico alguno capaz de oponerse a la transformación de esa afirmación en su contrario”¹⁶⁵.

La política, la ética y la democracia quedan sin medios para realizarse más allá del discurso, quedan desprovistas de toda efectividad a menos de que sean de utilidad para los poderes económicos, como la Industria cultural.

3. Del autoritarismo al totalitarismo.

Como otros pensadores contemporáneos, Horkheimer también se vio enfrentado al problema de comprender y explicar los fenómenos del fascismo y el totalitarismo, responsables de la Segunda Guerra Mundial. Fue una tendencia entre los estudiosos posteriores a este suceso intentaron encontrar su fundamento en la filosofía irracionalista del siglo XIX, como lo ejemplifica George Sabine: “Como en las cacerías de brujas, el fascismo y el nacionalsocialismo fueron ejemplos lamentables de la histeria que, en tiempos de desmoralización, puede eliminar de la política tanto la inteligencia como la moral”¹⁶⁶. A diferencia

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 60.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 65.

¹⁶⁶ Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, 3ª ed. (15ª reimp.), México, FCE, 1994 (2021), p. 652.

de estos autores, los miembros de la Escuela de Frankfurt¹⁶⁷, como Marcuse y el propio Horkheimer, van a buscar ese origen en la propia filosofía racionalista. Bajo este principio es que el pensamiento del segundo se mostrará mucho más pesimista que en su periodo anterior, dando como resultado la desconfianza ante la razón que tanto le llegaría a reclamar Habermas¹⁶⁸. En este apartado se abordarán los argumentos de Horkheimer en torno a por qué “La Ilustración es totalitaria”¹⁶⁹, cómo la razón se encuentra en la raíz del fascismo, y cuáles son las diferencias entre el autoritarismo y el totalitarismo.

3.1 El totalitarismo epistemológico de la razón ilustrada.

Para Horkheimer, la raíz del totalitarismo, y del fascismo, se encuentra en la razón y no en una desviación o alejamiento de ésta. Su argumento se fundamenta en una reconceptualización de lo que es la Ilustración, en la que no se limita a ser una etapa en la historia de la humanidad, sino en un proceso que la ha acompañado desde sus fases más primitivas y que se caracteriza por la alienación y el dominio: por una parte, separa al sujeto de la naturaleza; por otra parte, el único tipo de relación que permite entre ambos es la del dominio, excluyendo cualquier otra forma de correspondencia.

Como ya se mencionó anteriormente, Horkheimer distingue entre dos tipos de razón, la objetiva y la subjetiva, siendo la primera un orden inherente al universo y del cual emanan los fines y valores que guían la existencia humana; mientras que la segunda es la capacidad de calcular los mejores medios para alcanzar los fines, y que se encuentra en el sujeto. Ambas se habían mantenido en relativa armonía durante la mayor parte de la historia de la humanidad; sin embargo, durante la época moderna se puede notar un dominio de la segunda sobre la primera.

¹⁶⁷ Véase Gandler, Stefan, *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 85.

¹⁶⁸ Véase Habermas, Jürgen, ‘Sobre la frase de Max Horkheimer «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»’, en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

¹⁶⁹ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Op. Cit., p. 62.

El proceso por el cual esto sucede es la Ilustración, que ya no se trata de un fenómeno propio del siglo de las luces francés ni de la clase burguesa, sino en el devenir histórico en sí.

Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina.¹⁷⁰

De acuerdo con Horkheimer, el objetivo de la Ilustración, de la razón subjetiva, es emancipar al ser humano de las restricciones nacidas del orden racional que impera en el universo. Tal emancipación es posible en tanto que el orden del mundo que sirve de fundamento para las jerarquías sociales y el poder político, es en realidad resultado de la proyección del ser humano sobre el mundo natural: “En la base del mito la Ilustración ha visto siempre antropomorfismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza. Lo sobrenatural, espíritus y demonios, es reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza”¹⁷¹.

Los efectos de la crítica al antropomorfismo son devastadores: por una parte, logra develar que los sistemas de valores no son objetivos, ni universales ni eternos, sino que se corresponden con los intereses de una clase; pero por otro, ningún valor moral o social puede ser considerado como válido por esa misma causa, dejando un vacío moral, pues la razón se encuentra a la misma distancia del bien como del mal: “Dado que la razón no fija fines objetivos, todos los afectos están igualmente distantes de ella. Ellos son meramente naturales. El principio según el cual se opone sencillamente a todo lo irracional fundamenta la verdadera antítesis entre Ilustración y mitología”¹⁷².

Así pues, la razón ilustrada no permite ningún tipo de limitación moral, ni cuestionamiento sobre la moralidad de los fines a alcanzar. El único fin válido es el del dominio de unos sujetos sobre otros, y por el tipo de conocimiento que se busca es el que reafirma ese dominio, pues es lo único que puede ser

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 63.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 62.

¹⁷² *Ibidem*, p. 136.

considerado como verdaderamente racional. Horkheimer identifica al positivismo lógico como la filosofía que mejor representa el totalitarismo epistemológico de la razón ilustrada, en tanto que censura toda otra forma de pensamiento en general y filosófico:

Como toda fe establecida, la ciencia puede ser utilizada también al servicio de las fuerzas sociales más diabólicas, y el cientificismo no es menos estrecho de miras que la religión militante. Cuando afirma que todo intento de limitar la autoridad de la ciencia es notoriamente perverso, lo único que Nagel saca a la luz es la intolerancia de su doctrina. Al reivindicar un poder de censurar cuyo ejercicio por otras instituciones denunció ella misma en su pasado revolucionario, la ciencia pisa un terreno dudoso.¹⁷³

El cientificismo de talante positivista que parece regir sobre la cultura, negando cualquier forma de pensamiento o conocimiento que se constriña al método empírico y a la explotación de la naturaleza, es sólo una manifestación más del totalitarismo de la razón ilustrada, que ya no conoce límites. Es por ello que la razón es totalitaria.

3.2 La autoridad en los totalitarismos.

El problema ahora es distinguir entre el autoritarismo y el totalitarismo, tanto en el ámbito político como en el epistemológico. La distinción básica que se puede hacer entre el autoritarismo y el totalitarismo, de acuerdo a la obra de Horkheimer, consiste en que el primero representa los intereses de una clase en particular, la burguesía, mismos que estaban cimentados en un orden objetivo inmanente a la naturaleza. Esto significaba que la autoridad tenía un fundamento externo al sujeto, lo que limitaba sus acciones y restringía el alcance de su poder, en tanto que esa potestad procedía de un orden objetivo que estaba por encima de los sujetos y sus fines individuales:

Nada más opuesto a las ideas de los protoluchadores de la civilización burguesa, de los representantes espirituales y políticos de la clase media ascendente que de forma unánime se pronunciaron a favor de que la razón asumiese un papel rector, incluso preeminente, en la conducta humana, que semejante asignación a la razón de una posición subordinada. Para ellos una legislación

¹⁷³ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 99.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

sabia era aquella cuyas leyes coinciden con la razón; la política nacional y la internacional eran juzgadas a tenor de la medida en que se sometían a las relaciones con los otros hombres.¹⁷⁴

En otras palabras, incluso en los momentos de mayor poderío, los autoritarismos del pasado tenían límites, pues en estos la potestad estaba ligada al orden natural dentro del cual se ejercía y del cual emanaba. Con el avance de la razón subjetiva y la Ilustración se van difuminando las restricciones de la autoridad: a nivel epistemológico, es la razón instrumental la que se vuelve el centro del pensamiento y la norma que determina qué tipo de conocimiento es valioso y cuál no; a nivel político y económico, es el burgués y sus intereses los que resultan ser la autoridad última:

El sistema propio de la Ilustración es la forma de conocimiento que mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoría de edad se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo. El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración.¹⁷⁵

Es por ello que el capitalismo se convierte, para Horkheimer, en la forma final del totalitarismo y el autoritarismo: un sistema en el cual ya no existe posibilidad de cambio, en el que el sujeto no tiene alternativas salvo aceptar las cadenas de su propia emancipación. Pero en lugar de hacerlo a través de la violencia de otros autoritarismos, el de la razón instrumental lo hace por medio de la cultura y el arte, lo que Adorno y Horkheimer llaman la Industria Cultural.

3.3 El totalitarismo estético de la cultura de masas.

La razón instrumental representa el fundamento del totalitarismo de mayor alcance: uno en el que incluso los sentimientos y los pensamientos de los individuos son controlados. Este es el totalitarismo del capitalismo que, gracias a la Industria Cultural, ya no requiere de la violencia o de la coacción externa, sino que cuenta con la anuencia del individuo mismo, es decir, se entrega

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁷⁵ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Op. Cit., p. 131.

voluntariamente a su propia esclavitud. Lo anterior constituye una contradicción con el proyecto de la Ilustración, que pretendía convertir al ser humano en señor, ponerlo en la posición de dominio. La causa de esta servidumbre voluntaria es doble: por una parte, la razón se presenta como una fuerza antiautoritaria que, producto de su propia dialéctica, termina por convertirse a sí misma en el único principio de autoridad; por otra parte, el sujeto que se supone es el resultado de la Ilustración, dueño de sí mismo, es en realidad una ilusión, pues sus pensamientos y su sensibilidad son manipuladas por la Industria cultural.

Con respecto al primer punto, es lo que Horkheimer llama precisamente “dialéctica de la Ilustración”, pues a la par que va destruyendo los conceptos generales, también afecta en su base a comportamientos y acciones de carácter psicológico: estos quedan despojados de todo contenido objetivo o de toda relación con la verdad objetiva. Sin ningún contrapeso o límite externo, la razón simplemente se convierte en el nuevo mito, intolerante y autoritario:

El principio anti-autoritario debe convertirse finalmente en su contrario, en la instancia hostil a la razón misma: la liquidación operada por ella de todo lo que es en sí mismo vinculante permite al dominio decretar de forma soberana y manipular las obligaciones que en cada caso le convienen. Así, después de la virtud civil y el amor hacia los hombres, para los que ya no tenía razones válidas, la filosofía proclamó también como virtudes la autoridad y la jerarquía cuando éstas hacía tiempo que se habían convertido en mentiras justamente en virtud de la Ilustración.¹⁷⁶

Con la caída de la idea de un orden universal, inherente a los objetos, cae también el supuesto de que el sujeto se ha convertido en señor, quedando también a merced de la razón instrumental, que domina tanto sus pensamientos como su sensibilidad: de acuerdo con Horkheimer, la experiencia estética tiene un origen vinculado a diversas formas de idolatría, por lo que la alegría provocada por la belleza es precedida por la creencia en la excelencia o en la santidad de una cosa. Es por ello que, desde el punto de vista de la razón, la experiencia estética tiene que ser extirpada o sometida.

Además de su origen mitológico, místico, la experiencia estética violenta un segundo dogma de la razón instrumental:

¹⁷⁶ Ibidem, p. 40

Desde la perspectiva de la razón formalizada una actividad sólo es racional cuando sirve a otro objetivo, por ejemplo, a la salud o al esparcimiento destinado a revitalizar la fuerza de trabajo. La actividad no es, dicho de otro modo, sino un mero instrumento, toda vez que sólo cobra sentido en razón de su vinculación con otros objetivos.¹⁷⁷

La razón instrumental cosifica las obras de arte, convirtiéndolas en mercancías culturales y cuyo consumo conlleva no una experiencia genuina, sino una cadena de sentimientos y emociones casuales separadas de la verdad. En este sentido, el arte está secularizado, así como lo están la política y la ciencia en tanto que han renunciado a alcanzar la verdad.

Esta cosificación de la obra de arte permite al capitalismo adueñarse de ella y convertirla en un medio por el cual difundir su lógica de dominio, que no es otra que la del esquematismo del pensamiento ilustrado: la clasificación de la experiencia en un sistema de categorías conceptuales, tal y como proponía Kant, sienta las bases para el control que ejerce la Industria Cultural.

La producción capitalista los encadena [a los consumidores] de tal modo en cuerpo y alma que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece. Pero lo mismo que los dominados se han tomado la moral que les venía de los señores más en serio que estos últimos, así hoy las masas engañadas sucumben, más aún que los afortunados, al mito del éxito. Las masas tienen lo que desean y se aferran a la ideología mediante la cual se les esclaviza.¹⁷⁸

Esta es una de las principales causas de la desconfianza de Horkheimer hacia la democracia en particular, y hacia la política en general: puesto que la industria cultural tiende a homologar e igualar las experiencias y sentimientos de quienes consumen sus productos, es igualmente posible que sus opiniones y reflexiones sean manipuladas para que adopten las mismas posturas o que apoyen el mismo programa político:

La capacidad de dirección de ideas y sentimientos que poseen hoy los medios de comunicación de masas y otros modos de influencia, que con su forma de privilegiar unívocamente objetos y actitudes mentales perjudica la riqueza de matices del propio pensamiento, la sugestión y manipulación unidas al flujo incesante de información, han sido ya los suficientemente debatidas como para que no resulte ya necesario detenerse en ellas.¹⁷⁹ (150)

¹⁷⁷ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 71.

¹⁷⁸ Horkheimer, M. y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Op. Cit., p. 178.

¹⁷⁹ Horkheimer, Max, *Sociedad, razón y libertad*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 150.

TESIS TESIS TESIS TESIS TESIS

Es la Industria Cultural y el arte de masas los elementos que terminan por anular toda posibilidad de una política racional: por una parte, el sujeto que se desarrolla bajo ella ya no se corresponde a la subjetividad fuerte postulada por la Ilustración, sino una endeble, fácilmente maleable tanto en su sensibilidad como en su capacidad reflexiva gracias a las obras consumibles del capitalismo; por otra parte, sin un orden racional que defina un concepto de verdad y fije los fines de la política, ésta queda en manos de los intereses del pueblo, tras los cuales se encuentran los poderes económicos, los cuales no representan un verdadero límite a la tiranía o el totalitarismo, antes bien, son sus principales beneficiarios y promotores: “Una vez liquidado el fundamento filosófico de la democracia, la afirmación de que la dictadura es mala valdría y sería racional para quienes no son los beneficiarios de la misma, y no hay obstáculo teórico alguno capaz de oponerse a la transformación de esa afirmación en su contrario.”¹⁸⁰ Es por esto que Horkheimer desconfía profundamente incluso de la democracia occidental.

¹⁸⁰ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Op. Cit., p. 65.

CONCLUSIONES

El destino de la filosofía política de la Teoría Crítica está lejos de tener un punto final: el debate que la rodea, sea en los términos en los que los planteó George Friedman o Jürgen Habermas, es una señal del amplio terreno fértil que aún tiene para ofrecer para la reflexión y el análisis. Lo anterior puede entenderse como una discusión en torno a los principios y coherencia interna de la Teoría Crítica, pero ésta también tiene para ofrecer al exterior de sí misma: en la medida en la que la *Dialéctica de la Ilustración* y sus reflexiones sobre la cultura de masas, pueden ser aplicadas a los tiempos que corren, la Teoría Crítica se mantiene actual y relevante para el pensamiento mismo y la sociedad. Para concluir la presente investigación, me centraré en cuatro aspectos: la crítica a la filosofía burguesa, el autoritarismo como ideología y el valor de una filosofía política que se empeña en mantenerse crítica con la democracia.

La primera fase de la Teoría Crítica horkheimeriana puede caracterizarse como una crítica a la filosofía burguesa, o lo que es lo mismo, la teoría tradicional, la cual se esfuerza por reafirmar el status quo y las estructuras de dominio y explotación. Horkheimer habló en primer lugar de la filosofía burguesa para referirse a la antropología desarrollada por los pensadores modernos y a partir de la cual pretendían justificar y fundamentar sus deseos de adquirir más derechos y más participación política. Es el cambio en la concepción del hombre lo que marca la verdadera ruptura entre la Edad Media y la Modernidad, y que constituye el telón de fondo para los rompimientos en los ámbitos de la metafísica, la epistemología y la ética. Siendo Horkheimer un comprometido materialista, da mayor importancia a los aspectos del pensamiento que están relacionados directamente con la supervivencia cotidiana de los individuos. En este sentido, es menos importante comprender los cambios en las formas del pensamiento, que los intereses materiales detrás de ellos. Esos cambios en el pensamiento representan la manifestación de las intenciones de la burguesía por ejercer una mayor influencia política y adquirir más derechos, rompiendo así las limitaciones que le imponía la nobleza aristocrática.

Pero la crítica a la antropología y la filosofía burguesas pueden extenderse a la democracia misma, en tanto que ésta es el sistema político resultante precisamente de las luchas burguesas y lleva sus valores y objetivos imbuidos.

ESTO PERMITE COMPRENDER MEJOR LA DESCONFIANZA QUE TIENE HORKHEIMER CON RESPECTO A LA DEMOCRACIA: LEJOS DE ABOGAR POR LOS DERECHOS Y LIBERTADES DEL PUEBLO, DE LOS CIUDADANOS, ÉSTA SE CONVIERTE RÁPIDAMENTE EN UNA OLIGARQUÍA BUROCRÁTICA – COMO LA LLAMA REINHOLD ZIPPELIUS –, EN LA QUE UN PEQUEÑO GRUPO EJERCE EL PODER SOBRE EL RESTO DE LA POBLACIÓN, GANANDO DERECHOS, O PRIVILEGIOS, A COSTA DE LA MAYORÍA. LO ANTERIOR NO DEBERÍA SORPRENDERNOS EN LA MEDIDA EN LA QUE EL SUEÑO DE LA BURGUESÍA ERA DESPLAZAR Y CONVERTIRSE EN LA NUEVA ARISTOCRACIA, NO EN RESARCIR LAS INJUSTICIAS PADECIDAS POR EL PUEBLO Y RECONOCERLE DERECHOS.

LA DESCONFIANZA DE HORKHEIMER HACIA LA DEMOCRACIA SE HACE AÚN MÁS RECALCITRANTE SI SE CONSIDERAN SUS MEDITACIONES SOBRE EL AVANCE DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL Y LA INDUSTRIA CULTURAL HECHA EN SUS OBRAS *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica la razón instrumental*. POR UNA PARTE, LA INDUSTRIA CULTURAL Y LA CULTURA DE MASAS SON USADAS COMO ARMAS PARA ALIENAR Y MANIPULAR A LAS PERSONAS, POR LO QUE NUNCA PODRÁN SER CIUDADANOS PLENAMENTE AUTÓNOMOS, ANTES BIEN, LOS PREDISPONE A SER PARTE DE UN SISTEMA AUTORITARIO Y TOTALITARIO. ES AQUÍ DONDE PUEDE HACERSE HINCAPIÉ EN EL AUTORITARISMO COMO UNA IDEOLOGÍA QUE MANTIENE EN MINORÍA DE EDAD A LAS PERSONAS: LOS PRODUCTOS DE LA PSEUDOCULTURA, CREADOS EN SERIE, SON CAPACES DE INFLUIR EN LOS SENTIMIENTOS Y PENSAMIENTOS DE LAS PERSONAS, LA MÚSICA Y EL CINE – HORKHEIMER NO PUDO OBSERVAR EL IMPACTO DE LA TELEVISIÓN NI DE LAS REDES SOCIALES, PERO SUS REFLEXIONES PUEDEN MUY BIEN APLICARSE A ÉSTAS – PREDISPONEN AL PÚBLICO A ACTUAR, PENSAR Y SENTIR DE CIERTA MANERA, A ACEPTAR UNA REALIDAD Y UN ORDEN SOCIAL QUE LOS EXPLOTA. ESTA ALIENACIÓN SE VUELVE VOLUNTARIA: LOS INDIVIDUOS YA NO SE INTERESAN POR EJERCER SU PROPIA LIBERTAD, NI POR TRANSFORMAR EL SISTEMA OPRESIVO QUE LOS DOMINA, SINO QUE SE ENTREGAN AL CONSUMO DE LOS PRODUCTOS CULTURALES PROYECTANDO EL SISTEMA DE PRODUCCIÓN INCLUSO EN SUS MOMENTOS DE OCIO. ES MERCED A LA INDUSTRIA CULTURAL QUE YA NO ES NECESARIO EJERCER VIOLENCIA FÍSICA SOBRE LOS INDIVIDUOS, PUES ÉSTOS YA SE HAN SOMETIDO VOLUNTARIAMENTE AL SISTEMA QUE LOS GOBIERNA.

POR ÚLTIMO, LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE MAX HORKHEIMER ES COMPLETAMENTE NEGATIVA: ES LA ADVERTENCIA CONSTANTE, EL RECORDATORIO FERVENTE DE QUE LA POLÍTICA ES UNA FORMA DE OPRESIÓN, Y QUE LA DEMOCRACIA ENCIERRA LOS INTERESES Y OBJETIVOS DE LA CLASE BURGUESA, QUE ASPIRA A CONVERTIRSE EN UNA NUEVA NOBLEZA ARISTOCRÁTICA. ESTAS SON DOS IDEAS QUE APARECEN CONSTANTEMENTE EN SU OBRA, Y QUE SE VAN RADICALIZANDO CON LOS AÑOS. SI BIEN ES CIERTO QUE PUEDE HABER

elementos de un pensamiento conservador, como el juicio que hace sobre la cultura de masas o el intento de rescatar el momento de verdad de la religión – aunque no por ello deja de lado un punto de vista crítica sobre ella –, también es cierto que la crítica de Horkheimer al autoritarismo representa un componente progresista en tanto que se mantiene como una advertencia constante de las amenazas que rodean al individuo y su libertad.

Aunque la filosofía política de Horkheimer sea negativa, es un punto de partida para una de carácter afirmativo, en la que el énfasis ya no sea únicamente el de denunciar la injusticia padecida por las víctimas de la historia, sino también el de construir una sociedad más justa.



BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA

1. ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, ELSE; LEVINSON, DANIEL J.; NEVITT SANFORD, R, 'La Personalidad Autoritaria', en *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, núm. 12, julio-diciembre, 2006.
2. HORKHEIMER, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2000.
3. HORKHEIMER, Max, *Autoridad y familia y otros escritos*, España. Ediciones Paidós Ibérica, 2001.
4. HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
5. HORKHEIMER, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
6. HORKHEIMER, Max, *Estado autoritario*, México, Editorial Ítaca, traducción de Bolívar Echeverría, 2006.
7. HORKHEIMER, Max, *La función de las ideologías*, España, Taurus Ediciones, 1966.
8. HORKHEIMER, Max, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
9. HORKHEIMER, Max, *Sociedad, razón y libertad*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
10. HORKHEIMER, Max, 'Los judíos y Europa', en *Constelaciones – Revista de Teoría Crítica*, Número 4, Diciembre de 2012.
11. HORKHEIMER, Max, *Teoría Crítica, La función social de la filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1940 (1974).
12. HORKHEIMER, M. Y TH. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.

COMPLEMENTARIA

13. ABENSOUR, Miguel, 'Philosophie politique critique et émancipation?' en *Politique et Sociétés*, Volumen 22, número 3, 2003.

14. ABENSOUR, Miguel, *Para una filosofía política crítica: Ensayos*, Barcelona – México, Anthropos Editorial – UAM, 2007.
15. ABROMEIT, John, *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, Introduction, New York, Cambridge University Press, 2011.
16. ABROMEIT, John, 'La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y la persistencia del populismo autoritario en Estados Unidos', en *Devenires*, XVIII, 36 (2017).
17. BALL, T. Y R. BELLAMY (eds.), *Historia del pensamiento político del siglo xx*, Madrid, Ediciones Akal, 2013.
18. BESSES, Pierre, 'Le radicalisme philosophique américain et l'école de Francfort (1933-1974)', en *Revue Française d'Etudes Américaines*, N°16, febrero 1983. Les intellectuels aux Etats-Unis.
19. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, España, Alianza Editorial, 2021.
20. DAHMER, Helmut, 'Carácter autoritario y estado autoritario: ¿conceptos de ayer?', en *Constelaciones – Revista de Teoría Crítica*, Número 10 (2018).
21. DÍAZ, E. Y A. RUIZ MIGUEL, *Filosofía política II. Teoría del estado*, 2ª ed., Madrid, Editorial Trotta, 2004.
22. DUBIEL, Helmut, *La Teoría Crítica: Ayer y hoy*, México, UAM – Plaza y Valdés, 2000.
23. HERNÁNDEZ LÓPEZ, Dinora, 'La Escuela de Frankfurt. Un acercamiento a su metodología de investigación y su filosofía del poder', en *Sincronía*, núm. 63, enero-junio, 2013.
24. ESTRADA DÍAZ, Juan A., *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, España, Universidad de Granada, 1990.
25. EAGLETON, Terry, *Ideología*, México, Ediciones Culturales Paidós, 2021.
26. FRIEDMAN, George, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
27. GANDLER, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría crítica*, México, Siglo XXI – Universidad Autónoma de Querétaro, 2009.
28. GÓMEZ CAFFARENA, J. Y J. M. MARDONES (coord.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*, España, Editorial Anthropos, 1992.

29. GÓMEZ GALLARDO, Perla, *Filosofía del derecho*, 2ª ed., México, IURE Editores, 2017.
30. HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.
31. HONNETH, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, España, Katz Editores, 2009.
32. HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
33. JAY, Martin, *La imaginación dialéctica*, (3ª reimp.), Madrid, Taurus Ediciones, 1974 (1989).
34. KOLAKOWSKI, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*, Madrid, Alianza Editorial, Tomo tercero, 1988.
35. LESSNOFF, Michael H., *La filosofía política del siglo XX*, Madrid, Ediciones Akal, 2011.
36. LEYVA, Gustavo, 'Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica', en *Sociológica*, vol. 14, núm. 40, mayo-agosto, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.
37. LÖWY, Michael, 'Le marxisme rationaliste de l'École de Francfort', en *L'Homme et la société*, N. 65-66, 1982. Socialisme réel et marxisme. Culture de masse et société de consommation.
38. LUKÁCS, György, *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
39. MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía*, 4ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2019.
40. PINEDA CACHERO, A. Y FERNÁNDEZ GÓMEZ, J. D., *Ideologías políticas en la cultura de masas*, Madrid, Difusora Larousse – Editorial Tecnos, 2018.
41. RAWLS, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, México, Booket – Ediciones Culturales Paidós, 2018.
42. RÍOS, Rubén H., *Horkheimer: una introducción*, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2013.
43. ROLL, Eric, *Historia de las doctrinas económicas*, 3ª ed. (10ª reimp.), México, FCE, 1994 (2022).

44. ROJAS CROTTE, Ignacio Roberto, 'Theodor W. Adorno y la Escuela de Frankfurt', en *Convergencia*, año 6 número 19, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 1999.
45. RUIZ MIGUEL, Alfonso, *Filosofía política II: Teoría del estado*, Madrid, Editorial Trotta, 2013.
46. RUSH, Fred, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, New York, Cambridge University Press, 2004.
47. SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, 3ª ed. (15ª reimp.), México, FCE, 1994 (2021).
48. STRAUSS, L. Y J. CROPSEY (comps.), *Historia de la filosofía política*, (20 reimp.), México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (2020).
49. VON BEYME, Klaus, 'El conservadurismo', en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Número 43, Enero – Febrero 1985.
50. WIGGERSHAUS, Rolf, *La escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, FCE – UAM, 2010.

