

MAX HORKHEIMER

TEORIA CRITICA

Barcelona, Barral Editores, Breve Biblioteca de Respuesta, 1973.

Traducción de Juan J. del Solar B.

Con cinco años de atraso sobre la fecha de la edición alemana¹ aparece vertido al castellano un conjunto de artículos que su autor — Max Horkheimer (1895) — había publicado originariamente en el período que transcurre desde 1932 a 1941 en la famosa revista *Zeitschrift für Sozialforschung* (salvo el artículo «Autorität und Familie» que forma parte del libro colectivo *Studien über Autorität und Familie*, París 1935, Alcan) editada sucesivamente en Leipzig, París y Nueva York.

Sin embargo la traducción española sólo recoge algunos títulos — «Montaigne y la función del escepticismo»; «La Filosofía de la concentración absoluta»; «Psicología y Sociología en la obra de Wilhelm Dilthey» y «Arte nuevo y cultura de masas» — del tomo segundo de la edición alemana, que, según el editor español, son los ensayos principales de dicho tomo, junto a otros trabajos — «Razón y Autoconservación»; «En torno a la libertad» y «Homenaje a Adorno» — más recientes del autor². Par-

1. *Kritische Theorie*, Frankfurt am Main, 1968, 1972. S. Fischer Verlag, 2 tomos.

2. Publicados en Frankfurt, 1970 (reedición), por S. Fischer Verlag; Frankfurt, 1962, Europäische Verlag, y también Frankfurt, 1971, respectivamente.

ticularmente creo que hay grandes ausencias en este texto de la *Teoría Crítica* que reseño, como, por ejemplo, la del artículo «Traditionelle und kritische Theorie» tan importante para la definición de lo que ha sido la «teoría crítica». Por otro lado, la inclusión de otros trabajos, en especial el ensayo «En torno a la libertad» — por cierto publicado ya bajo el título de «La noción de libertad» en la revista *Diógenes* XIV (53) enero-marzo, Buenos Aires, 1966, Eudeba págs. 65-75 — permite, a la vez que contemplar una variada muestra del pensamiento del filósofo y sociólogo alemán, observar la evolución de su trayectoria intelectual.

La temática central en torno a la que giran casi todos los artículos es la del análisis del pensamiento burgués, seguido hasta sus últimas consecuencias, para poner al descubierto más allá de su contenido explícito, su trascendencia práctica y su función en la vida social. Frente a su *conocimiento* opone una racionalidad — la razón dialéctica — que recupere el pristino carácter de crítica y praxis que el pensamiento y la razón han desempeñado. Sin embargo, a lo largo del presente volumen, el carácter genuino de la «teoría crítica» — que en un principio se había presentado a la vez que en su dimensión crítico-esclarecedora como el momento intelectual de una práctica política cuya última razón de ser era la de acelerar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin explotación, teoría solidaria del proletariado como agente transformador de la historia — languidece hasta recluirse en un plano abstracto y personal, aislada de cualquier praxis que no sea la negación de la crítica y la formulación de una esperanza sólo alentada. Recientemente, en el escrito «Homenaje a Adorno» que cierra esta versión, Horkheimer explicaba la fundamentación de la «teoría crítica» en este tono: «se basa en el convencimiento de que somos incapaces de descubrir lo Bueno, lo Absoluto, pero que sí podemos caracterizar aquello que nos hace padecer, que necesita ser transformado y debería unir a todos los que se empeñan por conseguirlo en un esfuerzo comunitario y de solidaridad» (págs. 226).

Una muestra evidente de esta etapa del autor, coincidente con su vuelta a Alemania y su refugio en un aislante academicismo, es la conferencia que originariamente pronunció con motivo de la conmemoración del cuarenta aniversario del Banco Dresdner, titulada «En torno a la libertad», anteriormente ya citada. En la misma llama la atención el enfoque desde donde se contempla el inagotable tema de la libertad. El énfasis de su tratamiento recae sobre la «libertad subjetiva» que se presenta como la realización de la «gran filosofía». Según Horkheimer, en las sociedades industriales avanzadas ya se disfruta de las condiciones objetivas para el ejercicio de una libertad material generalizada que contrasta con el escaso desa-

rollo de la «libertad subjetiva». Para el profesor la contradicción en que se resuelve esta curiosa dicotomía debe ser superada mediante el inculcamiento en las generaciones jóvenes del viejo principio kantiano de la libertad. «La disminución de la coacción y el aumento de la libertad no son nociones idénticas» (pág. 185), prosigue; pero esta observación es poco esclarecedora, en mi opinión, si no se analizan las razones profundas de las que depende el desarrollo de la libertad. Extraer el ejercicio de la misma de los marcos de la totalidad social para reconducirla al plano de la interioridad individual y sus interrelaciones con otras individualidades es, en el mejor de los casos, una reconducción de la historia real al campo de la filosofía. La cuestión cobra unas expresivas connotaciones si se piensa en el contexto en el que se aborda el análisis: las relaciones entre los países altamente desarrollados del «mundo libre» (su función de modelo) y los países subdesarrollados.

Sin duda hay considerable distancia desde estas últimas tesis, no sólo por la problemática tratada sino incluso metodológicamente, a los primeros ensayos de la «teoría crítica» que abren el presente volumen, en los que cualquier pensamiento, concepto o ideología son contemplados desde una perspectiva mucho más significativa: «Quien sin exponer el fundamento ataca sólo la ideología, hace una mala crítica, o mejor dicho, no hace crítica alguna» (pág. 54) y aclara más adelante «La totalidad social y no tanto la ideología, constituye el objeto de la crítica adecuada tanto en la teoría como en la praxis» (pág. 55). Este tipo de análisis es el que desarrolla Horkheimer en su ensayo «Montaigne y la función del escepticismo». Mediante un examen de la dinámica de los diversos modos de producción y sus correspondientes formaciones sociales, constata cómo «después de su victoria sobre el feudalismo, el espíritu crítico de la burguesía se convierte, de un interés general en otro particular, y de una reacción práctica en otra contemplativa» (pág. 44). Es precisamente en este momento de transición cuando se desenvuelve el pensamiento escéptico que bajo un agudo neutralismo en el plano teórico no pretende en la práctica otra función que la de perpetuar el nuevo orden establecido, una vez instalado ya como razón universal. Su más preciada aportación (la concepción de la individualidad como un ejercicio de la autonomía) quedará quebrada cuando el desarrollo del capitalismo mercantil se transforme en la consagración de una administración total, gracias a la concentración monopolista configurada, en el terreno político, por la fusión de las burocracias industriales y políticas, apareciendo así, en su raíz, la autenticidad del intento escéptico: «comprensión de lo tradicional y desconfianza frente a cualquier utopía. Si no hay ninguna verdad, no es inteligente luchar por ella» (pág. 16)

Este desenlace permite entrar en uno de los temas más abordados por la Escuela de Frankfurt: la autodestrucción de la razón, cuyo análisis más brillante lo constituye la conocida obra *Dialektik der Aufklärung*³ realizada conjuntamente con Adorno, tesis que se encuentra anticipada ya en el artículo «Razón y autoconservación» (escrito en homenaje a W. Benjamin) del presente libro. En él se refiere cómo la razón instaurada como fundamento de la vida social desde el «siglo de las luces», con carácter universal, no es más que «la manera en que el individuo establece, mediante sus acciones, el equilibrio entre su propio beneficio y el de la comunidad» (página 146). En base a este punto de partida se analiza la situación a la que ha desembocado el racionalismo: la razón acaba por negarse a sí misma, degenerando en la sin-razón establecida, pues se asienta en la contradicción de hacer pasar por universal lo que sólo es la expresión de lo particular. «Por más que en el mismo individuo se plantee necesariamente el principio de la sociedad, el autointerés del individuo burgués sigue siendo su criterio racional» (pág. 148). De ahí la explicación de la crisis del racionalismo «Las dificultades de la filosofía racionalista provienen, en el fondo, de que la universalidad que se atribuye a la razón no puede significar otra cosa que la conformidad de intereses de todos los individuos, mientras la sociedad sigue estando dividida en clases» (pág. 148). Esta problemática, tan candente desde los años treinta y que tanto recuerda a la de Lukács, refleja las agudas contradicciones de la sociedad capitalista y su desarrollo. Por eso Horkheimer concluía «El nuevo orden, el fascista, es la razón, en que la misma razón se revela como sin-razón» (pág. 174) poniendo al descubierto el fatal desenlace al que se encuentra abocado el liberalismo con esta otra famosa tesis: el fascismo «es el hijo legítimo del liberalismo» (pág. 87) que apunta con motivo de su crítica al idealismo neohumanista que no llega a concebir esta conexión. Esta crítica desarrollada en «La filosofía de la concentración absoluta» — artículo en el que comenta el pensamiento de S. Mark expuesto en el libro *Der Neuhumanismus als politische Philosophie*, Zurich, 1938 — delata las consecuencias del idcario liberal-democrático y su función en la estructura social con estas meridianas palabras: «Bajo el liberalismo, el ideal transfigura la realidad a la que se contraponc, y la forma social predominante que conduce a la decadencia aparece como momento de interrumpido progreso. La adhesión a la libertad, que conserva su sentido precisamente porque nunca se realiza plenamente, sanciona la no-libertad constantemente realizada» (pág. 88).

3. Traducción castellana de H. A. Murena, con el título de *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, 1970, Ed. Sur.

Como consecuencia de la desintegración de la razón y la paralela disolución del individuo como sujeto autónomo, Horkheimer inaugura una nueva temática, favorecida también por el descubrimiento, juntamente con Adorno, en los Estados Unidos, de las mismas causas que — en palabras de la época — han precipitado «la crisis de nuestro tiempo» y que se conoce por el rótulo de la «industria cultural». «En nuestros días — afirma — las personas lo son tan sólo aparentemente; las “élites”, al igual que las masas, obedecen a un sistema que en cualquier situación sólo deja la posibilidad de una reacción única» (pág. 122). Estas palabras escritas a propósito del comentario al libro de Mortimer J. Adler *Art and Prudence* (Nueva York, Toronto, 1937) en su artículo «Arte nuevo y cultura de masas» son el telón de fondo de su análisis de la evolución del sentimiento estético definido como expresión de la interioridad del individuo y posibilidad a la vez de evadirse y de ejercitar la capacidad creadora de utopía. La realización de esta concepción se ha hecho posible gracias al desenvolvimiento de la división social del trabajo, pero «con la progresiva disolución de la familia, con la transformación de la vida privada en tiempo libre y del tiempo libre en quehaceres triviales, controlados hasta el último detalle por las diversiones del campo deportivo y del cine, de los “best-seller” y de la radio, desaparece también la vida interior» (pág. 121). Esta ruptura es caracterizada por el juicio que hace del arte actual, con esta plausible visión de la realidad básica del fenómeno artístico contemporáneo: «Las obras de arte auténticas de las últimas épocas renuncian a la ilusión de lograr una comunicación real entre los hombres; son monumentos de una vida solitaria y desesperada que no encuentra ningún puente hacia otras conciencias y, a veces, ni siquiera hacia la suya propia» (página 122).

No puede faltar en esta selección de artículos una muestra de la preocupación por la psicología. La influencia de Freud es otra de las constantes en todo el grupo de frankfurtianos concretada en el intento de la recuperación de la psicología — ciencia tradicionalmente considerada como burguesa desde las perspectivas dogmáticas —. Sin embargo, en el artículo cuyo título original es «La relación de la psicología y la sociología en la obra de Wilhelm Dilthey» no se hace en términos absolutos, sino convenientemente matizados: «Sin duda alguna, las categorías de la psicología individual pueden utilizarse fructíferamente en la elucidación de las realizaciones de los estadistas, filósofos y poetas. Pero por otro lado, una comprensión de los problemas de las leyes estructurales internas de las esferas culturales en las que aquellas actúan, no resulta menos adecuado para contribuir a la elucidación de la psicología de estos grandes hombres» (pági-

na 111). Su lectura de Dilthey (lectura, por cierto, siempre difícil) descubre la presencia de un sustrato común de dos figuras en muchos aspectos bastante alejadas: La del profesor alemán y la del médico vienés.

Para terminar con la presentación de la presente edición castellana no será ocioso añadir que, junto al testimonio de la trayectoria intelectual de Max Horkheimer y las eventuales consecuencias que de él se desprendan, se nos da a contemplar un pensamiento enjundioso que se sabe, en todo momento, que es un todo y algo no concluido a la vez. Es este carácter abierto lo que hace, a mi entender, tan estimulante su discurso filosófico que en nuestra coyuntura intelectual puede ser un fructífero contrapunto a un *rígido esquematismo cientifista cuya trascendencia en la praxis*, por cierto, no está muy lejos de la propia del pensamiento frankfurtiano. Sin embargo, la recuperación de este tipo de discurso, incluso asumiendo su eventual carácter ideológico, no deja de ser a la vez que una esclarecedora crítica, la afirmación de una razón capaz, por encima de su propia limitación, de constituirse en creadora de verdad; sin duda, ello es el mejor antídoto contra la parálisis del pensamiento en la que buena parte de la sociología — carente de imaginación — se encuentra anclada. Por otro lado, los frentes políticos que la temática horkheimiana aborda no han dejado de tener actualidad en buena medida y más entre nosotros donde se encuentran confusamente yuxtapuestos. El hecho de la desintegración de la escuela no creo que le reste alguna capacidad de su posible trascendencia práctica. No obstante, para quien ninguna de estas razones le parezcan oportunas quizá le baste el constatar que, al menos, esta *Teoría Crítica* es una espléndida muestra no sólo de una «Historia de la Razón», sino también de una sensibilidad sociológica — en el más amplio de los sentidos — digna de la mejor tradición de la sociología alemana.

EUGENIO SABATÉ MUÑO