



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Criticismo y materialismo en los escritos tempranos de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer
Valle Orellana, N.D. del

Citation

Valle Orellana, N. D. del. (2020, August 26). *Criticismo y materialismo en los escritos tempranos de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/135950>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/135950>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/135950> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Valle Orellana, N.D. del

Title: Criticismo y materialismo en los escritos tempranos de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer

Issue date: 2020-08-26

CAPÍTULO 3

SOCIEDAD Y NATURALEZA EN MAX HORKHEIMER: SOBRE LA FILOSOFÍA SOCIAL

Introducción

Este capítulo identifica el concepto materialista de lo social en los inicios de la teoría crítica de Max Horkheimer. En estas líneas se argumenta que la reconstrucción del materialismo filosófico, introduce el concepto de sociedad como categoría que define a la teoría crítica como un modo de comprensión histórica de la vida social. Esta concepción se expresa en los escritos de filosofía social de Horkheimer. Según él, el concepto de sociedad empleado por la filosofía y las ciencias sociales tradicionales se fundamenta en una antropología filosófica, esto es, una concepción particular de lo humano que proviene de la metafísica. Esta antropología filosófica argumenta que al ser humano le corresponde una posición especial en el cosmos dado sus cualidades espirituales esenciales, sean lingüísticas o racionales. Max Scheler es uno de los expositores de esta perspectiva. La crítica de Horkheimer, está orientada a mostrar que la filosofía social materialista concibe a la sociedad como irreductible a lo humano, entendiéndola como una constelación de fuerzas, destituyendo aquella posición privilegiada del ser humano en el cosmos (Scheler, 1927). Dicha filosofía social, da forma a un pensamiento que asume las condiciones históricas en la transformación de las sociedades, al concebirlas como un producto histórico de dichas relaciones.

En el marco de sus escritos tempranos, Horkheimer aborda el conjunto de estos problemas en sus ensayos sobre filosofía social y antropología filosófica. Debido a que ya se han sido discutido varios de sus artículos centrados en el materialismo, el presente capítulo aborda los textos donde el proyecto teórico de una filosofía social materialista es abiertamente tratado. Con especial atención se analizan *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institut für Sozialforschung* (1931), *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise* (1932a), *Geschichte und Psychologie* (1932b), *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937d) y *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie* (1940). Asimismo, se trabajan algunos pasajes del texto preparado junto a Herbert Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie* (1937c). Junto con lo anterior, los escritos sobre antropología filosófica de la época moderna ocupan un espacio importante en este capítulo debido a la crítica de la concepción metafísica de lo humano que se sostiene como fundamento de la sociedad, a saber: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930), *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935a) y *Egoismus und Freiheitsbewegung; Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* (1936a).

Este capítulo argumenta que esta nueva concepción de lo social es parte de una teoría de la política emancipatoria que está en conexión con la teoría crítica de la sociedad. Para Horkheimer, esta concepción materialista de la sociedad abre la puerta a una nueva perspectiva de la política que no forma parte de la metafísica occidental. Para sostener lo anterior, se sopesan las relaciones entre la teoría crítica y la política emancipatoria estableciendo la herencia con la obra del joven Marx. Horkheimer, señala a la teoría crítica como una forma de pensamiento fundado en la “crítica marxiana de la economía política”, diferenciándola de la teoría tradicional basada en el discurso del método fundado por Descartes (Horkheimer, 1937c). Esta teoría crítica, se

dedica a exponer reflexivamente los conflictos immanentes a la vida social, para abrirse a la transformación política del orden político. La teoría crítica refiere, entonces, a una teoría social justificada filosóficamente y una metodología interdisciplinaria que se enfoca en el análisis de la multiplicidad de procesos psíquicos, económicos y culturales que conforman la vida social.

Así pues, este capítulo está guiado por el concepto de lo social de los primeros escritos de Horkheimer. Debido a que este concepto no se encuentra explícitamente definido, inicialmente, se pondrá especial énfasis en los supuestos antropológico-metafísicos de la filosofía social moderna, para luego problematizar el concepto de teoría crítica de la sociedad, tanto como proyecto teórico interdisciplinario sobre el proceso de vida de la sociedad, como proyecto político-práctico en la idea de una transformación radical de la sociedad. En la primera sección, se introduce el concepto de lo social de la filosofía social materialista entendida como un proceso vital caracterizado por en conflicto entre fuerzas humanas y naturales, para luego profundizar en la concepción del ser humano que yace en el pensamiento moderno que Horkheimer critica. En la segunda parte del capítulo, se desarrolla la teoría crítica de la sociedad que Horkheimer concibe a fines de la década de los treinta, enfatizando su concepción de la política emancipatoria heredera de Marx y en el materialismo interdisciplinario como proyecto colectivo de investigación social.

Filosofía social y el concepto de lo humano

Como se ha dicho, para identificar el concepto materialista de lo social en Horkheimer, es preciso tratar sus escritos tempranos sobre filosofía social. En dichos artículos, el autor reflexiona sobre lo social en contraposición al cuestionamiento metafísico ya

expuesto en los dos primeros capítulos de este libro. La filosofía social, conecta la filosofía con las ciencias empíricas tales como la psicología, la sociología, la historia y los estudios culturales, profundizando la investigación social interdisciplinaria como ejercicio de la teoría crítica inaugurada en 1937. La discusión sobre lo humano tiene un lugar especial debido a que éste se presenta como el fundamento de la sociedad, entendiendo a ésta como un concepto sociológico y un fenómeno moderno consistente en la emergencia de la sociedad civil. En este contexto, el materialismo filosófico de Horkheimer brinda una concepción de lo social entendido como un proceso vital abierto y sin fundamentos, constituido por relaciones de fuerza que exceden la frontera de lo humano (1). Para concluir con dicha concepción materialista de la sociedad, se debe presentar sus críticas de la antropología filosófica de su tiempo que está representada en la obra de Max Scheler como su mayor representante y heredero de la fenomenología ontológica de Heidegger (2). Con ello, además de concebir un concepto materialista de una sociedad sin fundamentos, Horkheimer logra perfilar una filosofía como prolegómeno de la teoría crítica, en otras palabras, como un modo de pensar situado que cumple una función social comprensiva y transformadora de la sociedad (3). En los siguientes apartados de este capítulo, se desarrollan estos argumentos.

1. LO SOCIAL COMO PROCESO VITAL

En la obra de Horkheimer, lo social no refiere a una totalidad llamada “sociedad” que encuentra sus fundamentos en el ser humano. Más bien, se entiende como un proceso vital conflictivo, esto es, una relación abierta entre fuerzas humanas y naturales que se contraponen. Como se ha discutido en el primer capítulo, el materialismo de Horkheimer asumiría la idea de que la realidad social es histórica; es decir, un proceso

de cambio que no se reduce a estados o situaciones *dadas* que provienen de procesos ya realizados en el pasado o el presente, sino que se concibe como un proceso que brinda una novedad o posibilidad de futuro. Este énfasis en la historia resulta en una idea dinámica de lo social y supone la posibilidad de transformación radical de las sociedades. Ahora bien, como se verá más adelante, esto significa una crítica de cierta antropología filosófica que yace en el pensamiento metafísico.

Para Horkheimer, la vida social no se corresponde con el mundo humano como un fundamento separado de toda historia, sino como un proceso conflictivo que incluye las dinámicas entre humanos y aquella realidad extrahumana que llamamos naturaleza. Para el autor, lo social se comprende por el conjunto de relaciones que median entre los individuos, la sociedad y la naturaleza (Horkheimer, 1935a, p. 251). Como hemos visto en los capítulos anteriores, esto coincide con el planteamiento de la filosofía de la vida social e histórica de Dilthey en cuanto al análisis de la historia de las formaciones sociales a partir de la experiencia. Sin embargo, la concepción materialista de la sociedad cuestiona las suposiciones antropológico-metafísicas del proyecto de las ciencias del espíritu. Con Dilthey, se asumía la perspectiva histórica de las relaciones sociales, pero, al identificar al materialismo de Marx como su antecedente directo, la teoría crítica asume que la investigación histórica no puede reducirse a mera historia del espíritu. Así, las raíces más cercanas a la teoría crítica de Horkheimer puede encontrarse en el materialismo de Marx y sus conceptos de producción, trabajo social y metabolismo orgánico, entendidos como fenómenos que median entre los humanos y la naturaleza.

En el ensayo *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935a), Horkheimer expone su idea de la vida social como un proceso que reúne factores humanos y naturales:

El proceso de la vida social [*gesellschaftliche Lebensprozess*], en el que se origina, reúne factores humanos y extrahumanos; en modo alguno es una mera representación o expresión del hombre en cuanto tal, sino una continua lucha entre hombres determinados y la naturaleza (...) Las relaciones de los grupos sociales entre sí se originan en las cambiantes constelaciones que median entre sociedad y naturaleza, convirtiéndose en determinantes respecto de la condición de los individuos, la cual repercute a su vez sobre la estructura social (Horkheimer, 1935a, p. 250)

La vida social se produce en un proceso que consiste en una “continua lucha entre humanos determinados y la naturaleza”. Las relaciones entre los individuos y grupos sociales, entre la cultura y la estructura social, son producidas en lo que Horkheimer llama “cambiantes constelaciones” que “median” entre los humanos y la naturaleza, pero que en el mismo pasaje citado refieren a una relación de lucha (Horkheimer, 1935a, p. 250). Se podría decir que la vida social se produce en un proceso abierto y conflictivo que afecta y modifica tanto a la sociedad como a la naturaleza en su conjunto. De este modo, la investigación social no se corresponde con el proyecto de las ciencias del espíritu, consistente en el estudio de la vida humana, social e históricamente condicionada. Por el contrario, el materialismo de Horkheimer la entiende como un estudio sobre una constelación de elementos que configuran la vida social, constatando que exceden lo que ha sido entendido como “espíritu humano” al momento de señalar aquellos “factores extrahumanos” que participan en la configuración del proceso vital. El proceso de vida por el cual la sociedad está en movimiento, es producido por una lucha entre fuerzas humanas y naturales que es irreductible a la historia del espíritu humano. Según Horkheimer, el desarrollo histórico

de las sociedades no responde a la esencia del ser humano en abstracto o, lo que es lo mismo, el análisis histórico de la sociedad no devela al ser humano como su fundamento. Estas ideas que establecen una suposición antropológica de la sociedad, pueden ser encontradas en las filosofías de la historia que nacen en la ilustración y asumen una concepción de la naturaleza humana como fundamento del orden social (Horkheimer, 1930). Como se verá más adelante, este argumento es análogo a la crítica de la antropología filosófica que Marx emplea en sus *Tesis sobre Feuerbach*, remitiendo a sus textos filosóficos como antecedentes de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer.

La pregunta por las condiciones sociales e históricas que hacen posible a los modos de vida social, no conlleva hacia una “esencia” que defina el “ser” o “naturaleza” de los humanos, sino por el contrario, apunta a un análisis histórico de las relaciones sociales reales (Horkheimer, 1937d). Como se diría, recordando a la tesis 6 de Marx sobre la antropología de Feuerbach: “(...) la esencia humana no es algo abstracto e inherente en cada individuo singular. En su realidad, él es el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1845-1847, p. 4). Según Horkheimer, la investigación social sobre estas relaciones corresponde a las configuraciones concretas, exponiendo los rasgos generales de la sociedad, a la vez que mostrando cómo sus transformaciones radican en la dinámica entre sociedad y naturaleza, en aquello que Marx asoció a la producción, el trabajo social y el metabolismo orgánico.

Desde la perspectiva materialista, tanto la psicología de los individuos, sus rasgos de personalidad, así como las relaciones entre agrupaciones y organizaciones sociales, responden a condiciones que están determinadas por las “cambiantes constelaciones que median entre sociedad y naturaleza” (Horkheimer, 1935a, p. 250). Dicha constelación, viene a ser la fábrica de la subjetividad y las formas sociales. Así,

se incorpora una lectura psicológica y sociológica al identificar el nexo entre sociedad y naturaleza como el lugar donde se “originan también nuevas formas de conducta y nuevos caracteres, que de modo alguno existían en un comienzo” (Horkheimer, 1935a, pp. 250-251). El desarrollo social que resulta de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, implica que el carácter de ciertos individuos y grupos sociales “estén mejor preparados (...) para cambiar y configurar las condiciones” (Horkheimer, 1935a, p. 251).

De este argumento, se desprenden dos consecuencias de importancia teórica. La primera dice relación con que la sociedad es un proceso vital de transformación, donde nuevas prácticas sociales y formas de subjetividad se producen, donde las condiciones sociales e históricas posibilitan un cambio del orden social. Una segunda consecuencia teórica, señala que la relación sostenida entre sociedad y naturaleza es traducida al interior de la sociedad, afectando la configuración de las subjetividades y formas de organización entre los individuos. Horkheimer ponía el acento en esta concepción de lo social pues la distinguía en su devenir histórico, concibiendo los fenómenos sociales como procesos de formación y transformación que se daban en las luchas, donde, a pesar de lo límites impuestos en las sociedades, prosperan las condiciones para el surgimiento de nuevos modos de vida social. En este sentido, el proceso de vida de la sociedad requiere ser analizada desde una mirada histórica, poniendo la atención en los procesos de transformación en la reproducción de la sociedad. Lo anterior, como se verá más adelante, refiere a una realidad concreta que ya se puede encontrar en Marx. Aquello que Horkheimer denomina “cambiantes constelaciones” entre sociedad y naturaleza, en Marx corresponde con las maneras que los humanos emplean para producir sus medios de vida, es decir, a un “determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida*” (Marx, 1947, p. 43).

Según Horkheimer, tanto la sociedad como la naturaleza se transforma en este proceso vital. La naturaleza no aparece como aquella sustancia dada e independiente del mundo humano, por el contrario, la propia naturaleza es modificada a través de la mediación histórica. Los modos de vida transforman el medio ambiente a través de los modos de producción como la agricultura, así como el cuerpo de los individuos está sujeto al modo de producir los medios que la sociedad necesita para reproducirse. Lo social consiste, entonces, en un proceso vital en el cual los humanos y la naturaleza se modifican a través de sus mediaciones, afectando la composición de la cultura en su conjunto (Horkheimer, 1933b, pp. 84-85).

El concepto de naturaleza tiene una importancia teórica. Acorde a lo mencionado en el primer capítulo, la naturaleza no es aquel sustrato dado independiente de la sociedad y la historia. Más bien, la naturaleza designa un conjunto de fuerzas extra-humanas que están en contante cambio a través de la actividad de individuos determinados. En este último sentido, el concepto de lo social en Horkheimer supera aquella filosofía que reduce lo social a “mera representación y expresión del hombre en cuanto tal” (Horkheimer, 1935a, p. 250), como lo hace la antropología filosófica de su tiempo. Desde el punto de vista materialista, la sociedad no puede reducirse a la mera expresión del espíritu humano, precisamente porque implica una relación de fuerzas espirituales y naturales (Horkheimer, 1935a, p. 251). Ahora bien, si bien es cierto que la historia no puede entenderse como el “despliegue de una esencia humana unitaria”, tampoco se puede asumir lo opuesto, es decir, sostener “que el curso de las cosas está dominado por una necesidad independiente de los hombres” como la naturaleza (Horkheimer, 1935a, p. 251). No es que la historia sea resultado del ejercicio soberano de los seres humanos, pero tampoco es consecuencia de factores meramente naturales. Como señala Horkheimer, se trata de una constelación, de una relación dialéctica de

mediación que no está “estructurada unilateralmente, ni siempre de la misma manera” (1935a, p. 251).

El proceso de vida de la sociedad es irreductible a lo humano. Desde una teoría materialista, lo social incluye factores extrahumanos como la naturaleza. Como se discute en el primer capítulo, Horkheimer sospecha de la mirada antropocéntrica que supone la filosofía moderna. De acuerdo a esta lectura, Horkheimer plantea una sociedad que se constituye por una fuerza que excede al mundo humano. Pero, este cuestionamiento al antropocentrismo no significa la propuesta de una metafísica de la naturaleza. Lo natural no es ni una potencia trascendente ni un afuera de lo humano reivindicado por la religión, como tampoco una antípoda incomunicada del mundo humano o su reverso negativo que puede ser subsumido por el espíritu positivo de la historia. Como contrapartida, la naturaleza está en relación con la sociedad, es decir, es siempre mediada por los modos de vida. Esto es lo que Horkheimer señala sobre la naturaleza:

Lo que nosotros llamamos naturaleza depende del hombre en un doble sentido: en primer lugar, al desarrollarse la humanidad, la naturaleza sufre una continua transformación en el proceso de civilización; en segundo lugar, los mismos elementos conceptuales que nos sirven para dar un contenido a la palabra “naturaleza” dependen de la época en que se encuentre la humanidad ... lo que la naturaleza sea depende del proceso de vida de los hombres tanto como, a su vez, este proceso de vida depende de la naturaleza (Horkheimer, 1930, p. 204)

Según Horkheimer, la naturaleza “depende del proceso de vida de los humanos tanto como, a su vez, este proceso de vida depende de la naturaleza” (Horkheimer, 1930, p. 204). Hay una relación dinámica entre sociedad y naturaleza de mutua dependencia. Por un lado, es en la relación con la naturaleza que la sociedad se configura y, por otro, la naturaleza toma forma y sentido a partir de las luchas con las fuerzas humanas. Además de ser un sustrato material en constante cambio, con el cual las fuerzas humanas tienen que vérselas para así sofisticar los medios con los cuales la sociedad se reproduce, la naturaleza abarca otras formas de vida como la vegetal y la animal no-humana. Pero, en segundo lugar, junto con constarlas como factores externos a lo humano, a diferencia de la “concepción naturalista” que la considera como la totalidad de lo “circundante” (Horkheimer, 1930, p. 203), la naturaleza está al interior de lo humano. Contra aquella definición de la naturaleza como algo externo y que en *última instancia* prescinde del hombre, es decir, “que determina al hombre sin ser a su vez determinada, trabajada y transformada por él” (Horkheimer, 1933c, p. 83), Horkheimer presenta una noción de la naturaleza que es a la vez externa e interna a la vida humana. La naturaleza tiene, analíticamente al menos, una cara externa y otra interna al ser humano.

Horkheimer procura discernir entre ambas nociones de la naturaleza, porque su conceptualización afecta tanto la teoría social como de la historia. Los seres humanos son animales que forman parte de la naturaleza. Un caso de esta perspectiva, es la teoría social de Maquiavelo, pues “considera a los hombres como especie dentro de la naturaleza, lo mismo que cualquier otra especie animal” (Horkheimer, 1930, p. 203). Los comportamientos sociales son afectados por deseos y pulsiones animales, pero, a su vez, pueden dominar dichas afecciones naturales gracias a su capacidad racional. El

humano es parte de la naturaleza, pero –al estar dotado de lenguaje y pensamiento– se propone dominarla para asegurar su reproducción.

Con esta idea, se trata de mostrar un concepto social e histórico de la naturaleza. Se toma distancia de ciertas posturas que introducen un léxico metafísico de las esencias y lo eterno, descartando todo concepto de la naturaleza como algo “dado” o que “siempre estuvo allí”. Si el concepto de naturaleza es productivo para el pensamiento crítico, Horkheimer lo separa de las corrientes positivistas e idealistas, pues mientras que los primeros la conciben como un dato externo por constatar, los segundos la reducen a mera proyección subjetiva. Detrás de ambas tradiciones se ocultaba una metafísica de la sustancia y del sujeto, de las cuales el materialismo de la obra temprana de Horkheimer desea escapar. De ahí que “es imposible conocer el contenido de ninguno de estos conceptos [humano y naturaleza] sin conocer las notas del otro, y eso sabiendo que ninguna de esas notas es inmutable, sino que todas poseen una historia” (Horkheimer, 1930, p. 204). La naturaleza se ve transformada por los propios cambios de la sociedad, y los humanos sólo se acercan a lo natural mediante su actividad vital.

2. LA FILOSOFÍA SOCIAL MATERIALISTA

En 1937, Horkheimer asume que la teoría crítica, a diferencia de la tradicional teoría, es un “modo de conocimiento” fundado en la “crítica marxiana de la economía política” (Horkheimer, 1937c, p. 217). Esto responde a las condiciones sociales e históricas del mundo moderno donde la “actividad fundamental es el trabajo social” (Horkheimer, 1937c, p. 217). En la sociedad capitalista, es el trabajo social el que “proporciona a los hombres medios cada vez más poderosos para su lucha contra la naturaleza” (Horkheimer, 1937c, p. 217), recordando lo dicho por Marx. El concepto de trabajo

social como proceso entre humanos y naturaleza cruza a lo largo de toda la obra de Marx, desde sus *Manuscritos de filosofía y economía* de 1844 (1975b) hasta su clásico *El Capital* 1867 (1996). En sus escritos tempranos, como la *Ideología Alemana* (1947), junto con Engels, definen a la industria como la unidad productiva del humano con la naturaleza, “la unidad del hombre con la naturaleza ha consistido siempre en la industria” (Karl Marx; Engels, 1976a; p. 47). Consistentemente, en los *Manuscritos* de 1844 afirma que la industria es “la relación histórica *real* de la naturaleza con el hombre” (Marx, 1975b; p. 95). Las “cambiantes constelaciones” de Horkheimer responden a esta noción de industria en Marx, que se expresa en el trabajo social como actividad humana. La categoría central de la crítica de la sociedad capitalista es la praxis social del trabajo que media entre hombres y naturaleza. Veamos aquí un pasaje donde Marx se refiere a este punto:

[El trabajo es] un proceso entre la naturaleza y el humano, proceso que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción de metabolismo [*Stoffwechsel*] con la naturaleza (...) Y a la par de ese modo actúa sobre la naturaleza externa a él y la transforma, transforma su propia naturaleza (Marx, 1996; p. 130)

Marx y Engels presentan la actividad productiva del trabajo como inherente a la vida humana. Cuando Marx introduce su concepto de “proceso de vida real” [*wirklicher Lebensprozeß*], hace referencia el individuo viviente [*lebendigen Individuum*] que se constituye a partir de su actividad productiva sobre la naturaleza. El materialismo de Marx es considerado por la filosofía social de Horkheimer, al definir su concepto de lo social a partir de este proceso metabólico entre los humanos y la naturaleza. Al igual que en Horkheimer, en este punto se encuentra la producción y

reproducción de modos de vida social, transformando históricamente al mundo humano y el natural. En su escrito *La Ideología Alemana*, Marx comienza a delinear una teoría de la sociedad a partir de la relación entre individuos vivientes, la sociedad y la naturaleza. En consonancia con Marx, en Horkheimer el proceso vital socio-histórico de los seres humanos es el productor del mundo sensible a través de la apropiación de la naturaleza mediante el trabajo social. “Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo trabajar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe” (Karl Marx; Engels, 1976a, p. 48) . Esta actividad vital no se fundamenta en el ser humano, sino más bien en su constante cuestionamiento que ocurre en nexos entre sociedad y naturaleza. Los modos de vida social provienen de esta facultad productiva que emerge de la relación con la naturaleza. Como se mencionaba anteriormente, la misma noción de producción en Marx es definida en términos de una relación sobre la naturaleza. En su *Contribución de la crítica de la economía política* (1859), Marx define a la producción como la “apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una sociedad determinada” (Marx, 1986; p. 287).

En esta misma línea argumental, Alfred Schmidt desarrolla el concepto de naturaleza de Marx en su tesis doctoral (Schmidt, 1977b, 1993). Dicho escrito, publicado junto a una nota preliminar de Adorno y Horkheimer, investiga acerca de la “doctrina del intercambio orgánico” que comprende lo social como proceso vital. En la nota preliminar, ambos autores advierten la importancia del estudio del concepto de naturaleza en Marx: “elucida el justo alcance de la versión según la cual existe una oposición radical entre la dialéctica idealista y materialista” pues contribuye a “precisar el concepto marxista de materialismo”, separándolo del materialismo vulgar y

metafísico (Horkheimer, 1933b) . El materialismo de Marx concibe un concepto histórico de la naturaleza que proviene de su noción de trabajo:

La reducción de la realidad a mera naturaleza, a partículas atómicas, o a lo que según del estado de la ciencia en cada época se considera de ninguna manera un sentido absoluto. En forma no muy distinta de Kant, para quien todo conocimiento se remonta a la actividad de funciones ordenadoras del sujeto, en Marx aquél se vincula con el trabajo humano, y más precisamente con el trabajo efectivo y social. Por consiguiente, el carácter físico de naturaleza queda relativizado. Afirmarlo como absoluto sería “vulgar” (Adorno y Horkheimer, en: Schmidt, 1977b, p. 9; Schmidt, 1993)

Para el materialismo, ni las relaciones sociales pueden derivarse del análisis de impulsos físicos ni la naturaleza puede considerarse “mera naturaleza” (un sustrato material dado e independiente al mundo humano). Según Marx, en este proceso de apropiación humana de la naturaleza, “el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilar ... las materias que la naturaleza le brinda” (Marx, 1996; p. 130). De este modo, la filosofía materialista sostiene que lo social es una constelación de fuerzas humanas y naturales que puede remitirse al materialismo de Marx que justifica filosóficamente su crítica de la economía política como investigación histórica de los modos de producción, es decir, como un estudio empírico de las maneras como los humanos comenzaron a producir sus medios de vida. A la luz de los planteamientos de Marx, que sucintamente se han señalado aquí, las constelaciones que constituyen el proceso

de vida de la sociedad corresponden a los modos de producción que se modifican a lo largo del tiempo. Al igual que para Horkheimer, el hombre no está fuera de la naturaleza y sigue bajo el horizonte de las fuerzas naturales de su cuerpo. Si el avance de las sociedades humanas transforma a la naturaleza, y esto deviene en la transformación de los seres humanos, la naturaleza aparece más nítidamente como un momento de la praxis humana, siendo ésta ya un movimiento natural. La actividad humana del trabajo consistente en la apropiación de la naturaleza, responde a ella misma. Incluso el movimiento contra la naturaleza proviene desde la naturaleza. Despuntando así la siguiente fórmula: la mediación histórica de la naturaleza y la mediación natural de la sociedad. En Marx este argumento se verifica en *La Ideología Alemana* cuando sostiene que el proceso de vida debe ser entendido como un “proceso histórico de vida” [*historischen Lebensprozeß*], es decir, lo histórico forma parte de lo natural al mismo tiempo que la naturaleza está originariamente mediada por el desarrollo de las fuerzas productivas de los humanos.

Ahora bien, el capitalismo es la fase contemporánea de un cambio civilizatorio de la sociedad sobre la naturaleza (Horkheimer, 1930, p. 204). Según Marx, el capitalismo presenta una “brecha irreparable en el proceso interdependiente del metabolismo social” (Marx, 1998; p. 1034), señalando la separación radical entre humanos y naturaleza que caracteriza al mundo moderno. John Bellamy Foster, ha desarrollado esta teoría sociológica del metabolismo orgánico en Marx enfatizando la crisis ecológica que implica el modo de producción capitalista que encuentra sus inicios en la acumulación originaria, la posterior división del trabajo y la consecuente separación entre la ciudad y el campo (J. Foster, 1990, 2000). De acuerdo a Bellamy Foster, es el materialismo de Marx el que permite detectar esta brecha metabólica del capitalismo. En su libro *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (2014), el sociólogo

profundice las raíces filosóficas del materialismo de Marx hasta los griegos, aunque destacando las contribuciones del materialismo ilustrado que Horkheimer trabaja en sus escritos tempranos. Las constelaciones entre sociedad y naturaleza que configuran a las sociedades a lo largo de la historia, se conforman de un modo particular con la economía capitalista pues en ella se consolida la dominación de la naturaleza en términos de explotación. Aquí yace la tesis de la crisis ecológica en el capitalismo que sostiene Bellamy Foster.

Más allá de las consideraciones hacia una sociología ambiental, lo relevante radica en esta nueva comprensión crítica del capitalismo que nace con la crítica de la economía política de Marx. La investigación social empírica sobre los procesos históricos que median entre sociedad y naturaleza, significa una crítica del capitalismo en su conjunto en el momento de señalar aquella desconexión entre los humanos y la naturaleza. Como discutiré al final de este capítulo, justamente desde esta crítica es que se puede desprender una política emancipatoria que apunte a otro modo de relacionarse con la naturaleza, esto es, un cambio radical en los modos de vida humano. La teoría crítica encuentra sus raíces en el materialismo filosófico y se asume como una crítica del capitalismo en tanto que este figura como el modo de producción en la sociedad moderna. No es que toda teoría crítica deba necesariamente coincidir con la crítica de la economía política, sino que en la actualidad la teoría social debe analizar el modo de vida social particular que corresponde a la situación histórica determinada.

Consideremos por un momento las implicancias para una filosofía social. La teoría crítica de la sociedad de impronta materialista consistente en el conocimiento de las “relaciones sociales reales”, un tipo de investigación empírico justificado filosóficamente con el materialismo. El análisis de las relaciones sociales concretas permite acceder a la vida social como un proceso conflictivo y abierto, considerando a

la historia como un movimiento contingente determinado por las dinámicas con la naturaleza. A diferencia del idealismo, el materialismo “destronaba al espíritu en cuanto poder autónomo configurador de la historia, y pone como motor a esta dialéctica en que entran diversas fuerzas humanas, que crecen con la lucha con la naturaleza” (Horkheimer, 1932b; 2003, p. 49). Si la lucha de clases es el motor de la historia, para Horkheimer las relaciones de clase suponían el trabajo humano y, con ello, la relación entre sociedad y naturaleza. Al igual que en Marx, la historia era propulsada por las luchas sociales, pero éstas son afectadas por el trabajo y los modos de producción que operaban sobre la naturaleza. La preocupación por aquel nivel de las luchas que constituyen la sociedad, llevaba a Horkheimer a desembocar en lo fundamental para la cultura. Ésta, depende de este proceso vital de la sociedad:

La cultura depende de la manera en que se lleva a cabo el proceso de vida de una sociedad, es decir, su lucha con la naturaleza; cada parte de esta cultura lleva en sí misma la marca de aquellas relaciones fundamentales, y, junto con la actividad económica de los hombres (...) cambia su conciencia (Horkheimer, 1932b; p. 31).

La relación metabólica entre humanos y naturaleza es la fábrica de la conciencia y la cultura, por esta razón es que la modificación de los modos de producción terminaría por transformar la cultura y la política. Además de esta importancia teórico-social, hay consideraciones sobre la historia. Ahora, que la lucha entre fuerzas humanas y naturales es el motor de la historia, significa que ésta no puede, tampoco, retrotraerse exclusivamente a la esfera de lo humano. Y, aunque así fuese, la esfera de lo humano, ya involucra a la naturaleza desde un comienzo. Esta es la principal estrategia para

criticar la reducción de la “historia” a lo humano en el concepto de “historicidad” de la antropología filosófica de su tiempo.

El aporte de la concepción de Marx, pone término a aquella idea de historia que se despliega hacia una finalidad desde un fundamento, rigiéndose por reglas universales. Más bien, como se discutió anteriormente, las tendencias que pueden ser deducidas del estudio histórico de la vida social son forjadas en las lucha contingente con la naturaleza. La presencia de Marx en el trabajo de Adorno y Horkheimer de la década de 1930, ha sido reconocida como el surgimiento de un “materialismo interdisciplinario” de la Escuela de Fráncfort (Benhabib, 2005; Bonß, 1982; Söllner, 1979). El concepto de historia que Horkheimer resalta para su teoría crítica, es crucial para el análisis de la sociedad. Para perfilar esta tesis, Horkheimer, al igual que Adorno, se tendrán que ver con la filosofía dominante en el pensamiento de su tiempo de modo de discernir un concepto materialista de lo social. Desde mi perspectiva, para Adorno y Horkheimer hay que criticar los supuestos antropocéntricos de dos de las tradiciones más fuertes en Alemania: el idealismo hegeliano y el giro ontológico de Scheler y Heidegger. Ambas filosofías suponían abierta o solapadamente la prioridad de los seres humanos sobre la naturaleza. Resultando así, una filosofía que des-historiaba a la naturaleza y pensaba un concepto de historia como expresión reducible a lo humano. Por el contrario, la propuesta de los teóricos críticos era analizar a la sociedad en sus transformaciones históricas y destacando la participación de fuerzas extrahumanas en su devenir.

3. LA CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

En diferentes pasajes de sus escritos tempranos, se hace referencia al proyecto de la antropología filosófica en el que participaron Max Scheler (1874-1928), Helmuth Plessner (1892-1985) y Arnold Gehlen (1904-1976), pero que incluso podría ser extensivo a la ontología fenomenológica de Heidegger. Este movimiento filosófico y sociológico fundado en Alemania en la década de los años veinte (J. Fischer, 2006; Joachim Fischer, 2008), es criticado por Horkheimer debido a que propone una filosofía que es anti-metafísica pero que comparte todos los presupuestos de la metafísica ya analizados. La antropología filosófica se plantea el estudio del ser humano, comprendiéndolo como el conjunto de manifestaciones del fenómeno humano. Quien representaba de mejor manera esta antropología filosófica era la obra de Max Scheler que se mantenía en diálogo con la fenomenología de Husserl y Heidegger.

En el ensayo *Bemerkungen Zur Philosophischen Anthropologie* (1935), Horkheimer dibuja la discusión sobre la antropología filosófica en aquel entonces. Para Plessner, por ejemplo, a través del concepto de intencionalidad de Husserl, el ser humano es definido como un ser excéntrico en el mundo. En la intencionalidad se encuentran las motivaciones de las conductas de los seres humanos con la naturaleza, determinando sus relaciones con el medio ambiente. Asimismo, en el libro *El puesto del hombre en el cosmos* (1927), Max Scheler busca el lugar del ser humano en la totalidad de los entes que componen el cosmos (Scheler, 1927, 2000). La filosofía de Scheler lleva la fenomenología de Husserl a la pregunta por lo humano. De hecho, según Horkheimer, “si bien Husserl apuntaba, ante todo, a categorías lógicas, Max Scheler y otros extendieron su doctrina a las estructuras morales” (Horkheimer, 1967, p. 22). Esta particularidad de la antropología filosófica, consistente en identificar la

diferencia ontológica, distingue y posiciona al ser humano entre los demás seres, cumpliendo el cometido del proyecto de Scheler. El ser humano se separa y tiene una posición especial entre otras formas de la vida. En la introducción de su libro se señala:

... me he propuesto el ensayo de una nueva antropología filosófica sobre la más amplia base ... quisiera elucidar tan sólo algunos puntos concernientes a la *esencia del hombre*, en su relación con el animal y con la planta, y al *singular puesto metafísico del hombre* (Scheler, 1927; p. 24).

De diferentes maneras, la antropología filosófica aborda las preguntas hechas por el materialismo sobre el estudio concreto de las relaciones humanas, pero supone una antropología metafísica, que solo puede ser entendida desde la pregunta por el ser del hombre. Al igual que las ciencias del espíritu de Dilthey, la antropología filosófica de Scheler sitúa una frontera que –a diferencia del materialismo de los escritos tempranos de Marx– ubica al ser humano en el centro, confiriéndole una “posición privilegiada”. La esencia del hombre, lo distingue y cualifica respecto del resto de los seres. La diferencia ontológica radica en su esencia [*Wesen*], cuestión que tiene sus raíces a la metafísica occidental donde la correlación entre el ser y las esencias afecta toda la filosofía. En lo que a Scheler respecta, Horkheimer indica que su nueva antropología filosófica “absolutizó los rasgos aislados del hombre; al entendimiento crítico se le contrapuso la intuición ... hipostasía al hombre aislado, comprendido en forma abstracta, y en cuanto resta importancia a la comprensión teórica de los procesos sociales” (Horkheimer, 1932a, p. 44; 2003, p. 19). En consecuencia, se sugiere que la aspiración metafísica se encuentra en el uso de categorías abstractas (la esencia humana), sin captar las relaciones sociales reales.

En el capítulo dedicado a la diferencia esencial entre humanos y animales, Scheler menciona dos concepciones filosóficas distintas respecto a este problema. Por un lado, se encuentran los que estiman que la inteligencia y la capacidad de elegir son solo una facultad humana, es decir, que no es compartida por otros animales. Mientras que, por otro lado, están los materialistas que consideran al ser humano como parte de la naturaleza, no reconociendo “ninguna clase de ser metafísico, ni metafísica alguna del hombre, esto es, ninguna relación característica del hombre en cuanto tal con el fondo del universo” (Scheler, 1927; p. 54). Scheler rechaza ambas posturas, rehabilitando una metafísica del humano que no se sostiene en la “razón” como cualidad esencial, sino que lo amplía hacia una determinada especie de intuición de fenómenos primarios y a una determinada gama de actos emocionales (bondad, amor, arrepentimiento), característicos del ser humano. A esta cualidad, Scheler la denominó “espíritu” (Scheler, 1927; p. 55). Esta nueva antropología filosófica termina siendo una filosofía del espíritu, cuestión que ya era constatada por Horkheimer a propósito de su crítica del idealismo de Hegel y el vitalismo de Dilthey.

En cambio, para Horkheimer se abre la posibilidad de una antropología materialista, o lo que es lo mismo, una concepción del humano que no es humanista ni antropocéntrica, que tampoco se define a partir de una abstracción de un rasgo característico o esencial, sino que se comprende por una constelación de elementos heterogéneos que no son exclusivamente humanos, un proceso vital concreto que se corresponde con las relaciones sociales reales. En cambio, la antropología filosófica buscaba responder la pregunta por la concreción de la realidad humana a través de la intuición de la esencia del ser humano.

El concepto de hombre que esta desarrolló está subordinado al punto de vista según el cual es inherente a dicho concepto servir de

fundamento para las ciencias del espíritu; por el contrario, en el modo de consideración realista aparecen de plano, sistemáticamente vistos, matices subordinados. No se ponen de relieve los rasgos que distinguirían al hombre del animal y la planta, por un lado, y de Dios, por el otro (...) sino la existencia y el cambio de propiedades que pueden llegar a ser determinantes para el curso real de la historia (Horkheimer, 1935a; p. 61)

Por lo tanto, la antropología filosófica termina por vindicar una concepción de la “vida social” como expresión de un aspecto del ser humano, “una mera representación o expresión del hombre en cuanto tal”, o incluso como “un todo que revela a dicho ser” (Horkheimer, 1935a, p. 250). Aquí se encuentra la pretensión metafísica de fundar una filosofía que pudiese armonizar la complejidad de la vida social mediante la categoría del “ser” del hombre (Horkheimer, 1935a; p. 52). Se trata de una operación de subsunción de la vida social como proceso histórico bajo la abstracción del espíritu humano. Al igual que Husserl y Heidegger, Scheler sostiene que esta cualidad de preguntarse por su propia existencia a través de la abstracción e intuición de su propia esencia, es la que distingue al ser humano de entre los demás entidades que componen el cosmos. Este tipo de conocimiento esencial al ser humano, es al mismo tiempo el fundamento del método fenomenológico consistente en la intuición de las esencias (Scheler, 1927; pp. 67-72). Sin profundizar en esta cuestión, es cierto que esto tiene como implicancia la reducción de la totalidad de los fenómenos humanos a una esencia despojada de toda historia, al mismo tiempo que reduce a esta última a una expresión de esa misma esencia. Como veremos en el cuarto capítulo dedicado a la filosofía de la historia en Adorno, este es el problema del concepto de historia de la filosofía del ser de Heidegger. Particularmente, con la fenomenología

posterior a Husserl, uno de los argumentos para conceder un concepto de historia como constante transformación, es formular la historia en términos de “historicidad”, esto es, como una experiencia fundamental de la existencia humana y categoría central de la ontología. La antropología filosófica comienza con la pregunta por el ser, asumiendo de entrada que es la vía de acceso a la vida social e histórica.

Max Scheler considera que el ser humano tiene una “posición privilegiada” en el cosmos debido a su espíritu, su facultad racional, intuitiva y emocional que se expresa en cada una de las manifestaciones del fenómeno humano (Scheler, 1927; p. 83). Con ello, se sostiene que la totalidad de la vida social proviene de la estructura fundamental del ser:

[De la] estructura fundamental del ser humano ... provienen todos los monopolios, producciones y obras específicos del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, la herramienta, el arma, las funciones representativas del arte, el mito, la religión, la ciencia, la historicidad y la sociabilidad (Scheler, 1927, p. 146)

Para Horkheimer, esta tarea era imposible: “no hay fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza” (Horkheimer, 1935a; p. 52). En la antropología filosófica, el concepto de ser es la expresión de aquel intento por dar una fórmula que diese pleno sentido a la totalidad de la vida. Detrás de la nueva filosofía del ser, se oculta un ímpetu que desea determinar cuál es el fundamento de lo social, es decir, busca “establecer nuevos principios absolutos a partir de los cuales la acción obtenga un justificativo” (Horkheimer, 1935a; p. 53). El argumento sobre la especificidad de lo humano en Scheler, seguía participando de aquella filosofía metafísica que proyecta “nexos conceptuales” a partir de los cuales

funda una “vida humana con pleno sentido” y armoniza “el destino de cada individuo y de toda la humanidad con una destinación eterna” (Horkheimer, 1935a; p. 53). Por el contrario, para Horkheimer la historia como el proceso de vida de la sociedad, no puede considerarse como un curso de acontecimientos que están anclados a una necesidad externa a los seres humanos, pero tampoco puede remitirse a una “esencia humana unitaria” como lo plantea la antropología filosófica.

Para la Scheler, es el ser del humano el que motivaba la interrogante filosófica. En este contexto, el trabajo de Heidegger es de mucha utilidad. Fuera de que le permite descifrar las estructuras del ser humano a través de su analítica existencial, la ontología de Heidegger continúa con la línea de investigación fenomenológica de Husserl sobre la intuición, aunque esta vez, aplicada a los valores o estructuras morales (Horkheimer, 1967, p. 22). Contrario a lo anterior, la dimensión normativa del materialismo no proviene de una esencia universal que fundamenta los principios que rigen la jerarquía de las formas de vida en el cosmos o de los valores morales en el mundo humano, sino más bien solo pueden explicarse de acuerdo a las condiciones sociales e históricas. Hagamos referencia a uno de los pasajes sobre la antropología filosófica de Scheler y la cuestión normativa de los valores morales:

El metafísico deriva de ellos un deber ideal. No es necesario que esto ocurra de modo tal que el deber resulte deducido. Según Scheler, la jerarquía de los valores la hemos de “captar siempre de nuevo, mediante el acto de preferir y postergar. Hay para esto una ‘evidencia de preferencia’ intuitiva”. Por el contrario, según una convicción que ha perdido las ilusiones [como el materialismo], el actuar que va asociado con ella no puede tener conexión clara con relaciones de esencias evidentes, sino que brota de la existencia de

un anhelo de felicidad y libertad para el género humano, anhelo no susceptible de ulterior legitimación, y al que solo cabe explicar históricamente (Horkheimer, 1935a; p. 59)

En consecuencia, para la antropología filosófica la moral puede ser derivada de la intuición de aquella cualidad esencial del ser humano. Por el contrario, con su teoría materialista, donde se introducen factores extra-humanos como elementos constitutivos de los social, los valores son un resultado de las luchas históricas que no encuentra un fundamento ulterior. La relación entre metafísica y moral se expresa de manera ejemplar en la antropología de Scheler, pues del acto de comprender la esencia del ser humano, se pueden desprender principios y valores que justifican los comportamientos humanos. El materialismo, en cambio, al no preocuparse por la intelección de esencias sino más bien por la comprensión de las relaciones sociales reales, los modos de vida situados históricamente, la moral aparece como una formas de la vida social que se han fraguado en el proceso vital de la sociedad con la naturaleza, modificándose a lo largo de las luchas históricas. El materialismo no justifica ni aspira a formular una explicación a partir de un fundamento antropológico, más bien detecta que dichas esencias y fundamentos son forjadas históricamente al calor de luchas políticas y filosóficas.

Para el materialista, la humanidad aparece en la historia como un conjunto de fuerzas reales. En su ensayo sobre historia y psicología de 1932, Horkheimer señala la reducción antropológica que se suscita con el concepto de “historicidad” de raigambre fenomenológica.

Un nuevo concepto de “historicidad” proviene especialmente de la escuela fenomenológica, cuya teoría de la esencia fue, en sus

orígenes, por completo refractaria al saber histórico. Scheler, sobre todo en sus últimos años, trató de concertar la teoría fenomenológica de las esencias, no dialéctica, con el hecho de que la historia es un proceso de subversión continua (Horkheimer, 1932b; p. 23)

Reducen la historia, entendida como “proceso de subversión continua”, a la “teoría de las esencias”. El estudio de las esencias es refractario al saber histórico, precisamente por que éstas responden a una dimensión recortada de la realidad histórica por medio de la ideación o la reducción fenomenológica (Scheler, 1927; 2000, p. 70). Para conciliar esta cuestión, se definió a la cualidad histórica del cambio como una constante que constituye al ser humano. Si para Scheler la “... ‘historicidad’ significa, en lo esencial, la historia política y social; para Heidegger, en cambio, la historicidad significa una forma de acontecer del ser, y la filosofía tiene que reconocer al hombre como la localización, como el ‘ahí’ (*Da*) del ser” (Horkheimer, 1932b; p. 23). Ciertamente las lecturas de Horkheimer solo se restringen al primer periodo de Heidegger y su analítica existencial de *Ser y Tiempo*, no considerando todo el periodo posterior. Cabe consignar esta salvedad cuando uno de los elementos del pensamiento de Heidegger considerados es la relación entre el ser y la historia⁴⁰. A pesar de ello, lo

⁴⁰ Las lecturas canónicas del pensamiento de Heidegger suelen separar su obra entre los escritos de 1927-1930 centrados en su analítica existencial (*Ser y Tiempo*) y el “giro” (*Kehre*) de los textos posteriores más centrados en la cuestión del lenguaje. En lo que respecta al trabajo de Horkheimer sobre Heidegger, los escritos tempranos dan cuenta que la recepción de la ontología fenomenológica era entendida a partir de la mencionada “primera fase” de *Ser y Tiempo*. Ahora bien, considerando su obra posterior, me parece que es importante cómo en el segundo Heidegger se presenta un ser en la historia a través de sus diferentes modos de esencializarse a lo largo de las épocas. Este proyecto de la *historia del ser* no puede ser considerada por Horkheimer debido a cuestiones cronológicas (Heidegger & Herrmann, 1989; 2012). En cualquier caso, queda por mantener en suspenso una posible opinión de Horkheimer y Adorno sobre este Heidegger tardío; sus esfuerzos por comprender siguen centrados en el proceso de transformación del ser más que de las sociedades en su conjunto, que entiende la historia del ser como una historia de aquel “envío del ser” desde los orígenes metafísicos de nuestra cultura que se esencializa de diversas formas en cada momento de la historia de Occidente. Por el contrario, para Adorno y Horkheimer se trataba de una historia del dominio de la naturaleza y los humanos desde los orígenes de Occidente.

que le interesa a Horkheimer es el concepto de historia de la antropología filosófica de Scheler que la concibe como un resultado del despliegue de una esencia del ser humano en cada época de manera diferente.

Sin detenerse en la relación entre Scheler y Heidegger, es interesante constatar cómo para Horkheimer este alegato contra la presunta constricción de la “historia” al “ser humano” es necesario para definir un concepto de lo social como el desarrollado en este apartado. Para Horkheimer, con Heidegger de *Ser y Tiempo* se termina por reducir la historia a la categoría antropológica de la historicidad del ser, al igual que sucede con la obra de Scheler donde lo social se reduce a la vida humana. Es cierto que la misma relación entre Scheler y Heidegger es bastante ondulante respecto a la posición del ser humano en sus escritos (Muñoz, 2009); sin embargo, Horkheimer está apuntando a una cuestión bastante específica. En varias ocasiones, Heidegger se manifiesta explícitamente en contra de aquella preocupación de la antropología filosófica por el hombre “en cuanto tal” endosándola a la metafísica tradicional o a una ontología regional, así como éste también Scheler toma distancia de Heidegger en cuanto a la fijación con la angustia y la muerte. De igual modo, en el caso heideggeriano, no sería difícil detectar algunos argumentos alérgicos al humanismo de la metafísica occidental.

A pesar de ello, Horkheimer opone el materialismo a la antropología filosófica de Scheler y la fenomenología ontológica de Heidegger, porque operan sobre el supuesto antropológico-metafísico que la filosofía deben comenzar desde la pregunta abstracta por el ser y no desde el cuestionamiento empírico por la realidad concreta. Según el materialismo, la historia y la sociedad no responden únicamente al sentido del ser del hombre. Por esta razón, es que el materialismo de Horkheimer es crítico de las

filosofías del ser donde se opera con categorías abstractas en vez de analizar las relaciones sociales reales.

En cuanto al concepto de historia del materialismo, dista del concepto de historicidad que aparecía en la antropología filosófica. Horkheimer se pregunta por esto, debido a que busca una “teoría de la historia adecuada para la situación de las ciencias sociales” (Horkheimer, 1932b; p. 22). Marx y Engels eran un ejemplo de lo anterior, pues tienen la convicción “de que en el desarrollo histórico existen estructuras y tendencias supraindividuales y dinámicas; rechazaron, empero, la fe en un poder espiritual independiente que operase en la historia” (Horkheimer, 1935a; p. 27). El concepto de historia, compatible con la teoría de la sociedad de Horkheimer, no corresponde ni con el giro ontológico que la reduce a una experiencia fundamental del ser, ni con el idealismo que la reduce a un movimiento del espíritu subjetivo. Esta idea es clara en los inicios del trabajo de Horkheimer, donde se delinea su concepto de historia a través de su relación con la psicología. En la antropología filosófica, se fragua una antropología de la interioridad que refiere al ser del humano. De acuerdo a la antropología filosófica, la historia se expresa en un fenómeno interior al ser humano, propio del espíritu. Esta idea de que en la historia se puede interpretar un sentido general del ser que lo cualifique o determine, está en la antropología filosófica. Más bien, para Horkheimer

... nada es fundamento de la historia, nada se expresa en ella, que pudiera ser interpretado como sentido general, como poder unitario, como razón determinante, como *telos* inmanente. En su opinión, la confianza en la existencia de tal núcleo ... pone todo al revés (Horkheimer, 1932b, p. 49; 2003, p. 23).

El concepto de historia adecuado para la filosofía y ciencias sociales, no se encuentra antropológicamente fundado, ni se trata de un fenómeno meramente humano. Como veremos, la idea de “historia natural” que aparece en los escritos de Marx, y son profundizados por la obra de Adorno, apunta hacia esta dirección. Así, entender las sociedades humanas mediante una teoría a modo de historia natural, sería abrirse paso a una historia donde el ser humano no se enseñoree sobre la naturaleza, es decir, no cuente con una posición privilegiada o excéntrica en el cosmos, no sería el ser de seres, sino donde cualquier forma de vida sea más altas que la humana: “El dominio de la especie humana sobre la tierra no tiene paralelo alguno en aquellas épocas de la historia natural en que las otras especies animales representaban las formas de vida altas” (Horkheimer, 1991; p. 127). Pero para dar con este concepto de historia, debía desprenderse de la estela metafísica de la cual la “teoría del ser en el hombre” no puede escapar (Scheler, 1927, p. 24).

De acuerdo al materialismo de Horkheimer, lo que en la historia de la filosofía se ha entendido como ser humano corresponde a una configuración histórica particular de las relaciones sociales reales. Incluso la noción de espíritu humano de la antropología filosófica, como aquellas teorías sociales de la naturaleza humana basadas en un concepto abstracto del individuo, responden a sus condiciones históricas de aparición y cumplen una función social. Por eso, la teoría crítica es una teoría de las tendencias concretas de una sociedad más que el desenvolvimiento de una esencia que fundamenta los procesos históricos. La concepción de lo social que se desprende de la antropología filosófica está basada en una “entidad metafísica y no de la sociedad real, viviente, en su desarrollo histórico” (Horkheimer, 1932b; p. 18). En palabras de Horkheimer:

La imagen del hombre no aparece aquí como unitaria sino como suma de particularidades específica de los grupos, las que nacen del

proceso de vida de la sociedad, traspasan de una clase a otra, y, en ciertas circunstancias, toda la sociedad las admite con un sentido nuevo, o bien desaparecen. Cada rasgo de la época presente es tematizable como factor de la dinámica histórica y no como momento de una esencia eterna” (Horkheimer, 1935a; p. 61)

Esta concepción de lo humano se condice con una teoría social que no asume a la historia como un momento del desarrollo de la esencia del ser humano, ni como expresión de la psicologías individuales o de la naturaleza humana. Por el contrario, una “concepción del hombre orientada hacia la situación histórica real del presente no se plantea en la problemática de la antropología de la interioridad” (Horkheimer, 1935a; p. 67). El problema de la interioridad del ser humano que aparece en la variedad de filosofías metafísicas que ponen el acento en el ser, la subjetividad o el espíritu, es que en ciencias sociales ha devenido psicología entendida como el estudio de los fenómenos espirituales que ocurren al interior de la subjetividad. Como vimos en los primeros capítulos, tanto Dilthey como Husserl compartían este supuesto psicológico en sus investigaciones. Al apelar a la dimensión espiritual del ser humano, como el fundamento intuitivo, emocional y racional detrás de los fenómenos humanos, la antropología filosófica de Scheler deriva a diversas formas de psicologismo, repitiendo cierta filosofía de la interioridad del espíritu presente en el idealismo, que consiste en la “tendencia del actual pensamiento fenomenológico a transferir los temas de la psicología a una ontología que prescinde de criterios científicos” (Horkheimer, 1932b; p. 24). Pero, el análisis de la sociedad no responde las preguntas sobre la realidad histórica a partir del cuestionamiento filosófico de la existencia humana. En este sentido, para Horkheimer, la psicología juega un rol fundamental en la teoría de su

nueva investigación social, pero solo tiene sentido como resultado de este proceso conflictivo llamado “proceso de vida social”:

Pero si la historia se articula según los diversos modos en los que se consume el proceso de vida de la sociedad humana, no son las categorías psicológicas sino las económicas las fundamentales para el conocimiento histórico. De ciencia fundamental, la psicología pasa a ser ciencia auxiliar, por cierto indispensable, de la historia (Horkheimer, 1932b; p. 30)

En resumen, el materialismo de Horkheimer permite justificar filosóficamente una investigación social empírica orientada a comprender la vida social en su conjunto como un proceso histórico en el cual participan fuerzas humanas y naturales. Este proceso de vida social consiste en una configuración concreta de las dinámicas de individuos determinados y la naturaleza. Estas cambiantes constelaciones refieren a los diferentes modos de producción de la vida social, es decir, a la industria que forma y reproduce el orden social. Por esta razón, se considera que el materialismo de Marx pone el acento en la actividad económica como una de las ciencias fundamentales para el estudio histórico de las sociedades. Las mismas configuraciones del espíritu humano están afectadas por las cambiantes constelaciones entre fuerzas humanas y naturales. Horkheimer ilustrará esta concepción materialista de lo social, realizando una reconstrucción histórica de la antropología moderna con el objetivo de demostrar cómo las diferentes concepciones de lo humano expresan luchas y cambios estructurales del mundo moderno.

En su escrito *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* (1936a), Max Horkheimer reconstruye históricamente las

discusiones sobre la naturaleza humana en la modernidad, estableciendo las relaciones entre estas visiones de mundo, las posiciones políticas y los cambios históricos en la Europa, con un énfasis especial en el advenimiento del mundo moderno. La temática central de este trabajo son las diferentes concepciones de lo humano en la modernidad, analizando sus presupuestos metafísicos y sus relaciones con fuerzas sociales. En su estudio sobre la literatura política de la época burguesa, Horkheimer comienza señalando el concepto de naturaleza humana como el modo de aproximarse a las concepciones burguesas de lo humano. Se identifican dos grandes tradiciones filosóficas de la naturaleza humana. Ambas antropologías encuentran sus raíces en corrientes filosóficas anteriores a la época moderna. Una, equívocamente asociada a Nicolás Maquiavelo, que afirma la naturaleza intrínsecamente malévolamente del ser humano, y otra, que sostiene “una disposición humana originariamente más feliz” (Horkheimer, 1936a; p. 151), que puede ser asociada a la antropología de Tomás Moro. Ambas encontrarán su expresión en pensadores políticos ilustrados como Thomas Hobbes y Jacques Jacques Rousseau, y tomarán forma en líderes políticos tan variopintos como Robespierre o Savonarola.

Ambas antropologías representaban dos concepciones de la historia y la sociedad. Mientras que para la visión pesimista de la naturaleza humana concibe los cambios históricos de la sociedad como un ciclo de formas de organización política donde a las épocas soportables le siguen otras miserables; las concepciones optimistas sostienen la factible unión de todos los seres humanos en la historia a través de un plan común respetuoso de cada miembro a pesar los deseos y aspiraciones individuales (Horkheimer, 1936b, p. 10). En vez de considerar una de las visiones sobre la naturaleza humana, Horkheimer elabora una crítica a ambas. Desde su punto de vista, ambas antropologías burguesas terminan por despreciar las pasiones e instintos que radican en

ciertas formas del egoísmo. Si para la visión pesimista hay que poner a ralla las pulsiones internas pues pueden llevar a un estadio de inseguridad y conflicto permanente, para los idealistas hay que reprimir los deseos para lograr un dominio de sí mismo en la realización del camino racional y virtuoso.

Una observación más atenta de las corrientes optimistas y pesimistas permite discernir más bien un rasgo común a ambas formas de pensamiento, tal como se desarrollaron en la historia, rasgo que ha desviado y debilitado decididamente el propósito, expuesto por Maquiavelo y la Ilustración, de conocer al hombre. He aquí, pues, el rasgo de que hablamos: la condena del egoísmo, en una palabra, del placer. Tanto en la proclamación cínica de la maldad y peligrosidad de la naturaleza humana, a la que por lo tanto era preciso mantener sujeta mediante un fuerte aparato represivo, y en la doctrina puritana, equivalente de aquella, acerca del carácter pecaminoso del individuo, el que debe entonces dominar sus instintos con una férrea disciplina, en absoluta sumisión a la ley del deber, como también en la afirmación, opuesta a ambas, de complejión pura y armónica del hombre, solo turbada por las relaciones oprimentes y corruptas del momento presente; tanto en unas como en otra, decimos, el rechazo absoluto de cualquier impulso egoísta constituye el punto de partida incuestionable (Horkheimer, 1936b, p. 15; 2003, p. 154).

En la base de estas concepciones de lo humano yace una teoría de los afectos, una psicología propia de la sociedad moderna establecida gracias a la dominación de

las pasiones e impulsos internos a cada uno de los individuos. En efecto, el análisis histórico de las concepciones filosóficas de lo humano, revela un conjunto de movimientos históricos que tienen su correlato en la sociedad. El “rechazo de los impulsos no encauzados socialmente se encarga la dureza de la dominación social” (Horkheimer, 1936b, p. 18; 2003, p. 157), estos son los efectos de la moral. Por esta razón, la antropología metafísica tiene un concepto de la moral que se basa en la dominación de sí mismo y de los otros. Para los pensadores ilustrados de la naturaleza humana, “la moral significaba obediencia, modestia, disciplina, sacrificio en favor del todo, en suma: reprimir las propias aspiraciones materiales” (Horkheimer, 1936b, p. 18; 2003, pp. 157-158). El estudio teórico-histórico que hace Horkheimer sobre las antropologías de la época moderna, refleja claramente los argumentos que han sido desarrollados en los párrafos anteriores. “Lo que en la filosofía se expresa como prohibición de movimientos impulsivos, en la vida real se manifiesta como praxis de la represión de esos movimientos”, tomando forma a través de instituciones, prácticas y discursos en la sociedad moderna (Horkheimer, 1936b, p. 18; 2003, p. 160). De este modo, desde un estudio histórico de las visiones de mundo sobre la naturaleza humana en la época burguesa, se puede constatar que las relaciones de dominio al interior y entre los individuos ha sido ignorada por una ideología del progreso hacia la libertad absoluta que oculta “la domesticación y amortiguamiento de las exigencias de placer. Este proceso civilizador, que, por supuesto, es muy anterior a la época burguesa, ha conducido a la formación y consolidación de tipos de carácter y ha impreso su sello en la vida social” (Horkheimer, 1936b, p. 23; 2003, p. 157).

Teoría crítica y emancipación humana

Discutir algunas cuestiones sobre el materialismo de Marx ha permitido definir algunas implicancias para la filosofía social de Horkheimer. Particularmente, esta afinidad entre los escritos tempranos de Marx y Horkheimer, facilitan una comprensión de su concepción de lo social a partir de sus críticas a la antropología filosófica reinante en la época moderna. El materialismo, entonces, aparece como un modo de comprender lo humano como un resultado del proceso histórico vital de la sociedad, como el conjunto de relaciones sociales reales. Así, el materialismo realiza una crítica de la antropología, formulando un nuevo concepto de lo social que figura como la raíz filosófica de la teoría crítica de la sociedad y la posibilidad de la emancipación humana. En orden a exponer esta cuestión, en los siguientes apartados se argumenta que el nuevo materialismo de Marx le permite a Horkheimer elaborar una teoría social basada en el concepto de relación social (1). Para sostener lo anterior, se recapitularán varias de las cuestiones antropológicas hasta aquí, pero serán abordadas por medio de los escritos tempranos de Marx, específicamente sus textos sobre Feuerbach, quien aparece como uno de los antecedente materialistas de Marx. Con el concepto de relación social, Horkheimer presenta su teoría crítica como un proyecto teórico que critica las formas de dominación en la sociedad a partir del análisis de un conjunto de relaciones conflictivas, de conservación y transformación del orden social a lo largo de la historia (2). La crítica orientará a la teoría como un pensamiento orientado por la transformación social para la emancipación humana (3). Horkheimer lo define claramente en su texto programático donde el lazo entre crítica y emancipación, entre teoría crítica y práctica revolucionaria. Esto puede ser constatado en las discusiones sobre la transformación social que el propio Marx sostuvo en sus escritos de juventud.

1. LAS RELACIONES SOCIALES REALES

La discusión que se ha sostenido sobre la crítica de la antropología filosófica de Horkheimer es importante pues cuenta con el trasfondo materialista de la crítica de Marx a Ludwig Feuerbach (1804-1872). En su texto *La Ideología Alemana* y en sus *Tesis de Feuerbach*, Marx define su materialismo filosófico. La crítica de la religión que hace Feuerbach se expresa de manera magistral en su obra *Esencia del cristianismo* (1841). En dicho libro se sostiene que estableciendo que todos los atributos que son asociados a Dios son deseos y sentimientos sublimados del ser humano. En otras palabras serían proyecciones humanas que aparecen alienadas a nuestra conciencia. La relación con el argumento sostenido en este capítulo estriba en la relación entre antropología y teología que no solo aparece en Feuerbach, sino en una larga tradición en la cual participan Kant, Hegel y Humboldt que sostiene que la religión descansa en la experiencia antropológica. Según Feuerbach, la “teología ha sido convertida, desde hace mucho, en una antropología”, por lo que debemos considerar que la filosofía debe preguntarse por lo humano y no por la potencia trascendente que se denomina dios. “El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia” (Feuerbach, 1975, p. 5 y 12), sentencia Feuerbach.

En el año 1845, mientras trabajaba en el manuscrito de *La Ideología Alemana*, Marx escribió varios aforismos aparentemente no destinados para su publicación que luego llevaron el título de *Tesis de Feuerbach* (1845-1847). Una de las cuestiones particularmente interesantes de estos aforismos radica en las formulaciones sucintas referidas a su materialismo filosófico. Consideremos la primer sección de su tesis 6

dedicada a la cuestión de la esencia humana que ha sido discutida en los apartados precedentes:

Feuerbach reduce la esencia religiosa a la esencia *humana* [*menschliche Wesen*]. Pero la esencia humana no es algo abstracto inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, un conjunto [*ensemble*] de las relaciones sociales.

Feuerbach no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve obligado, a abstraer del proceso histórico, a fijar el sentimiento religioso para sí y a presuponer un individuo humano abstracto, *aislado*. En él, la esencia humana solo puede concebirse como “género”, como una universalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* a los muchos individuos. (Karl Marx; Engels, 1976b)

Para el argumento que se sostiene aquí, es importante la inversión que Marx hace respecto de la esencia humana al sostener que es un “conjunto de las relaciones sociales”. La tesis de Marx despunta un nuevo materialismo que se distancia del de Feuerbach pues, o bien la esencia humana “es algo abstracto inmanente a cada individuo” (Feuerbach), o por el contrario se admite que es el ensamble de relaciones sociales reales (Marx). La deriva abierta por Marx opondría el materialismo a la antropología filosófica ya que consiste en una teoría del ensamble de las relaciones sociales que refieren a las transformaciones históricas de lo que significa ser humano en la relación con otros humanos y la naturaleza, negando la idea misma de un “ser humano” como esencia universal y permanente de rasgos que pueden ser deducidos de cualquier individuo.

El desplazamiento de la categoría de lo humano en el materialismo de Feuerbach y Marx, de un concepto de esencia humana a uno de relaciones sociales, es muy significativo para la teoría crítica de Horkheimer. En la primera sección del aforismo Marx señala que, en su realidad, el discurso de la esencia humana ya no es sostenible y debe ser reemplazado por otro diferente, a saber, el de las relaciones sociales. Viene a ser un desplazamiento desde la antropología filosófica hacia la investigación social materialista. Cabe destacar que en esta relación los conceptos de lo social y lo humano, así como los de relación y esencia, quedan opuestos en el argumento de Marx. Siguiendo a Horkheimer, lo social ya no sería una expresión de una esencia humana como su fundamento, sino se resumiría en un conjunto de relaciones entre diferentes elementos y factores. En este contexto es que la antropología de la esencia abstracta es, de hecho, producida históricamente, expresando una visión de mundo que responde a la burguesía como clase social ascendente.

Este argumento también es extensivo a las antropologías filosóficas contemporáneas a Horkheimer. En el contexto de las tesis de Marx, efectivamente la categoría central de “esencia” [*Wesen*] refiere al texto de Feuerbach sobre el cristianismo donde sostiene que la esencia de dios es una proyección de la esencia humana. Ahora bien, también es cierto que la expresión alemana “*ein menschliches Wesen*” puede ser entendida como “un ser humano”, demostrando la correlación entre estas dos nociones de ser y esencia operando en el trasfondo de la metafísica desde los griegos. Este segundo sentido, digamos, ontológico respecto del ser humano, puede ser constatado en la familiaridad de Marx con la fenomenología del espíritu de Hegel donde el discurso de las esencias no capta el sentido que el propio Hegel busca darle al “ser espiritual” [*das geistige Wesen*] o a la formulación del espíritu humano como la “esencia de todas las esencias” [*das Wesen aller Wesen*]. Esta conexión entre el ser y

la esencia de lo humano puede constatarse en el uso que luego el propio Heidegger hace de esta sentencia refiriendo al equívoco que significa asociar el “ser de seres” [*Sein des Seienden*] con un “ser supremo”. Para Marx, el discurso de las esencias puede llevarnos rápidamente a la teología donde dios es el ser supremo, aun cuando el propio Feuerbach desee escapar de ella sosteniendo que el “ser de seres” es el ser humano pues todos los demás seres se encuentran incluidos en el campo de sus representaciones.

Esta es la sospecha de Marx respecto del discurso antropológico de la naturaleza humana o la esencia humana, ya que podría tratarse de una nueva teología donde el hombre o la humanidad es el nombre de un nuevo dios, en tanto esté dotado de facultades trascendentales como la autoconciencia. Esta es la relación inmanente entre filosofía y religión del idealismo hegeliano que el materialismo de Feuerbach combate sin darle la estocada final. Es cierto que en el propio Marx se podría sostener que se encuentra la misma aporía, entronando a la praxis, la historia y la sociedad como formas del devenir del espíritu. Horkheimer es conciente de este dilema en el momento de descubre aquel materialismo metafísico. Frente a esto, es que presenta su teoría crítica como investigación social interdisciplinaria, dejando al ejercicio puramente especulativo a la metafísica y la teología. Para no repetir el error de Feuerbach consistente en la reducción antropológica de la teología, Marx introduce el concepto de relación social que no clausura el marco antropológico sino que lo entiende en sus condiciones sociales e históricas de aparición.

En cuanto a la segunda sección de la tesis, Marx señala que el materialismo de Feuerbach se abstrae del proceso histórico y presupone “un individuo humano abstracto, *aislado*”. En este pasaje, Marx hace referencia a la clásica oposición dialéctica entre lo abstracto [*Abstraktum*] y la realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. Más allá del concepto abstracto de individuo aislado, propio del pensamiento burgués, hay que

destacar que Marx no solo señala que la esencia humana efectivamente sino además especificar que lo que Feuerbach identifica con la esencia es una efectuación, o un proceso actual. Como se dijo en el apartado anterior, y como el mismo Marx repite varias veces en las tesis, dicha esencia no es sino producida (o efectuada) por una operación social e histórica que en los escritos tempranos es asociada a los conceptos de praxis o actividad. Con ello, el materialismo de Marx introduce el concepto performativo (o transformativo) de relación social que conforma lo que llamamos sociedad.

Hay que tener en cuenta que, así como los pensamientos de filósofos burgueses del individuo están situados en los comienzos de la ilustración, el pensamiento de Marx es parte del horizonte histórico que vio nacer las relaciones sociales como problema teórico. A principios del siglo XIX el concepto de sociedad fue introducido en la discusión intelectual por un conjunto de historiadores y filósofos para designar un conjunto de elementos, un sistema o una totalidad, cuyas transformaciones confieren roles a los individuos y validez a las instituciones, mostrando que se trata de una realidad que excede las intenciones individuales. Aquí es donde la sociología como ciencia de este sistema encuentra su asidero. El estudio histórico de las formas de pensamiento burgués sobre lo humano de Horkheimer (Horkheimer, 1936a), expresa cómo las teorías sociales y políticas se encuentran precisamente en este problema de las relaciones sociales en tanto que asignan roles y patrones de comportamiento en los individuos y grupos. Las relaciones sociales pueden estar marcadas por la reciprocidad o la dominación, pero pertenecen a la fábrica de lo social, aquel proceso orgánico que se discutió al inicio de este capítulo. Este es el cambio epistemológico del nuevo materialismo de Marx, la introducción de la relación social y la sociedad al análisis materialista de la realidad. Ya en *La Ideología Alemana*, escrito paralelamente a las

tesis, proporciona un enfoque menos ambiguo sobre las relaciones sociales. Aquí, perfila una perspectiva radical de la transformación social entendida como un movimiento dialéctico que analiza los conflictos como fuerzas internas del desarrollo y cambio de las estructuras sociales que forjan lo humano históricamente. Esta es la diferencia entre el antiguo y el nuevo materialismo que se señala en la tesis 10: “El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad “civil” [*die bürgerliche Gesellschaft*]; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada” (Karl Marx; Engels, 1976b)

Sin abordar las diferentes interpretaciones sobre la tesis recién citada, las cuales muchas veces son inconexas entre sí, resta indicar que en consonancia con la segunda sección de la tesis 6, el antiguo materialismo (del cual Feuerbach participa) todavía supone una filosofía burguesa que concibe a la individualidad “naturalmente” separada de los demás individuos en la solución de una sociedad civil que en el léxico hegeliano no es sino un entramado de intereses privados y particulares. En cambio, el nuevo materialismo que informa la teoría social de Horkheimer, no supone una antropología filosófica de la esencia humana que finalmente supone a los individuos aislados tal cual lo hacen los pensadores burgueses. Por el contrario, el materialismo de Marx que se ha discutido hasta aquí usa la expresión de “sociedad humana” o de “humanidad socializada” que significa un mundo en el cual los individuos no consisten en átomos separados entre sí. Con ello, se introduce un materialismo como filosofía de lo social que entiende que las relaciones sociales constituyen lo humano y que la transformación social (y la praxis) opera en cada una de los modos de vida social. En otras palabras, para Marx los humanos fueron siempre sociales, esto es, condicionados por su realidad material, social e histórica, pero está alienado para sí mismo debido a los efectos

ideológicos de las instituciones que forman la sociedad moderna. Por esta razón, el proyecto político radical de Marx radica en en la emancipación humana.

Con todo lo anterior, este nuevo concepto de relaciones sociales del materialismo de Marx presenta una noción de lo social que lo entiende como una red de relaciones que ponen en contacto diversos elementos. Esta constelación de lo social no cuenta con un cierre o clausura antropológica, es decir, no define lo que es o no lo humano, sino que se abre a la multiplicidad de sentidos que puede tener lo humano. Así, los individuos son modos de las relaciones sociales que están internamente diferenciadas como transformaciones, contradicciones y conflictos que son los suficientemente radicales para no ser sintetizadas por ninguna abstracción conceptual. Este modo, el materialismo filosófico no responde a una antropología de la interioridad. Más bien, mientras que toda la filosofía idealista se apoya sobre un discurso metafísico y teológico del tiempo, el sujeto, la cultura y el espíritu, el materialismo de Marx incorpora dichas nociones en una filosofía de la exterioridad del espacio, las cosas, la naturaleza y la contingencia. De esta manera, el concepto de sociedad se des-totaliza al mismo tiempo que una ontología de las relaciones sociales a partir de una estructura formal y abstracta, queda clausurada. Las dimensiones institucionales de las relaciones corresponden con materializaciones o cristalizaciones de las relaciones entre los individuos sobre la naturaleza en una sociedad determinada.

2. LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD.

Las consideraciones filosóficas de materialismo de Marx, como bien lo expuso Georg Lukács (1971, 1972), se remontan a su disertación doctoral sobre la filosofía de la

naturaleza de Demócrito y Epicuro (Marx, 1975a), pero sólo logra ser presentado en sus *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844 (Marx, 1975b). La importancia para la teoría crítica es clara. Estos textos son de interés para Horkheimer debido a que en estos textos se expresan una filosofía social materialista que refiere a las condiciones que se necesitan para explicar la vida de los humanos y la configuración de realidad, problema no menor en toda teoría de la sociedad (Valle, 2011). El humano como productor social de la realidad y la naturaleza. De ahí que la categoría de trabajo sea tan relevante. A este respecto, las referencias de Horkheimer son explícitas:

El mismo mundo que para el individuo es algo existente en sí, que él contempla y debe aprehender, es al mismo tiempo, en la forma que existe y subsiste, un producto de la praxis social general (Horkheimer, 1937d, p. 163)

Esto sostendrá toda la arquitectura conceptual de la sociedad de la propia teoría crítica. El mundo, aquel que el hombre debe aprehender, es un producto de la praxis social general. Sin embargo, apelar a la fuerza productiva del sujeto no es un argumento baladí. Como es evidente, el materialismo de la “dialéctica marxiana”, y su importancia para una teoría de la sociedad como la crítica, aunque coincide con el idealismo alemán en el rol constitutivo de la actividad subjetiva respecto de la realidad, la diferencia con éste es que en los hechos sociales con los que los hombres tienen que tratar no se manifiesta una actividad espiritual, perteneciente al Yo absoluto, sino que para el materialismo la actividad fundamental que produce socialmente la realidad es el “trabajo social”. De hecho, esto también será el punto de partida de todas las reflexiones posteriores a *Historia y Conciencia de Clases* de Georg Lukács sobre la ontología marxiana (Lukács, 1923). Así, la teoría crítica de la sociedad tendría “por objeto a los

hombres en tanto que productores de todas sus formas históricas de vida” (Horkheimer, 1937d; p. 79).

La materialidad de los hechos, entonces, no podía sino aprehenderse sensiblemente, por esto “el hombre se afirma en el mundo no sólo en pensamiento, sino con *todos* los sentidos” (Marx, 1975b; p. 145). Los sentidos, parte de la naturaleza irreductible del hombre, son ya constitutivos del ser social. Horkheimer, se referirá en el mismo sentido respecto del investigador social y el modo de relacionarse con los hechos que los sentidos le presentan. Éstos, los sentidos, están socialmente preformados de dos modos: “a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente. Ambos son no sólo naturales, sino que también están configurados por la actividad humana” (Horkheimer, 1937d; p. 35). El hombre produce y es producido en el movimiento de la actividad humana que sólo puede ser en sociedad. Esto afecta la propia relación del teórico y la política, la condición social del trabajo teórico y científico pondrá en entredicho todas las pretensiones científicas respecto de la realidad social que se presta a ser aprehendida. En el Tercer Manuscrito de 1844 ya Marx avanzaba: “incluso cuando yo actúo científicamente ... también soy social, porque actúo en cuanto hombre” (Marx, 1975b; p. 142).

La teoría crítica es, en el sentido esbozado más arriba, heredera del materialismo de la crítica de la economía política. En el apéndice escrito por Horkheimer al ensayo del '37 esta relación es explícita. Detrás de la distinción entre “teoría crítica” y “teoría tradicional” se encuentra una diferencia teórica central “entre dos modos de conocimiento: uno fue fundado en el *Discours de la méthode*, el otro en la crítica marxiana de la economía política” (Horkheimer, 1937c; p. 79). Más aún, ya en Marx se hallaba una teoría crítica de la sociedad tal como Horkheimer la formulaba. La teoría crítica de Marx debía centrarse en el análisis de las relaciones de producción capitalistas

y en la crítica de la economía política debido a su experiencia, a su situación histórica, en definitiva, a su presente. Por lo que la teoría crítica debe acomodarse a las condiciones históricas concretas teniendo que modificar, incluso, el marco categorial con el cual se analiza la sociedad. De modo que la preocupación por la economía no es un dogma, “sería un pensamiento mecánico, no dialéctico, el que juzgase también las formas de la sociedad futura únicamente según su economía” (Horkheimer, 1937d; p. 84). El viraje a la crítica de la cultura de Nietzsche en los escritos posteriores a la década de 1940 se debía, precisamente, a que las condiciones históricas exigían una transformación en el marco categorial de la teoría (Wiggershaus, 2001).

La teoría social de Marx proveía de un modo de conocimiento que, si bien se arrogaba para sí el adjetivo de “científico”, distaba del cartesianismo de todo conocimiento científico moderno. Desde comienzos del siglo XX todo saber sobre las relaciones humanas con pretensiones científicas se caracterizaba “por imitar el modelo de las exitosas ciencias naturales” y eran presa de un enfoque cuantitativo y abstracto (Horkheimer, 1937d; p. 25). El presupuesto es que el sujeto cognoscente se ha constituido independientemente de la realidad objetiva, haciendo posible, mediante la razón, un conocimiento transparente con la realidad. Pero no sólo eso, una teoría tradicional que pretende representar la sociedad lo más nítida posible, sin distorsiones, mediante un “conjunto de proposiciones acerca de un ámbito de objetos conectadas entre sí de tal modo que a partir de alguna de ellas se pueden deducir las restantes” (Horkheimer, 1937d; p. 23).

Como es evidente la “dialéctica marxiana” no podría aceptar un modo de conocimiento como el anterior, porque los agentes sociales (incluido el propio teórico) están vinculados de sus condiciones sociales. Por lo demás, si, parafraseando a Marx, la naturaleza del hombre es estar con otros hombres, es imposible plantear un sujeto

auto-constituido previa relación con el objeto o con otros sujetos. En este sentido, Horkheimer tuvo que analizar las diferentes tendencias en ciencias sociales que se proponían como modos de comprender la realidad empírica, ya sea posturas positivistas y pragmatistas, precisamente porque “parecen particularmente atentos al entrelazamiento del trabajo teórico con el proceso vital de la sociedad” (Horkheimer, 1937d; pp. 23-25). Desde el materialismo la “actividad fundamental es el trabajo social”. Y si es así, el mismo trabajo del teórico está sometido a las vicisitudes de la sociedad y sus relaciones de producción. Este problema de hecho estará en el centro de las problemáticas de la ciencia en Horkheimer. La ciencia y sus pretensiones de verdad y neutralidad son condicionadas políticamente y hacen “posible al sistema industrial moderno” en su conjunto (Horkheimer, 1932a; pp. 15-21). En *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise* (1932a), diez fascinantes notas sobre la relación entre el trabajo teórico y los métodos de producción, las preocupaciones de un Horkheimer imbuido en el rol de investigador social respecto de la teoría como de la práctica política, era evidente; el teórico y el científico estaban insertos en los procesos sociales reales (Horkheimer, 1937d; pp. 29-30).

Mientras que la teoría tradicional pretendía abstraerse del “proceso vital de la sociedad” para así ver la sociedad de modo objetivo, para los teóricos críticos esta pretensión supone una falsedad: que es posible abstraerse de los procesos sociales reales. Aquí la ontología marxiana entra en escena.

La concepción tradicional de la teoría es el resultado de una abstracción que parte de la actividad científica tal como se lleva a cabo en un nivel dado de división del trabajo. Corresponde a la actividad del científico tal como desempeña junto a todas las restantes actividades de la sociedad, sin que la relación entre dichas

actividades particulares sea inmediatamente transparente

(Horkheimer, 1937d; p. 32)

La importancia de esto es radical por varias razones. El trabajo del teórico forma parte de las relaciones sociales de producción “El científico y la ciencia están insertos en el aparato social” (Horkheimer, 1937d; p. 31) y, por lo tanto, al igual que el obrero y el burgués, se ve sometido a la dinámica del capitalismo. Por lo tanto, la teoría tradicional que opera como un “sistema de símbolos puramente matemático” y como “resultado de la abstracción”, no es justa con su objeto al pensarlo ajeno de sí mismo (Horkheimer, 1937d; pp. 23-25). Sólo la crítica puede hacer justicia.

Lo que Horkheimer veía de poderoso en una dialéctica materialista era esta composición teórica, en cuanto a la relación entre sujeto y objeto. Aquí está el problema central de la dialéctica, punto que será profundizado en *Dialéctica Negativa* por Adorno (1973). El interés de Horkheimer por este método crítico proveniente de la dialéctica marxiana es claro. La crítica de la economía política de Marx es siempre con las mismas categorías de la economía política; su contenido constituye la inversión de los conceptos que dominan la economía en sus contrarios: “cambio justo” en “profundización de la injusticia social”, “economía libre” en “dominación del monopolio”, “trabajo productivo” en “consolidación de relaciones que entorpecen la producción” (Horkheimer, 1937d; p. 82). La crítica es inmanente al discurso que se propone criticar y disloca los sistemas de oposiciones fundamentales que se encuentra en el centro de dicho discurso para así trascenderlas y volverlas inoperantes.

Desde esta concepción de la teoría crítica, entonces, se desprende una relación indisoluble entre poder y saber, entre política y ciencia. No sólo el desarrollo de las instituciones y conocimientos científicos son coordinadas por cuestiones políticas, sino, más importante aún, las consecuencias políticas que se desprenden de las teorías

sociales dan cuenta de esta relación. Mientras que una concepción tradicional pretende reflejar el orden social dado y, por ende, mantiene el estatus quo, la teoría crítica de la sociedad se orienta a su transformación radical. Mientras que una tiene como consecuencia política la conservación de las estructuras que se propone “observar”, la segunda se propone transformar las estructuras sociales que analiza con sus conceptos. Así, por ejemplo, la consecuencia política de la teoría marxista es que conduce a una política revolucionaria.

Al teorizar sobre la sociedad el científico emite juicios respecto de su objeto, pero ya no “juicios hipotéticos” como con la teoría tradicional, sino “juicios existenciales” que cuestionan las condiciones materiales de los seres humanos. En palabras de Horkheimer “el reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida social contiene al mismo tiempo su sentencia condenatoria” (Horkheimer, 1937d; p. 43). Así podría ser definida aquella “actitud” que Horkheimer endosaría al trabajo del teórico crítico. Este es uno de los grandes problemas de la teoría tradicional, a saber, que debido a sus pretensiones de neutralidad, difícilmente puede proveer una reflexión moral o de justicia al analizar las problemáticas sociales (Horkheimer, 1985, p. 207; p. 105), menos podrá proponer una transformación radical.

La emancipación humana como el objetivo de la teoría crítica aparece inicialmente en la idea de la “felicidad de todos los hombres” (Horkheimer, 1937d; p. 82). Un concepto de felicidad que luego del manifiesto de 1937 comienza a ser desplazado por los conceptos de emancipación y justicia. El anhelo de la felicidad entendida como una comunidad futura de hombres libres y sin dominación estará presente en todo el pensamiento de Max Horkheimer y sostendrá la intuición que la noción de Justicia y la de Razón se conjugan reforzándose mutuamente. De acuerdo con esto, Horkheimer sigue la filosofía antigua.

La intuición de que la razón por sí misma que para la filosofía antigua constituía el nivel más alto de la felicidad, se ha convertido, en el pensamiento moderno, en el concepto materialista de la sociedad libre que se determina a sí misma (Horkheimer, 1937d; p. 82)

Una felicidad para todos los hombres se traduce moderna y materialistamente en la sociedad libre en tanto que se autodetermina. La teoría crítica en este sentido sigue los ideales propios de la Ilustración, sosteniendo, inclusive, que “el libre desarrollo de los individuos depende de la constitución racional de la sociedad”. La antropología filosófica que avanza junto a las consideraciones ontológicas de corte marxista es la de un hombre libre y productor de su historia. Esto instalará la orientación general de toda teoría crítica: “emancipar a los hombres de las relaciones que lo esclavizan” (Horkheimer, 1937d; p. 81). La emancipación y la instauración de la justicia como un horizonte a realizar.

De este modo, el interés general de la teoría crítica es la “supresión de la injusticia social”, argumentando que la misma esencia de la teoría crítica “remite al cambio histórico, a la instauración de justicia entre los humanos” (Horkheimer, 1937d; p. 77). Conocimiento e interés se conectan desde una concepción crítica de la teoría (Habermas, 1968). El interés de la teoría crítica es la realización de una comunidad de humanos libres, la instauración de la justicia, mediante un cambio histórico radical. Así, en contraste con la teoría social positivista y sus extensiones, la Teoría Crítica construye una teoría orientada a la “organización racional de la actividad humana”, es decir, la emancipación de los hombres y la “transformación de la totalidad” (Horkheimer, 1937d; p. 43).

Si se sigue los argumentos desarrollados en los apartados anteriores, teorizar críticamente sobre la “sociedad capitalista” implica pensar en sus contradicciones internas, exponerla en su irracionalidad y demostrando las aporías a la que se ve enfrentada. Así, siguiendo a Marx, el capitalismo es un “mundo al revés”, donde la “irracionalidad de la racionalidad capitalista” es directamente proporcional con la deshumanización del hombre, el olvido de la naturaleza de los seres humanos. Ergo, ¿cómo romper con esta irracionalidad de la sociedad en la era del capitalismo? La respuesta: mediante una acción racional que abarque la totalidad de la sociedad y que tenga como finalidad la consumación de una comunidad de hombres libres. La pregunta por introducir razón en el mundo que posteriormente Habermas rescata, nace con la propuesta de Marx y se haya en la teoría crítica de Horkheimer. Detrás del interés en la emancipación de los hombres descansaría un fundamento racional. Esta relación entre emancipación y razón será el punto de anclaje de la crítica desde Horkheimer hasta Habermas. Y aunque no podré tratar este problema aquí, ya en los escritos de 1940 esta conexión se debilita, siendo el punto débil de la primera generación de la teoría crítica según Habermas.

Sin adentrarnos en la crítica habermasiana de la primera teoría crítica, lo cierto es que para el marxismo la solución final del comunismo sólo podía pensarse con la razón, mediante la toma de conciencia del proletariado en tanto agente universal de cambio revolucionario y luego la instauración de una sociedad racional. Es irracional vivir en un mundo donde la explotación es la regla, pues no se corresponde con la naturaleza del hombre de vivir en libertad. Horkheimer del ensayo programático del ‘37 seguirá a Marx en este sentido: “Realmente está inscrito en cada hombre el objetivo de una sociedad racional” (Horkheimer, 1937d; p. 87). La teoría crítica de la sociedad persigue conscientemente el interés en la “organización racional de la actividad

humana” (Horkheimer, 1937d; p. 80); no obstante, la respuesta por la posibilidad real de una organización racional para la emancipación sólo podía fundamentarse a partir de la situación histórica y una débil confianza en el movimiento revolucionario.

Según Horkheimer, en sus escritos de 1930, Marx entendió la justicia desde un estadio de reconciliación y finalización de las contradicciones propias del capitalismo. Una justicia que no encuentra cabida en el presente pero que haya sus posibilidades en el futuro, en una comunidad futura. Sin embargo, a medida que la profundización del estudio del pensamiento del joven Marx, la propia teoría fue sometida a un conjunto de transformaciones. Este anhelo de la felicidad de los humanos a través de la introducción de la razón en el mundo y la realización de una comunidad humana futura sin contradicciones, fue relegada a una concepción de la transformación que va más allá de una antropología filosófica. Más bien, la política de la transformación social ligada a la teoría crítica será entendida de un modo radical que excede la metafísica humanista que Horkheimer suponía en sus primeros escritos tempranos.

3. EL MATERIALISMO Y LA EMANCIPACIÓN HUMANA

Ya en los manuscritos Marx sostiene que “cuando se habla de trabajo nos tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo”. El hombre mismo, concreto, en el proceso de vida de la sociedad. Marx sigue esta tesis en la *Ideología Alemana* de 1845 (Karl Marx; Engels, 1976b) sosteniendo que “la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente” de los humanos, cuyo ser no es otro que “su proceso de vida real” [*wirklicher Lebensprozeß*] (Karl Marx; Engels, 1976b; pp. 26-27). Dicho proceso vital es lo que desde los *Manuscritos* Marx llama “actividad productiva”. Años más tarde, en el primer libro de *El Capital* (1867) define la

producción como “un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo [*Stoffwechsel*] con la naturaleza.” Como sostuvo Horkheimer, concebir la sociedad a través de este concepto de proceso de vida de la sociedad, lo que se hace es poner la atención en las relaciones sociales reales donde no es “el hombre” lo que está en juego sino el “individuo viviente” [*lebendigen Individuum*]. Ya en 1845 Marx y Engels conjugan dichos conceptos argumentando que la actividad productiva del trabajo es indivisible de la propia existencia humana, por lo tanto, es entendida como la condición subjetiva de la conservación y reproducción de la vida. Es en este contexto donde Marx introduce por primera vez la categoría de “fuerzas productivas” [*Produktivkräfte*].

En relación a estas fuerzas humanas de producción, es decir, al conjunto de las facultades que son inherentes a la vida misma del hombre, la labor es definida como “el uso de la fuerza de trabajo”, o sea, como la “puesta en movimiento” de “las fuerzas naturales que pertenecen a la corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y las manos”, “a fin de apropiarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida”. Por consiguiente, el ser del hombre en tanto que individuo viviente es el proceso de la vida real como puesta en obra del conjunto de sus fuerzas naturales, mediante la cual él se apropia de los materiales de la naturaleza necesarios para su existencia; proceso de apropiación que es entendido como actividad de realización, regulación y control, es decir, de racionalización del intercambio orgánico o metabolismo entre el hombre y la naturaleza.

El *Lebensprozeß* se manifiesta inmediatamente como una doble relación: relación natural y relación social a su vez (Karl Marx; Engels, 1976b; pp. 30-31). El concepto de metabolismo implica una relación de “intercambio orgánico” de materias entre humanos y naturaleza. Los hombres tienen historia porque se ven forzados a

producir para poder vivir, pero precisamente porque esta vida es inmediatamente producción de la vida, vale decir, una existencia social mediada por el trabajo, no hay instancia primera (ni biológica ni sobrenatural) que preceda al devenir histórico de los individuos. Por el contrario, el devenir histórico consiste en este proceso de producción de la vida a través de la relación entre humanos y naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al obrar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, modifica a la par su propia naturaleza como Horkheimer sostuvo en sus escritos de filosofía social de la década de 1930. Esto es una relación dialéctica, pues significa la transformación y co-determinación de ambos lados de la diada. A través del metabolismo orgánico, humanos y naturaleza son transformados históricamente.

Si se sigue el argumento, lo que sostengo es que si bien las lecturas tradicionales de Marx se refieren a la emancipación del hombre en tanto humanización sin “resto” de naturaleza (ligadas a las lecturas humanistas y racionalistas que el mismo Horkheimer supone en cierta medida), en el joven Marx la salida del trabajo enajenado es por una relación de otro modo con la naturaleza y que se encuentra en un “cambio de perspectiva”, la de la historia natural (Adorno). Si es que hay algo así como “humanización” en la revolución es ya siempre con la naturaleza y, por ende, con los otros. Para Marcuse, quien coincidió con Adorno y Horkheimer en cuanto a la relación con naturaleza en Marx, la futura revolución proviene de una “nueva sensibilidad”, una “nueva relación entre el hombre y la naturaleza –la suya y la naturaleza externa. La transformación radical de la naturaleza se convierte en una parte sustancial de la transformación radical de la sociedad” (Marcuse, 1973, p. 72).

Este cambio en nuestro modo de relacionarnos con la naturaleza, aquella nueva sensibilidad de la que habla Marcuse, será, siguiendo a Marx, la llegada del “comunismo” como completo naturalismo y humanismo, como la naturalización del humano y la humanización de la naturaleza (Marx, 1975b; p. 139). Esto significaría el fin de la lucha entre la humanidad y la naturaleza, por lo que terminará con todas las relaciones de dominación entre los humanos y de ellos sobre la naturaleza. Esto es lo que tempranamente Marx denominó “emancipación humana general”, anhelo que se ubica como horizonte práctico de toda teoría crítica de la sociedad. Esta noción de emancipación humana pone en tensión el concepto de revolución entendido como proceso de cambio radical democrático. A la luz de lo ya discutido, en el corazón del concepto de revolución encontraríamos entonces dos movimientos de cambio social diferentes. Por un lado, la de la revolución como negación interna de la sociedad moderna y la de la emancipación como forma de transformación hacia un mundo *otro*. Siguiendo una conversación que sostuve con el propio Carlos Casanova hace unos años, para Marx el comunismo no es el porvenir de la transformación, aquella sociedad que adviene como resultado de la acción revolucionaria, sino por el contrario se trata de un comunismo como transformación *porvenir* (Casanova, 2016). Es en este sentido que Marx opone “la revolución radical”, esto es, “la emancipación humana general” [*die allgemein menschliche Emanzipation*] (Marx, 1975a; p. 94).

Marx, en el contexto de estas discusiones aísla lo que él denomina como “la revolución *meramente* política” [*die nur politische Revolution*], o sea, a la revolución “que deja en pie los pilares del edificio” (Marx, 1975a; p. 103). Esta revolución podría ser la propia revolución burguesa que, si bien significó avances para la humanidad, no terminó con las relaciones de dominio entre los humanos y sobre la naturaleza. Desde este punto de vista, se encuentra un abismo entre libertad política y libertad humana.

La segunda no se reduce a la primera. No porque más allá de la política haya una instancia (apolítica) que la agote definitivamente, sino porque, más allá de los cimientos de una fundación política, la libertad humana excede cualquier presupuesto acerca del humano, dejando fuera cualquier propuesta de fundamento de la naturaleza humana. Esto se debe a que la actividad propia de esta libertad humana es sensible, una actividad sensible que consiste en el cambio radical de la humanidad y de su relación con la naturaleza. La antropología que le corresponde al comunismo como transformación radical de las relaciones entre humanos y naturaleza para un mundo otro, no es ya una concepción humanista del humano que lo define a partir de una naturaleza, sino un humano carente de todo fundamento.