



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

CONCLUSIONES

¿Qué se sigue para la teoría crítica de las posiciones que se han desarrollado aquí en torno a las relaciones entre la metafísica y el materialismo, los humanos y la naturaleza, la sociedad y la historia? Las observaciones finales siguen directamente hacia la crítica de la civilización occidental en su conjunto. Los argumentos vertidos en los capítulos precedentes sostienen que la teoría crítica se desarrolla desde una crítica materialista de la metafísica occidental en los escritos tempranos de Adorno y Horkheimer. A través de la discusión de autores tales como Hegel, Dilthey, Husserl, Marx, Kierkegaard y Heidegger, se definieron los conceptos de historia y sociedad como las categorías claves para la elaboración de una teoría crítica con pretensiones filosóficas y científico-sociales.

La reconstrucción del materialismo en los textos tempranos permite visualizar los avances posteriores de la teoría crítica de toda la Escuela de Fráncfort, pero también define los lineamientos teóricos claves para todo el derrotero de teoría crítica en el pensamiento contemporáneo. Esta teoría concibe a todo conocimiento como una formación cultural que está condicionado sociohistóricamente y que cumple una función social de conservación o transformación de las sociedades, de reproducción o de crítica de las formas de dominio social sobre los humanos y la naturaleza. Al mismo tiempo, señala la importancia de la crítica de los supuestos filosófico-antropológicos para una teoría de la sociedad que tenga capacidad interpretativa. Estas consideraciones llevan a un concepto metabólico entre fuerzas humanas y naturales sobre el cual se basan los modos de vida social, es decir, formas particulares de las relaciones sociales

reales que no encuentran su fundamento en una naturaleza humana, sino que son modificadas por parte de la actividad humana que se levanta junto a la naturaleza. Esta será la clave para analizar la historia desde la naturaleza en su conjunto con el objetivo de modificar las relaciones de producción que definen el tipo de intercambio orgánico entre la sociedad y la naturaleza. Al mantener las formas de dominio social que se desprenden de las cambiantes constelaciones entre sociedad y naturaleza, se sigue justificando una historia que se promueve sobre la idea del progreso del espíritu humano que omite al sufrimiento que se produce con el movimiento civilizatorio de las sociedades.

Frente a esta cuestión, Adorno y Horkheimer proponen una filosofía que tiene su correlato práctico en una actitud crítica que justifica una ética de la solidaridad de la memoria del sufrimiento y una política emancipatoria de todos los sentidos que termina con las relaciones de dominación con la naturaleza. Estos serán los argumentos filosóficos detrás de la teoría crítica que ambos autores desarrollan en sus escritos tempranos. Volvamos, entonces, a algunos de los argumentos centrales de esta tesis, para luego avanzar en las diferentes líneas de investigación que se desprenden de los planteamientos defendidos aquí.

En la obra de Max Horkheimer se encuentra una discusión filosófica sobre la oposición de dos tradiciones intelectuales que provienen desde la antigüedad, a saber, el materialismo y la metafísica. Esta distinción, es tratada a lo largo de varios de sus escritos dedicados a lo que él llamó tentativamente el proyecto de una “doctrina materialista de las categorías” detrás de su posterior “teoría crítica”. Así, la crítica en los escritos tempranos de Max Horkheimer concibe a la metafísica como una forma de pensamiento situada social e históricamente que cumple una función ideológica de presentar a las formas sociales y culturales como si fueran eternas y naturales,

independientes de las tensiones históricas. Debido a su contenido, la función social de la metafísica termina apelando a una justificación del orden social, toda vez que identifica un fundamento normativo.

En el estudio de la historia de las formas de pensamiento, la filosofía de la historia de Hegel apunta precisamente a este sentido. Dilthey, pretende ir más allá de Hegel, historizando el desarrollo del espíritu a partir de la experiencia, la observación y la interpretación de las condiciones sociales e históricas de la vida. Más allá de Hegel y Dilthey, la teoría materialista de Horkheimer no supone una categoría antropológica (del espíritu, esencia o ser del humano) como base de su teoría. No hay algo así como una naturaleza humana, sino más bien formas de acontecer de la especie humana en la historia natural. Hay experiencias concretas y hechos históricos, pero no una esencia que se desarrolla trashistóricamente. La historia del espíritu, que es una cuestión importante para la investigación social, no está en el centro de las preocupaciones de la teoría materialista. Por el contrario, es importante abordarla pero en el marco de un estudio de las relaciones sociales como una constelación de elementos en la que participan factores humanos y extrahumanos.

Los prolegómenos de este estudio empírico de la sociedad y la historia, Horkheimer lo encuentra en el proyecto de las ciencias del espíritu de Dilthey como alternativa a la investigación científica sobre la naturaleza y a la filosofía de corte metafísico. Dilthey, avanzaba en un estudio de la historia a partir de su concreción, pero aún contiene rasgos metafísicos que hay que criticar. En efecto, toda la filosofía social de Dilthey se apoya en una antropología filosófica que se haya en el concepto de espíritu humano. Por más que señale su dimensión objetiva y de enmarcarlo en el campo de la experiencia, sigue estando centrada en la historia del humano. Asimismo, a la base de la historia como disciplina científica para comprender a la sociedad, según Dilthey se

encuentra a la psicología como extensión auxiliar de la historia, comprendiéndola también en su dimensión subjetiva con los diferentes caracteres y formas de pensar detrás de la historia del espíritu. Pero para Horkheimer, detrás de la idea de la psicología como base de las ciencias del espíritu, de argumentar que detrás de las formaciones culturales se encuentra una estructura psicológica, yace la sombra de la metafísica del sujeto propia de la “gran tradición del idealismo alemán clásico, la idea que la estructura psíquica se expresa ella misma en la historia.” (Horkheimer, 1939, p. 433). Con ello, contamos con una ciencia histórica que se centra en el espíritu y tiene a la psicología en la base de su enfoque heurístico.

Finalmente, quizás una de las cuestiones claves para marcar un camino diferente, Horkheimer señala el principio de unidad entre pensamiento y ser al interior del esquema de Dilthey. Si bien éste reconoce que sus categorías y tipologías son relativas y situadas, el estudio histórico de las cosmovisiones demuestra que en cada forma de pensamiento reside un contenido de verdad. Esto justifica el estudio histórico del espíritu en tanto que revela los principios rectores de la realidad al tiempo que señala una unidad y correspondencia entre el pensamiento y el ser como la base de la verdad. Entonces, a pesar de que toda concepción filosófica carece de una validez universal, es claro que él “partió de la creencia de que las visiones del mundo que han sido ampliamente aceptadas y resistieron la prueba del tiempo deben contener elementos de verdad”. Si las tradiciones filosóficas han sido cuestionadas durante siglos y aún permanecen en la historia, esto se debe a que en ellas se expresa un aspecto genuino de la realidad. Esto es lo que Horkheimer critica, a saber, que todas las visiones de mundo tengan un contenido de verdad que hace que permanezcan en el tiempo.

Por su parte, la revisión de la crítica de la fenomenología trascendental de Adorno, permite profundizar en los planteamientos de Horkheimer, aunque esta vez

desde la teoría del conocimiento. Así, mientras que con Horkheimer se aborda la dimensión histórica del conocimiento, Adorno se propone criticar inmanentemente aquella noción del conocimiento verdadero que se funda en la identidad entre conceptos y hechos. Por el contrario, la filosofía materialista de Adorno presenta una concepción de la teoría que no se funda en un sujeto trascendental ni en una correspondencia entre el ser y el pensamiento. Su teoría del conocimiento se despliega en el ejercicio reflexivo de la mediación conceptual, un acceso sensible a la realidad y la apertura nuevos modos de pensar. En cambio, en la fenomenología de Husserl, se constata la primacía de un método consistente en la “intuición de las esencias” que aspira a exceptuarse de las mediaciones conceptuales y la experiencia histórica. Aquí se encuentra una concepción de la verdad de la epistemología moderna, la cual se sostiene en principios esencialistas, fundamentalistas y universalistas abstractos. En la fenomenología de Husserl, la experiencia queda subsumida a la categoría de intuición e intencionalidad, haciendo que la experiencia, aun cuando se remita a una vivencia que es intuita inmediatamente, no se pueda dar cuenta de ella sino es a partir de la memoria.

A la inversa, el materialismo de Adorno es dialéctico debido a la concepción sociohistórica de la verdad, definiéndola como una puesta en común de una multiplicidad de saberes parciales en un momento determinado. A consecuencia de lo anterior, la mediación de los objetos, por ejemplo, implican que estos son afectados por las relaciones históricas de la vida social. En cada objeto que sometamos a examen, el materialismo revela aquella marca de mediación social e histórica que yace al interior del objeto. Incluso las teorías del conocimiento que aspiran a sustraerse de toda mediación social o subjetiva, como la de Husserl, pueden ser sometidas a una crítica inmanente que expone las relaciones sociales de una época. Para concretar esta teoría crítica que no busca describir ni explicar los fenómenos sociales sino exponerlos en su

particularidad, la filosofía de Adorno propone una constelación entre los conceptos que se despliega en torno a las dinámicas sociohistóricas.

Para Horkheimer, la teoría crítica es una constelación conceptual sobre un proceso conflictivo que incluye las dinámicas entre humanos y aquella realidad extrahumana que llamamos naturaleza, y no como una arquitectura sistemática de conceptos que se corresponde con el mundo humano como un fundamento separado de toda historia. Contrario a las antropologías de su tiempo, 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 la “naturaleza” de los humanos, sino por el contrario, apunta a un análisis histórico de las relaciones sociales reales. 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. Más aún, agrega 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 pone el acento en esta concepción de lo social pues la distingue en su devenir histórico, concibiendo los fenómenos sociales como procesos de formación y transformación que se dan en las luchas, donde, a pesar de los límites impuestos en las sociedades, prosperan las condiciones para el surgimiento de nuevos modos de vida social.

El problema de la sociedad actual para Horkheimer, es que el capitalismo es la fase contemporánea de un proceso 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 que la separación radical entre los humanos y la naturaleza caracteriza al mundo moderno. Para Horkheimer y Adorno, hay que volver a esta cuestión para

pensar una emancipación que supere dicha brecha en el metabolismo orgánico con la naturaleza. Contrario a la antropología filosófica, que aborda el estudio concreto de las relaciones humanas suponiendo una noción de esencia humana como fundamento, el materialismo no se pregunta por el ser del hombre. Contrariamente, se pregunta por las condiciones sociales e históricas que hacen posible dicho cuestionamiento, revelando que todo pensamiento por el ser nunca logra con su cometido debido a que es relativizado por su posición en la sociedad. Como ya se dijo, Horkheimer propone una teoría crítica que establezca conexiones entre los conceptos y las experiencias de manera fragmentaria para detectar las formas de dominio en una sociedad así como las posibilidades de transformación de dichas relaciones sociales.

Este enfoque de la transformación social requiere de una teoría de la historia que vuelva sobre la distinción clásica entre naturaleza e historia. Adorno, trata de disolver el límite entre ambos, pensarlos en su relación de separación y tensión, problematizarlos con el fin de dislocar y desmitificar la dualidad de humano-naturaleza que figura en las bases de la antropología occidental. Mientras que la *naturaleza* se muestra en un “movimiento en su pura identidad”, una repetición eternizante, la *historia* sería la que interrumpe el ciclo mítico de la naturaleza. La naturaleza hace posible a la historia humana y ésta, por su lado, interrumpe el ciclo del tiempo natural con la fuerza histórica de la novedad. Esta es la teoría de la historia que se encuentran en la teoría del cambio social. Adorno sostiene que en el proceso histórico la sociedad se conforma a través de diferentes naturalezas de orden cultural. La distinción entre primera y segunda naturaleza se sostiene sobre la separación de un “mundo de sentido” y otro “vacío de sentido”, un tiempo histórico y otro natural. Ambos conceptos de la naturaleza coinciden en esta oposición. Un mundo nuevo que está emergiendo y otro que va

desapareciendo, uno que se asume como primero y original, otro que lo revela como una producción histórica.

La historia como una oposición entre dos naturalezas, entre lo nuevo y lo viejo, entre formas sociales que emergen y otras que desaparecen, entre antiguos y nuevos dioses, destaca un rasgo de la teoría social de Adorno: la ideología no es un mundo de apariencias (segunda naturaleza) que oculta una realidad esencial anterior (primera naturaleza). Más bien, la ideología es parte de la formación cultural de cualquier sociedad humana. Para Adorno, “la ideología no recubre el ser social como una capa separable, sino que le es inherente” (T. Adorno, 1973; p. 326). Aceptar que la mistificación (ideología) es inherente al mundo social va contra el supuesto de un estadio “transparente” y sin distorsiones ideológicas. No hay algo así como una falsa conciencia puesto que una conciencia verdadera es imposible. Estos serán los efectos teórico-sociales de la filosofía de la historia natural.

La filosofía de la historia de la metafísica intenta elaborar una fórmula única sobre el movimiento de la historia. En el caso de Hegel, la historia es entendida como un despliegue dialéctico de la esencia del espíritu hacia la libertad. Adorno manifiesta la sospecha de la ingenuidad idealista de la perfección de la idea y el desarrollo del espíritu hacia la libertad en la historia. Según él, la filosofía hegeliana de la historia universal no es sino la expansión del dominio universal pues toda reconciliación reduce las particularidades a una totalidad, implicando una violencia sobre aquel elemento negativo que se resiste a ser mediatizado por la dialéctica. Entonces, ahí donde la filosofía dialéctica de Hegel presenta al sufrimiento siendo subsumido por el espíritu positivo, Adorno contempla con horror el transcurso de la historia, así como el ángel de la historia observa pasmado la acumulación de sufrimiento que ha sido justificado por el “camino triunfal de la razón”. De este modo, en la filosofía de la historia de Hegel

el sufrimiento de ayer se cumple como el precio que hemos de pagar por el progreso de hoy, quedando justificados por los avances del espíritu humano. Asimismo, en la filosofía de la historia, el sujeto de la misma es el espíritu y no el cuerpo, reflejando, según Adorno y Horkheimer, el ocultamiento del cuerpo en la historia europea. Bajo la historia universal, entonces, se fragua una historia del sufrimiento donde el cuerpo es su protagonista.

Frente a ello, la concepción del conocimiento verdadero que aparece con la crítica de la fenomenología trascendental de Husserl, se corresponde con la idea de prestar la voz al sufrimiento. La verdad consiste en esta relación no-conceptual con el padecimiento. El sufrimiento, entonces, se resiste a ser explicado, justificado y conceptualizado. En consecuencia, el conocimiento implicaría una aproximación tradicional de la verdad como la expresión del sufrimiento oculto en la historia de la civilización y como ideología producida para dar sentido a la realidad irracional. En este contexto, la solidaridad vendría a ser ese sentimiento de expresar el sufrimiento de los otros seres vivientes, ese prestar la voz a los “cuerpos torurables”. Este último punto respecto de la solidaridad justificada a partir de la memoria del sufrimiento ocurrido a los humanos y la naturaleza, es un interesante aporte de Adorno a la filosofía política pues presenta una posición no fundamentada en un conjunto de principios universales y abstractos, sino en una sensibilidad común que propicia la solidaridad ante el sufrimiento de cualquier ser viviente.

Con todo, se logran delinear los argumentos centrales que permiten responder cómo la teoría crítica de ambos fundadores de la Escuela de Fráncfort se desarrolla a partir de su crítica de la metafísica, apuntalando una teoría de las relaciones sociales que las analiza a partir de sus condiciones sociohistóricas erigidas desde las cambiantes constelaciones entre fuerzas humanas y naturales. Junto con brindar las raíces de las

investigaciones empíricas y teóricas que posteriormente ambos autores desarrollan, contribuye en situar la discusión central sobre la teoría crítica como un modo particular de comprender históricamente la sociedad a partir de la experiencia y la reflexión, proponiendo un modo práctico para cambiarla: aspirar a la emancipación humana por medio de la memoria del sufrimiento y la crítica de la dominación social.