



Max Horkheimer

Mundo administrado y revolución
Conversaciones

en negativo
ediciones

Max Horkheimer

Mundo administrado y revolución
Conversaciones

Max Horkheimer

Mundo administrado y revolución
Conversaciones

Traducción:
Leandro Sánchez Marín y Sebastian David Giraldo

en negativo
ediciones

Horkheimer, Max
Mundo administrado y revolución
Conversaciones

Título original:
Gesammelte Schriften 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973

Traducción:
Leandro Sánchez Marín y Sebastian David Giraldo
ISBN: 978-958-49-7524-9

Medellín: ennegativo ediciones, 2022
100pp. 13,97x21,59

Índice

Revisitando la teoría crítica temprana de Max Horkheimer por John Abromeit.....	9
Radicalismo. Conversación con Hans Jürgen Schultz.....	37
El mundo administrado no conoce el amor. Conversación con Janko Musulin.....	51
El mundo administrado. Conversación con Otmar Hersche.....	59
Nuevo pensamiento sobre la revolución. Conversación con Gerhard Rein.....	91
Anexo Prefacio al ensayo “Para combatir el antisemitismo en la actualidad” por Theodor Adorno.....	99

Revisitando la teoría crítica temprana de Max Horkheimer*

A continuación, describiré el surgimiento, desarrollo y transformación de lo que llamo el “modelo temprano de la teoría crítica” en los escritos de Max Horkheimer desde aproximadamente 1925 hasta 1940¹. Erich Fromm, en particular, pero también Herbert Marcuse y Leo Löwenthal contribuyeron a la formación y elaboración de este modelo de teoría crítica, aunque no cabe duda de que Horkheimer fue su principal artífice. Cuando Fromm dejó el Instituto y Horkheimer comenzó a trabajar más de cerca con Theodor Adorno a fines de la década de 1930 y cuando Horkheimer adoptó aspectos significativos de la tesis del “capitalismo de Estado” de Friedrich Pollock durante este mismo período, se preparó el escenario para un cambio sustancial en el contenido y objetivos de la teoría crítica. Los cambios estarían a la vista en *Dialéctica de la Ilustración*, que se terminó y

* Este texto se publicó bajo el título de “Revisiting Max Horkheimer’s Early Critical Theory” en: GORDON, Peter, HAMMER, Espen & HONNETH, Axel. (Eds.). *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. London: Routledge, 2019, pp. 152-162. Agradecemos al autor por el permiso para publicar esta traducción al castellano (*N. de los T.*)

¹ Este capítulo es una versión revisada de la segunda sección del siguiente ensayo: “Max Horkheimer and the Early Model of Critical Theory” en: BONEFELD, Werner, BEST, Beverly, O’KANE, Chris & LARSEN, Neil. (Eds.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory, vol. 1*. London: SAGE, 2018, pp. 19-38.

publicó por primera vez en una edición limitada en 1944. En lo que sigue, no me referiré a *Dialéctica de la Ilustración* ni a ningún otro escrito de Horkheimer posterior a 1940. He optado por centrarme en los primeros escritos de Horkheimer, en primer lugar, porque, desde mi punto de vista, eran los mejores y en los de otros destacados comentaristas². En segundo lugar, estoy convencido de que el primer modelo de teoría crítica sigue siendo, o ha vuelto a ser, muy relevante para las preocupaciones contemporáneas de una manera que no lo son *Dialéctica de la Ilustración* y otros escritos de Horkheimer de 1940 a 1970. Mientras que este último reflejaba muchos de los supuestos del capitalismo fordista, centrado en el Estado, que existía a mediados del siglo XX, sus escritos anteriores todavía estaban directamente relacionados con la amenaza de la crisis capitalista y sus vínculos con el surgimiento de populismos de derecha y movimientos sociales autoritarios, condiciones que han resurgido con fuerza en el período posfordista y neoliberal del capitalismo global en el que vivimos desde la década de 1970. He defendido en otra parte la necesidad de revisar el modelo inicial de la teoría crítica a la luz de las preocupaciones contemporáneas, por lo que no desarrollaré aquí esos breves comentarios³. La visión actualmente extendida de *Dialéctica de la Ilustración* como la obra magna de la “primera generación” de la “Escuela de Frankfurt” es engañosa en muchos sentidos, porque oscu-

² Cfr. HABERMAS, Jürgen. “Remarks on the Development of Horkheimer’s Work” en: BENHABIB, Seyla, BONSS, Wolfgang & McCOLE, John. (Eds.). *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge: MIT Press, 1993, p. 51.

³ Cfr. ABROMEIT, John. “Critical Theory and the Persistence of Right-Wing Populism” en: *Logos: A Journal of Modern Society and Culture*, 15(2-3), 2016.

rece las diferencias no solo entre las trayectorias independientes de Horkheimer y Adorno antes de 1940, sino también entre *Dialéctica de la Ilustración* y el primer modelo de la teoría crítica de la década de 1930.

En contraste con Jürgen Habermas, quien ha argumentado que el primer modelo de la teoría crítica “fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia”⁴, me gustaría argumentar aquí que la teoría crítica de Horkheimer tomó forma en el período comprendido entre 1925 y 1930 como una crítica explícita de la filosofía de la conciencia en su conjunto. El movimiento de Horkheimer más allá de la filosofía de la conciencia procedió a lo largo de dos ejes interrelacionados pero distintos: un eje histórico-diacrónico y un eje social-sincrónico⁵.

El mejor ejemplo del movimiento de Horkheimer más allá de la filosofía de la conciencia y hacia la historia se puede encontrar en una notable serie de lecciones y ensayos inéditos de finales de la década de 1920, en los que desarrolló una interpretación materialista sofisticada de la historia de la filosofía moderna, desde Bacon y Descartes hasta escuelas contemporáneas como el neokantismo, la fenomenología y el vitalismo. Siguiendo implícitamente a Marx, Horkheimer demostró cómo la filosofía europea moderna representaba una expresión mediatizada del desarrollo desigual de la sociedad burguesa. Argumenta, por ejemplo, que la Ilustración alcanzó su forma paradig-

⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 2003, p. 493.

⁵ Cfr. ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 85-90.

mática en Francia más que en Gran Bretaña o la Europa Central de habla alemana debido a la constelación particular de fuerzas sociales, económicas y políticas en ese país. Mientras que Gran Bretaña ya había llevado a cabo una revolución política burguesa en 1688 y estaba en camino de establecer una sociedad de mercado moderna durante el siglo XVIII, el desarrollo de las instituciones económicas y, en mayor medida, políticas burguesas se retrasó en la Europa continental. Horkheimer interpreta el carácter afirmativo de la economía política británica y el escepticismo resignado de David Hume como expresiones de una sociedad burguesa triunfante.

Horkheimer ve los elementos restantes de la teología y la metafísica en la Ilustración alemana (que él observa, por ejemplo, en los esfuerzos de Kant por rescatar una metafísica de la moralidad) como una expresión del estado relativamente débil de la sociedad burguesa de este territorio. La expansión de las relaciones de mercado en la Francia del siglo XVIII atestiguó la fuerza creciente de una clase burguesa ansiosa por emanciparse de las limitaciones restantes del *ancien régime* y dio allí a los ideales de la Ilustración una forma conscientemente política. Horkheimer creía que los principios críticos y tendencialmente materialistas de los *philosophes* —el derecho de todos los hombres y mujeres a la libertad, la igualdad y la felicidad en esta vida— eran ideales universales. Eran, en otras palabras, no solo una expresión de la sociedad burguesa en ascenso, sino que también señalaron el camino más allá de ella. Las lecciones de Horkheimer demuestran que un concepto de Ilustración crítico e históricamente específico, muy diferente del concepto transhistórico de Ilustración que él y

Adorno desarrollarían más tarde⁶, fue central en su pensamiento desde el principio. Horkheimer situó la Ilustración, junto con el resto de la filosofía europea moderna, en el contexto más amplio del desarrollo desigual y la subsiguiente transformación de la sociedad burguesa. Al hacerlo insistió en que las ideas no podían entenderse puramente desde el punto de vista de la conciencia, sino que siempre estaban mediadas *históricamente*.

Si las lecciones de Horkheimer representaron un paso decisivo más allá de la filosofía de la conciencia a lo largo de un eje histórico-diacrónico, entonces la teoría de la sociedad contemporánea, que desarrolló durante el mismo período, representó su contraparte sincrónica. La teoría crítica de la sociedad contemporánea de Horkheimer constaba de tres componentes principales: la crítica de la economía política y la ideología de Marx, la investigación social empírica y una teoría de la psicología social y grupal de orientación psicoanalítica. Horkheimer exploró la relevancia continua de las ideas de Marx en *Ocaso*⁷ y *Apuntes*⁸. Estilística y temáticamente, estos escritos representan una continuación de sus primeras novelas, una forma de escritura “interior” en la que podía expresar libremente sus ideas más radicales, apasionadas y experimentales. En sus lecciones y escritos académicos “exteriores” de fines de la década de 1920, uno encuentra relativamente pocas o sig-

⁶ Cfr. ABROMEIT, John. “Genealogy and Critical Historicism: Two Concepts of Enlightenment in Horkheimer and Adorno’s Writings” en: *Critical Historical Studies*, 3(2), 2016a, pp. 283-308.

⁷ Cfr. HORKHEIMER, Max. *Ocaso*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986 (N. de los T.)

⁸ Cfr. HORKHEIMER, Max. *Apuntes*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1976 (N. de los T.)

nificativamente mediatizadas expresiones de su interés en el materialismo histórico. Pero esta colección de aforismos, que fue escrita entre 1926 y 1931, deja claro que el interés de Horkheimer por Marx se mantuvo vivo durante este tiempo. La colección no se publicó hasta 1934, después de que Horkheimer ya hubiera huido de Alemania, e incluso entonces solo bajo el seudónimo de Heinrich Regius. Los aforismos se basan en observaciones micrológicas de las desigualdades de la vida cotidiana para demostrar las formas concretas en que las personas experimentaron y reprodujeron inconscientemente una dominación social abstracta. Muchos de ellos abordan la situación social en los últimos años de la República de Weimar. Por ejemplo, en “La impotencia de la clase obrera alemana”⁹, Horkheimer analiza cómo la composición de la clase obrera alemana se ha visto alterada por los desarrollos tecnológicos en la producción que se centra, en particular, en la división política e ideológica que había surgido entre los trabajadores con trabajos estables, que tendían a apoyar al partido socialdemócrata, y la masa de desempleados, que tendía hacia el partido comunista alemán. Aunque su inquebrantable diagnóstico de las profundas divisiones entre los trabajadores alemanes parecía poner en duda las predicciones de Marx sobre la creciente pauperización, homogeneización y unificación del proletariado, Horkheimer no abandonó la teoría de Marx. En cambio, recordó el argumento de Marx de que “en el proceso económico capitalista se tiende a la disminución del número de obreros ocupados, en la medida en que avanza la utilización de las máquinas”¹⁰, para explicar el surgimiento de una gran subclase

⁹ HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, 1986, pp. 85-91.

¹⁰ *Ibid.*, p. 85.

desempleada y el resultante cisma en las condiciones sociales y la conciencia de los trabajadores. También se opuso a la creencia generalizada de que Marx había defendido una filosofía de la historia progresista, o incluso determinista. Su temprano estudio de Schopenhauer y la experiencia traumática de la Primera Guerra Mundial habían inmunitizado a Horkheimer de la idea de que el progreso hacia una sociedad más libre y justa estaba inscrito en la lógica del propio capitalismo moderno, tal como muchos revisionistas y socialdemócratas habían interpretado a Marx. Horkheimer reconoció que las tendencias racionales introducidas por el capitalismo hacía tiempo que habían sido eclipsadas por las tendencias irracionales identificadas por Marx, como las guerras imperialistas, las crisis periódicas y el fetichismo de las mercancías. El cambio histórico progresivo podría lograrse solo a través de una intervención consciente, no de una confianza pasiva en la “lógica” de la historia o el capital. Como diría más tarde, “mientras la historia universal marcha en su proceso lógico no cumple su determinación y su destino humanos”¹¹. El rechazo de Horkheimer a las filosofías progresistas de la historia fue un ejemplo de sus esfuerzos por revitalizar la crítica de la ideología de Marx. Otro se puede encontrar en su aguda crítica de 1930 a los esfuerzos de Karl Mannheim por relativizar el concepto de ideología de Marx interpretándolo desde el punto de vista de la sociología del conocimiento¹². Pero sus penetrantes observaciones sobre el estado discordante de la clase obrera alemana dejaron en claro que los

¹¹ HORKHEIMER, Max. *El Estado autoritario*. Bogotá: Editorial Argumentos, 1983, p. 51.

¹² Cfr. HORKHEIMER, Max. “A New Concept of Ideology?” en: *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Essays*. Cambridge: MIT Press, 1993, pp. 129-150.

teóricos críticos deberían probar y, si es necesario, reformular los conceptos de Marx a la luz de las condiciones históricas cambiantes.

Esta insistencia en una comprensión rigurosa de las condiciones sociales actuales explica el interés de Horkheimer por la investigación social empírica, que ya se despertó durante sus estudios universitarios a principios de la década de 1920. Este interés también surgió de la interpretación de Horkheimer de la historia de la filosofía moderna antes mencionada, que mostró más simpatía por la tradición empirista que por la racionalista. Además, creía que existía un déficit empírico en la joven disciplina de la sociología en Alemania, lo que lo llevó a recurrir al trabajo de sociólogos estadounidenses como *Middletown: A Study in Modern American Culture* de Robert y Helen Lynd, como modelos para la integración de la investigación social empírica en su propio trabajo incipiente de la teoría crítica. En 1929-1930, Horkheimer pudo poner a prueba sus ideas sobre la investigación social empírica por primera vez cuando él y Erich Fromm organizaron un estudio empírico para el Instituto sobre las actitudes políticas conscientes e inconscientes de los trabajadores alemanes de cuello azul y cuello blanco. El interés de Horkheimer y Fromm en el psicoanálisis informó su conceptualización del estudio. Horkheimer se preguntó por qué sectores sustanciales de la clase obrera alemana habían apoyado inicialmente la Primera Guerra Mundial y habían demostrado ser revolucionarios reacios en 1918-1919. Con la creciente amenaza del nacionalsocialismo, Horkheimer también se preguntó cómo respondería la clase obrera alemana si los nacionalsocialistas intentaran tomar el poder. Con estas preocupaciones en mente, Horkheimer y Fromm utilizaron

técnicas psicoanalíticas en el diseño de los cuestionarios y la interpretación de las respuestas. Distribuyeron más de 3.000 cuestionarios en 1929 y en 1931 se habían devuelto más de 1.000. Sobre la base de los resultados preliminares del estudio, Horkheimer y Fromm pudieron identificar una divergencia entre las opiniones políticas profesadas de los trabajadores de cuello azul y blanco y sus actitudes inconscientes, que eran, entre muchos encuestados, profundamente autoritarias. La conclusión preliminar del estudio, que las clases media baja y trabajadora alemanas no ofrecerían una resistencia sustancial si los nacionalsocialistas intentaran tomar el poder, pronto fue confirmada por los acontecimientos históricos.

El tercer componente de la teoría de la sociedad contemporánea de Horkheimer era la psicología social y de grupo informada psicoanalíticamente. El interés permanente de Horkheimer por la psicología surgió a principios de la década de 1920, cuando estuvo expuesto a la psicología de la Gestalt en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, que estaba más abierta que cualquier otra universidad alemana a la investigación innovadora en este campo. Después de abandonar un plan para escribir una disertación sobre un tema relacionado con la psicología de la Gestalt, el interés de Horkheimer se desplazó hacia el psicoanálisis. En 1927, se sometió a análisis con Karl Landauer, un psicoanalista de Frankfurt que había estudiado con Freud y se convirtió en miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Viena en 1913. El análisis de Horkheimer estaba motivado principalmente por razones intelectuales más que terapéuticas. Aproximadamente al mismo tiempo, Horkheimer estableció una relación de trabajo con Erich Fromm, que resultaría decisiva para el desarrollo posterior

de la teoría crítica. Después de someterse a análisis en 1924 con su futura esposa, Frieda Reichmann, Fromm decidió convertirse en psicoanalista. Completó su formación en Frankfurt con Karl Landauer. Poco tiempo después, se convirtió en un participante activo de la Asociación Psicoanalítica de Berlín, que dirigía debates pioneros sobre las implicaciones sociales y políticas del psicoanálisis. Como ya hemos visto, Horkheimer se sintió atraído por Fromm no solo por su conocimiento del psicoanálisis, sino también porque había completado un doctorado en sociología y, por lo tanto, estaba en condiciones de ayudar a Horkheimer a integrar el psicoanálisis en su teoría crítica de la sociedad.

Cuando Horkheimer asumió como nuevo director del Instituto de Investigación Social en enero de 1931, los componentes básicos de su teoría crítica ya estaban establecidos: una interpretación materialista de la historia de la filosofía moderna y una teoría de la sociedad contemporánea basada en una síntesis crítica de Marx, la investigación social empírica y la psicología social psicoanalítica. El mayor desarrollo de la teoría crítica de Horkheimer en la década de 1930 debe verse como un intento de llevar a cabo, probar y refinar estas ideas. En su discurso inaugural como nuevo director del Instituto, Horkheimer delineó “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social” precisamente en estos términos¹³. Comienza mostrando cómo Hegel sentó las bases de la filosofía social moderna yendo más allá de la filosofía de

¹³ HORKHEIMER, Max. “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social” en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 2015, pp. 211-224.

la conciencia de Kant. Sin embargo, Hegel siguió estando en deuda con una filosofía metafísica de la historia, que justificaba la nueva sociedad burguesa emergente como parte de un proceso predeterminado de la realización histórica de la razón. Dado que los ideales emancipadores de la burguesía habían dado paso a la realidad del conflicto de clases —la crisis económica, el imperialismo y las catástrofes sociales, como la Primera Guerra Mundial— la fe de Hegel en la racionalidad inherente de la historia ya no era sostenible. Pero Horkheimer también objetó las dos principales respuestas filosóficas contemporáneas a esta situación: el rechazo de la filosofía social en nombre de la investigación social positivista “rigurosa” y el rechazo de la ciencia en nombre de la metafísica.

Como alternativa, Horkheimer argumentó que la filosofía social debería comprender la sociedad burguesa como una totalidad, pero no asumir que esta totalidad ya era racional. Con este fin, Horkheimer propuso un programa de investigación interdisciplinario basado en “una permanente interacción dialéctica entre la teoría filosófica y la praxis científica”¹⁴. De particular interés para el trabajo futuro del Instituto sería “la pregunta por la relación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el campo de la cultura”¹⁵. Para entonces, el estudio de las actitudes de los trabajadores alemanes ya estaba muy avanzado. Horkheimer pronto iniciaría un segundo gran proyecto de investigación empírica sobre la relación entre autoridad y estruc-

¹⁴ *Ibid.*, p. 219.

¹⁵ *Ibid.*, p. 221.

tura familiar en Europa y Estados Unidos, que sería publicado en 1936¹⁶.

Además de dirigir estos proyectos colectivos del Instituto, Horkheimer continuó desarrollando los fundamentos filosóficos e históricos de la teoría crítica en una serie de notables ensayos que publicó a lo largo de la década de 1930. Los temas principales de los ensayos de Horkheimer de esta época fueron el *materialismo*, la *antropología de la época burguesa* y la *lógica dialéctica*¹⁷. En los ensayos “Materialismo y metafísica” y “Materialismo y moral”, ambos publicados en el segundo volumen de *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1933, Horkheimer desarrolla un concepto completamente histórico del materialismo, con el fin de dilucidar los fundamentos filosóficos de la teoría crítica¹⁸. Horkheimer reconoce que el materialismo generalmente ha sido un paria en la historia de la filosofía, un dogma metafísico aparente y fácilmente refutable de que los procesos mentales superiores pueden derivarse de la “materia”. Horkheimer argumenta que esta definición contradice la tendencia antimetafísica básica del materialismo de ubicar la razón dentro de la historia y la sociedad y verla como un medio para mejorar la calidad de la vida humana, y no como un fin en sí mismo. El materialismo filosófico está menos preocupado por las verdades absolutas, como la primacía de la “materia” sobre la “mente”, que por las posibilidades de aumentar la libertad y la felicidad humanas

¹⁶ Cfr. HORKHEIMER, Max. (Ed.). *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Paris: Felix Alcan, 1936.

¹⁷ ABROMEIT, John. *Op. Cit.*, 2011, p. 227

¹⁸ Cfr. HORKHEIMER, Max. *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Editorial Tecnos, 1999.

en un momento y lugar determinados. El materialismo tiene implicaciones prácticas y políticas y, a menudo, se ha asociado con movimientos de libertad concretos. Sus fines y contenidos se derivan de las barreras a la libertad y la felicidad humanas que existen en un momento dado y de sus esfuerzos por comprenderlas y superarlas.

El ensayo de Horkheimer de 1936 “Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa” contenía la primera formulación integral de los resultados teóricos de su colaboración con Fromm a principios de la década de 1930¹⁹. Aunque Horkheimer ya había aplicado el psicoanálisis a los estudios empíricos de la sociedad contemporánea, en ese momento también había integrado el psicoanálisis en su teoría de la historia. Había pasado de la “historia de la sociedad burguesa”, que sirvió de base para sus lecciones sobre filosofía moderna a fines de la década de 1920, a la “antropología de la época burguesa”. El uso de Horkheimer del concepto de antropología debe distinguirse de la tradición de la antropología filosófica, que mantiene la posibilidad de determinar características fundamentales de los seres humanos fuera de la historia. Horkheimer, por el contrario, analiza los orígenes y la función de las características del hombre que se han vuelto dominantes durante la época burguesa. Basándose en los esfuerzos de Fromm a finales de la década de 1920 y principios de la de 1930 para sintetizar el psicoanálisis y el

¹⁹ HORKHEIMER, Max. “Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa” en: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003, pp. 151-222.

materialismo histórico²⁰, Horkheimer demuestra cómo las experiencias históricas comunes pueden crear estructuras psíquicas similares entre miembros del mismo grupo social. Dado que estas estructuras psíquicas son relativamente autónomas de la base económica dinámica de la sociedad, pueden desempeñar un papel crucial en el avance o, como ocurre con mayor frecuencia, en el retraso del progreso histórico. En la medida en que la teoría de la historia de Marx suponía una psicología del interés relativamente sencilla, necesitaba ser complementada con las ideas más sofisticadas del psicoanálisis, que podrían explicar la relativa autonomía de las estructuras psíquicas y la frecuente disposición de las clases bajas a actuar de maneras que iban en contra de sus mejores intereses.

A través de un examen histórico detallado de varios “movimientos burgueses por la libertad” típicos en el período moderno temprano —que van desde Cola di Rienzo y Girolamo Savonarola hasta la Reforma y la Revolución Francesa— Horkheimer demuestra cómo los líderes burgueses movilizaron a las masas como aliados en su lucha contra el feudalismo aristocrático y/o instituciones absolutistas, al mismo tiempo que nunca permitieron que sus demandas avanzaran hasta un punto que pusieran en tela de juicio la hegemonía burguesa. Horkheimer considera que estos casos excepcionales de lucha política abierta y movilización brindan información sobre el proceso más fundamental y de más largo plazo del surgimiento y consolidación de una forma de sociedad históricamente sin

²⁰ Cfr. FROMM, Erich. “Método y función de la psicología social analítica” en: *La crisis del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971, pp. 166-200.

precedentes: la sociedad capitalista moderna burguesa. Las estructuras de carácter dominante tanto de la burguesía como de las clases bajas se formaron en este proceso histórico. Siguiendo a Marx, Weber, Nietzsche y otros, Horkheimer reconoció que tanto la burguesía como las clases bajas estaban sujetas a niveles excepcionalmente altos de represión mediada socialmente. Pero la función de esta represión difería para los dos grupos, en la medida en que la auto-represión de la burguesía era al mismo tiempo su autoafirmación, mientras que la represión de las clases bajas equivalía a un sacrificio. Horkheimer señala las diversas formas en que las clases bajas fueron compensadas por sus sacrificios, desde la recompensa de la membresía en la comunidad imaginaria de ciudadanos virtuosos hasta el permiso tácitamente sancionado para perseguir a los “enemigos” internos o externos que se negaran —o simplemente se les acusara de negarse— a realizar los sacrificios que se les exigían. El último punto, en particular, reflejaba el esfuerzo de Horkheimer por ir más allá de la naturalización de la agresión de Freud en una “pulsión de muerte” al captar las formas históricamente específicas de crueldad en la época burguesa. Pero la crítica de Horkheimer a Freud también se basó en gran medida en su análisis pionero de la mutabilidad de los impulsos libidinales. Siguiendo de nuevo a Fromm, Horkheimer mostró cómo la satisfacción parcial y compensatoria de los impulsos reprimidos podía utilizarse para reforzar las relaciones de dominación social existentes. Finalmente, es importante señalar que el análisis social y sociopsicológico de Horkheimer de las formas históricamente específicas de demagogia en “Egoísmo y movimiento liberador” proporcionó los fundamentos teóricos para gran parte del trabajo posterior del Instituto sobre el prejuicio y el autoritarismo.

El ensayo aún puede arrojar mucha luz sobre los mecanismos involucrados en los movimientos populistas y autoritarios de derecha en la actualidad²¹.

El tercer concepto clave en la teoría crítica de Horkheimer en este momento fue la lógica dialéctica. Representó una reformulación mucho más rica de sus reflexiones sobre el materialismo de principios de la década de 1930 y un esfuerzo continuo por desarrollar los fundamentos filosóficos de una teoría crítica adecuada para las sociedades del siglo XX. En cartas de la década de 1930, Horkheimer habla repetidamente de su “trabajo planeado desde hace mucho tiempo sobre la dialéctica”²² y deja en claro que consideraba los ensayos que estaba escribiendo en ese momento como, “en verdad, meros estudios preliminares para un trabajo más amplio sobre una teoría crítica de las ciencias sociales”²³. La conceptualización seminal de la teoría crítica de Horkheimer en su ensayo más familiar e influyente de este período, “Teoría tradicional y teoría crítica”²⁴, debe verse como la culminación de la primera etapa de este proyecto más amplio, que eventualmente se convertiría, en una forma muy diferente, en *Dialéctica de la Ilustración*. Este proyecto más amplio solo puede entenderse examinando los otros ensayos sustanciales que Horkheimer escribió durante este período, incluidos “El debate sobre el racionalismo en la filosofía contemporánea”²⁵, “La metafísica del

²¹ Cfr. ABROMEIT, John. *Op. Cit.*, 2016, p. 2.

²² HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften* 16. Frankfurt: Fischervol, 1985-1996, p. 476.

²³ *Ibid.*, p. 490.

²⁴ HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, 2003, pp. 223-271.

²⁵ HORKHEIMER, Max. “The Rationalism Debate in Contemporary Philosophy” en: *Op. Cit.*, 1993, pp. 217-264.

tiempo de Bergson”²⁶, “Sobre el problema de la verdad”²⁷, “El último ataque a la metafísica”²⁸ y “Montaigne y la función del escepticismo”²⁹. Cuando uno reexamina estos ensayos en conjunto, emergen los contornos del proyecto más amplio de Horkheimer sobre la lógica dialéctica. Horkheimer desarrolla aún más su crítica a la filosofía de la conciencia, con su noción cosificada del yo, que existe fuera de la historia y la sociedad, y su concepto estático y dualista del conocimiento, que es incapaz de conceptualizar el cambio cualitativo o la relación del conocimiento con la sociedad. Horkheimer también plantea el argumento de que la filosofía de la época burguesa en su conjunto se caracteriza por una dicotomía recurrente entre ciencia y metafísica. Muestra cómo esta antinomia alcanza su formulación más consecuente en la filosofía de Kant; por ejemplo, en sus esfuerzos por limitar las afirmaciones de las ciencias naturales al conocimiento absoluto y al mismo tiempo preservar ciertos principios metafísicos claves en la esfera de la razón práctica. Según Horkheimer, esta antinomia aparece de diferentes formas a lo largo de la historia de la filosofía moderna: desde Montaigne hasta el vitalismo y el positivismo lógico. Aunque la filosofía de Hegel se movió decisivamente más allá del carácter estático y dualista de la lógica tradicional, él también reprodujo en última instancia

²⁶ HORKHEIMER, Max. “Bergson’s Metaphysics of Time” en: *Radical Philosophy: A Journal of Socialist and Feminist Philosophy*, 131, 2005, pp. 9-19.

²⁷ HORKHEIMER, Max. “On the Problem of Truth” en: *Op. Cit.*, 1993, pp. 177-216.

²⁸ HORKHEIMER, Max. “The Latest Attack on Metaphysics” en: *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum, 1992, pp. 132-187.

²⁹ HORKHEIMER, Max. “Montaigne y la función del escepticismo” en: *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Editorial Altaya, 1995, pp. 137-201.

la antinomia de la ciencia y la metafísica, con su noción de la historia como la autorrealización predeterminada del Espíritu Absoluto.

Solo con la negación determinada de Hegel por parte de Marx se sentaron las bases para una teoría crítica genuinamente dialéctica y materialista de la sociedad capitalista moderna. Horkheimer destaca, en particular, cómo Marx integró los hallazgos de las teorías burguesas más avanzadas de la sociedad (Hegel y la economía política clásica), al tiempo que desarrollaba un aparato conceptual crítico que también apuntaba más allá de la totalidad social existente. Horkheimer se basó en la distinción de Hegel entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*) y la distinción de Marx entre investigación (*Forschung*) y exposición (*Darstellung*) para conceptualizar la división del trabajo en una teoría crítica dialéctica de la sociedad. En la década de 1930, en otras palabras, Horkheimer todavía creía que la teoría crítica debería mantenerse al día y, cuando fuera beneficioso, integrar los hallazgos más avanzados de la teoría tradicional en su propia *teoría crítica* más amplia de la historia y la sociedad. Para Horkheimer, crítica todavía significaba, como ya lo había pensado Kant, teoría autorreflexiva. Pero Horkheimer fue más allá de Kant en su insistencia en que los conceptos rectores de la teoría crítica fueran dialécticos en un sentido históricamente específico. A diferencia de los conceptos tradicionales, que presuponen la forma existente de sociedad como algo dado, los conceptos dialécticos captan la forma dada de sociedad como histórica y sujeta a transformación en el futuro. Los conceptos dialécticos, como el concepto de capital o plusvalía de Marx, no solo captan los mecanismos esenciales que operan en la sociedad actual y en la época histórica, sino que

también vinculan estos mecanismos a la explotación y la dominación social, y exigen la realización histórica práctica de una sociedad diferente en la que estos mecanismos — y por tanto también los conceptos que los captan — ya no existirían. Los conceptos de la teoría crítica son dialécticos, en otras palabras, porque captan un estado de cosas históricamente dado, apuntando también a su abolición, es decir, a una sociedad cualitativamente nueva en la que los conceptos ya no tendrían objeto. En resumen, el proyecto de lógica dialéctica de Horkheimer fue un intento de desarrollar los fundamentos filosóficos de la teoría crítica de Marx y, cuando fue necesario, reformularla a la luz de las condiciones históricas cambiantes.

Aunque el ensayo de Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, deja en claro que todavía aceptaba muchos aspectos clave de la teoría crítica de la sociedad capitalista moderna de Marx, también muestra su voluntad de cuestionar las ortodoxias marxistas reinantes. Por ejemplo, Horkheimer criticó la tendencia entre muchos marxistas, articulada más claramente por Georg Lukács en *Historia y consciencia de clase*, de ver el “punto de vista del proletariado” como la fuente última de la verdad en las cuestiones teóricas³⁰. La teoría crítica debe estar dispuesta a oponerse a los objetivos inmediatos o a la conciencia irreflexiva de la clase trabajadora si tales objetivos y/o conciencia socavan los objetivos más amplios a largo plazo de la praxis emancipatoria. En consecuencia, Horkheimer no dudó en criticar el socialismo “burocrático” de la Unión Soviética en la

³⁰ LUKÁCS, Georg. *Historia y consciencia de clase II*. Madrid: Editorial Sarpe, 1984, pp. 7-159.

década de 1930³¹. Pero los argumentos de Horkheimer aquí plantean la cuestión de cómo justificó las afirmaciones de verdad de la teoría crítica y cuáles consideraba sus objetivos a largo plazo. La primera pregunta es qué llevó a Horkheimer a elaborar extensamente su teoría de los conceptos dialécticos, o de la lógica dialéctica, que discutimos anteriormente. Para reiterar, los conceptos dialécticos difieren de sus contrapartes tradicionales en la medida en que no solo captan las formas de dominación social específicas de la época histórica actual, sino que también buscan guiar una praxis histórica que aboliría estas formas a través de la creación de una sociedad cualitativamente nueva. La cuestión de la justificación o verificación de las pretensiones de verdad de la teoría crítica no puede resolverse de la misma manera que la teoría tradicional, porque esas pretensiones presuponen una transformación de las condiciones “fácticas” existentes que se utilizarían para juzgarlas³². Como dijo Marx en su segunda Tesis sobre Feuerbach: “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad”³³. En este sentido, la teoría crítica revela su afinidad con la imaginación y su oposición al positivismo, al pragmatismo y al “sentido común” cosificado, incapaces de trascender el estado de cosas dado³⁴. Con respecto a la segunda pregunta estrechamente relacionada, Horkheimer ofrece varias formulaciones diferentes de los objetivos a largo plazo de la teoría crítica. Habla,

³¹ HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, 2003, p. 249.

³² HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, 1993, pp. 177-216.

³³ MARX, Karl. “Tesis sobre Feuerbach” en: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal, 2014, p. 500.

³⁴ HORKHEIMER, Max. *Op. Cit.*, 2003, p. 252.

por ejemplo, de una “reorganización del trabajo”³⁵, una transformación de la necesidad ciega del capitalismo en una planificación consciente y una sociedad futura como una “comunidad de hombres libres”³⁶. Sin embargo, al final, Horkheimer se mantiene fiel a la crítica de Marx al socialismo utópico, en la medida en que se niega a proporcionar planos concretos para una futura sociedad emancipada. Solo a través de la identificación y el esfuerzo por eliminar prácticamente las características esenciales de la sociedad capitalista existente se puede lograr una sociedad diferente. Horkheimer escribe:

La teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión (*Aufhebung*) de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón³⁷.

Mientras que los conceptos de la antropología de la época burguesa y la lógica dialéctica marcaron la culminación del modelo de la teoría crítica temprana en el pensamiento de Horkheimer, el período de 1938 a 1941 fue testigo de un cambio significativo en algunas de sus posiciones básicas y sentó las bases para una nueva fase en el desarrollo de la teoría crítica. Este importante cambio teórico no puede entenderse completamente sin examinar primero ciertos cambios cruciales en la vida de Horkheimer durante este tiempo. El principal de estos cambios fue la separa-

³⁵ *Ibid.*, p. 242.

³⁶ *Ibid.*, p. 249.

³⁷ *Ibid.*, p. 270.

ción de Horkheimer con Erich Fromm y su relación de trabajo cada vez más íntima con Theodor W. Adorno. Fromm había sido el interlocutor teórico más importante de Horkheimer desde su colaboración en el estudio empírico de los trabajadores alemanes en 1929 hasta la publicación de los *Estudios sobre autoridad y familia* en 1936. Durante este tiempo, Horkheimer se mantuvo distante de Adorno y, de manera sorprendente, crítico con su obra³⁸. Pero cuando Fromm comenzó a alejarse de su anterior posición psicoanalítica, más o menos ortodoxa, a mediados de la década de 1930, comenzaron a desarrollarse serias tensiones entre él y Horkheimer. Fromm se había vuelto cada vez más crítico con la teoría de la pulsión freudiana y comenzó a privilegiar cada vez más los factores sociales sobre los sexuales en la formación del carácter y la etiología de las neurosis. Adorno, que en ese momento vivía en el exilio en Oxford, atacó las revisiones de Freud elaboradas por Fromm en una carta a Horkheimer en marzo de 1936, afirmando que representaban una “genuina amenaza para la línea de la *Zeitschrift*”³⁹. La ruptura final entre Horkheimer y Fromm fue precipitada por una crisis financiera en el Instituto a fines de la década de 1930. Mientras tanto, Horkheimer había arreglado su relación con Adorno, quien dejó Oxford en febrero de 1938 y finalmente se convirtió en miembro oficial del Instituto a su llegada poco después a Nueva York. La colaboración teórica de Horkheimer con Adorno en los años siguientes conduciría a una reconfiguración de su propio pensamiento de la tradición de la teoría crítica en su conjunto, que encontró su

³⁸ Cfr. ABROMEIT, John. *Op. Cit.*, 2011, pp. 349-393.

³⁹ HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften* 15. Frankfurt: Fischer, 1985-1996, p. 498.

primera expresión plena en 1944 con la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*.

El cambio teórico de Horkheimer a fines de la década de 1930 y principios de la de 1940 ha sido descrito de diversas maneras como un “giro pesimista”⁴⁰, una “refilosofización de la teoría crítica”⁴¹ y un cambio de “la crítica de la economía política a la crítica de la razón instrumental”⁴². El factor general más importante en este cambio fue la adopción por parte de Horkheimer de una versión modificada de la tesis del “capitalismo de Estado”, que había sido elaborada durante el curso de la década anterior por su viejo amigo y colega del Instituto Friedrich Pollock⁴³. Pollock y Horkheimer veían el capitalismo de Estado como la conclusión lógica de un proceso que había comenzado con el surgimiento del capitalismo liberal en los siglos XVIII y XIX y continuado con la transición al capitalismo monopolista a principios de siglo XX. Mientras que el capitalismo liberal se había definido por un gran número de pequeñas y medianas empresas de propiedad privada, que competían entre sí en los mercados nacionales e internacionales y cuyas relaciones estaban reguladas por la ley formal, bajo el capitalismo monopolista corporaciones cada vez más grandes y cárteles llegaron a dominar los mercados nacionales y competir entre sí a nivel internacional, más allá de

⁴⁰ Cfr. POSTONE, Moishe. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Editorial Marcial Pons, 2006.

⁴¹ DUBIEL, Helmut. *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge: MIT Press, 1985, p. 106.

⁴² ARATO, Andrew & GEBHARDT, Eike. (Eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 1982, p. 20.

⁴³ Cfr. POLLOCK, Friedrich. *Sobre el capitalismo de Estado*. Medellín: ennegativo ediciones, 2019, pp. 45-87.

las restricciones del derecho formal. El capitalismo de Estado reforzó y completó estas tendencias al poner a las grandes corporaciones y cárteles bajo control estatal con el fin de lograr una producción y distribución nacional más eficiente y planificada y una competencia internacional más efectiva. Horkheimer identificó el “estatismo integral” de la Unión Soviética como la forma más pura de capitalismo de Estado, pero vio el fascismo y las nuevas economías intervencionistas estatales de Europa Occidental y los Estados Unidos como versiones diferentes de la misma forma básica. Lo que caracterizó al capitalismo de Estado en todas partes, según Horkheimer, fue la eliminación tendencial de las formas de mediación económica, social y cultural propias de la sociedad burguesa en su fase liberal. Estas incluían no solo el mercado, el estado de derecho y la sustitución de propietarios individuales por accionistas o por el Estado, sino también esferas relativamente autónomas de la vida cultural burguesa, como el arte, la familia e incluso el individuo mismo. En otras palabras, la dominación social se había vuelto mucho más directa bajo el capitalismo de Estado. El dinamismo económico independiente del capitalismo había sido reemplazado por la primacía de la política. Las operaciones de la política llegaron a parecerse cada vez más a un “chanchullo” común: la supervivencia y la protección se aseguraban mediante la obediencia a los grupos más poderosos⁴⁴. El capital y los grandes sindicatos obreros colaboraron en la planificación de la economía y se repartieron el botín entre ellos. En la medida en que una clase social dominante continuara produciendo y apropiándose la plusvalía, el capitalismo aún existiría,

⁴⁴ Cfr. HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften* 12. Frankfurt: Fischer, 1985-1996, pp. 287-292.

pero la integración política e ideológica de la clase obrera eliminó la posibilidad de que surgiera una oposición seria en el futuro.

La aceptación de Horkheimer de la tesis del capitalismo de Estado reflejó las realidades históricas cambiantes de los modelos económicos intervencionistas de Estado que surgieron a mediados del siglo XX. Desde nuestra perspectiva contemporánea, es claro que el “capitalismo de Estado” no era el “fin de la historia” —como temían Horkheimer y Adorno en ese momento—, sino una nueva fase en el desarrollo capitalista global que daría paso a la actual fase posfordista, fase neoliberal del capitalismo global en las décadas de 1970 y 1980. Pero la adopción de Horkheimer de la tesis del capitalismo de Estado trajo consigo un replanteamiento fundamental de muchos de los supuestos básicos que habían informado su teoría crítica en la década de 1930. Primero, el enfoque de la teoría crítica cambió de una crítica históricamente específica de la dominación social dentro del capitalismo moderno, a una crítica transhistórica de la razón instrumental y la dominación de la naturaleza⁴⁵. En segundo lugar, este cambio se reflejó en la creciente prominencia de una filosofía negativa de la historia, que Adorno había adoptado de Walter Benjamin a fines de la década de 1920. En tercer lugar, Horkheimer se volvió cada vez más escéptico sobre el carácter emancipatorio de los ideales de la Ilustración que habían guiado su trabajo anterior. Durante las primeras fases de su proyecto sobre la lógica dialéctica, Horkheimer todavía creía en la posibilidad de una reinterpretación materialista y la realización de los principios básicos de la Ilustración. *Dialéctica de la Ilus-*

⁴⁵ Cfr. ABROMEIT, John. *Op. Cit.*, 2016a.

tración demostró claramente su nueva convicción de que solo una crítica radical de estos principios podría crear un nuevo concepto autorreflexivo de Ilustración que pudiera trascender sus limitaciones inherentes. Cuarto, el nuevo pesimismo de Horkheimer sobre la Ilustración también se tradujo en una crítica radical de la ciencia en sus formas tradicionales. Mientras que el modelo de teoría crítica de Horkheimer en la década de 1930 se basaba en gran medida en una integración crítica de la investigación de una amplia variedad de disciplinas científicas y académicas, en *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno declararon sin ambigüedades que tenían que abandonar su confianza en las disciplinas tradicionales⁴⁶.

En conclusión, muchos de los supuestos básicos del modelo de la teoría crítica temprana, que habían guiado el trabajo de Horkheimer y del Instituto en la década de 1930, habían sido cuestionados a principios de la década de 1940. Había comenzado una nueva fase en la historia de la teoría crítica. No describiré aquí esa nueva fase en el trabajo de Horkheimer. Me gustaría reiterar, sin embargo, que el modelo de la teoría crítica temprana bien puede ser más relevante para las preocupaciones contemporáneas, en la medida en que reflejaba la dinámica particular del capitalismo liberal y monopolista, pero aún no estatal. Más que cualquier otra experiencia histórica individual, el surgimiento del fascismo durante un período de crisis capitalista y, en particular, un intento fallido de restablecer el capitalismo liberal en Europa en las décadas de 1920 y 1930, dio forma a la elaboración de la teoría crítica temprana.

⁴⁶ Cfr. HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Horkheimer y Fromm prestaron especial atención a las dinámicas sociales y sociopsicológicas del autoritarismo y el populismo de derecha que hicieron posible el triunfo del fascismo. En un momento en que la prosperidad y la seguridad de la “sociedad de la abundancia” y la “edad de oro” del capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial se han convertido en un recuerdo lejano y casi cuatro décadas de hegemonía del capitalismo neoliberal global han recreado las condiciones sociales y sociopsicológicas para el surgimiento del movimiento autoritario y populista de derecha en una escala sin precedentes desde la década de 1930, los análisis de la teoría crítica temprana se han vuelto *unheimlich aktuell* (increíblemente oportunos) una vez más⁴⁷. Por supuesto, las condiciones sociales e históricas son cualitativamente diferentes hoy en día de las de la década de 1930. Y un análisis sustancial de las nuevas formas de crisis capitalista y su relación con los nuevos movimientos autoritarios y populistas de derecha en Europa, Estados Unidos y otros lugares tendría que basarse en extensos estudios empíricos de esos movimientos. Pero la misteriosa persistencia de tales fenómenos deja demasiado claro que todavía estamos viviendo en la época burguesa y que los análisis de Horkheimer y el Instituto de las formas sociales características de esa época siguen siendo un recurso teórico valioso y eminentemente digno de reconsideración, particularmente a la luz de la incapacidad de los enfoques normativos más recientes de la teoría crítica para analizar adecuadamente tales fenómenos⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. ABROMEIT, John. *Op. Cit.*, 2016.

⁴⁸ Cfr. ABROMEIT, John. “Right-Wing Populism and the Limits of Normative Critical Theory” en: *Logos: A Journal of Modern Society and Culture*, 16(1-2), 2017.

Radicalismo

Conversación con

Hans Jürgen Schultz*

Hans Jürgen Schultz: Señor Horkheimer, usted siempre prefirió la palabra hablada a la palabra escrita, incluso como profesor universitario. Es por eso por lo que hemos registrado muchas de sus contribuciones no como una presentación, sino como una conversación. Una conversación es más improvisada que una conferencia. Eso tiene desventajas. Pero puede tener sus méritos en un tema tan complejo como el que estamos a punto de discutir. Radicalismo es un término ambivalente. Por un lado, no se puede negar su buen pedigrí; señala la incómoda necesidad de llegar al fondo de las cosas, llegar a la raíz de ellas, ver a través de ellas críticamente, descubrir falsedades y, como dijo Karl Marx, “establecer la *verdad del más acá*”¹. Por otro lado, tiene una

* Esta conversación con Hans Jürgen Schultz fue una grabación radiofónica que se emitió en la serie *Politik für Nichtpolitiker*, emitida el 30 de noviembre de 1969, Süddeutscher Rundfunk, Stuttgart; y que se imprimió en: SCHULTZ, Hans Jürgen. (Hrsg.). *Politik für Nichtpolitiker. Ein ABC zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart/Berlín: Kreuz, 1970, Pp. 97-106. Luego publicada nuevamente en: HORKHEIMER, Max. „Radikalismus. Gespräch mit Hans Jürgen Schultz“ en: *Gesammelte Schriften 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Frankfurt: S. Fischer, 1985, pp. 405-414 (N. de los T.)

¹ MARX, Karl. *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Valencia: Pre-Textos 2013, p. 44 (N. de los T.)

afinidad cuestionable por conceptos como fanatismo, agresión, totalitarismo, terror, etc. Para evaluar correctamente esta cuestión y no ser demasiado rápido para encontrar respuestas, uno debe mirar el radicalismo desde una variedad de aspectos. Vamos a empezar a mirar un poco en la historia. ¿Dónde ve a los precursores de esas tendencias que hoy entre nosotros llamamos radicales o, más precisamente, radicalistas? ¿Para aquellas tendencias que se caracterizan por querer llevar a cabo un programa específico, en su mayoría derivado de principios ideológicos, hasta las últimas consecuencias y sin compromisos?

Max Horkheimer: Si sigo las fuentes, el término “radical” se generalizó en la política, especialmente en Inglaterra después de la época de la Revolución Francesa. Allí, ciertos esfuerzos que se parecían remotamente a las tendencias de la Revolución Francesa fueron llamados radicales. Luego, la palabra se usó con bastante frecuencia en Inglaterra después del final de la era napoleónica y, en cierto sentido, se ha convertido en algo habitual. No significaba fácilmente “revolucionario”, pero ya tenía el matiz de radical. Sin embargo, se debe hacer una distinción entre “radical” y “radicalista”: “radical” significa querer lograr un objetivo con todos los medios posibles, en aras de la causa; el “radicalista”, sin embargo, tiene la tendencia de una actitud que no se preocupa tanto por el asunto en cuestión como por adoptar una postura inexorable y no dispuesta a hacer concesiones en ninguna circunstancia. Esa me parece que es la diferencia entre “radical” y “radicalista”. Pero esta diferencia no se observa en muchos lugares, por lo que la palabra “radical” se usa igual que la palabra “radicalista”. El término “radical” volvió a tener mucha relevancia después de la Primera Guerra Mundial, cuando los socialdemócratas estaban a punto de

tomar el poder en Alemania y los comunistas querían emular a la Revolución Rusa. A ambos se les ha dado el nombre de “radicales”. Pero hay que tener mucho cuidado con esto, porque, por ejemplo, Rosa Luxemburgo, que fue asesinada en ese momento, era todo menos una radical. Fue ella quien dijo que la dictadura del proletariado no debe entenderse de otra manera que como el dominio de los trabajadores democráticamente organizados en sus propias filas; correspondía a los proletarios, que se comportaban democráticamente entre ellos, y no a un pequeño grupo de líderes, gobernar durante el período de transición hacia la sociedad correcta. Rosa Luxemburgo es, creo, una de las figuras políticas más importantes del presente siglo. Ella es muy poco conocida. Su actitud no era radicalista, pero pensaba que el dominio social de la democracia proletaria era la primera meta para lograr en la sociedad contemporánea por métodos adecuados y radicales. Cabe añadir que el propio Lenin rechazó el radicalismo. Una de sus obras, muy poco conocida, se titula *Die Kinderkrankheit des „Radikalismus“ im Kommunismus*². En ella resistió todos los intentos de seguir una política que no permitiera compromisos. Dice que el bolchevismo ha emprendido la lucha contra el partido de los socialrevolucionarios, que encarnaban en su mayor parte las tendencias del radicalismo pequeñoburgués. Este partido se consideraba “particularmente ‘revolucionario’ o ‘radical’ porque estaba a favor del terror y los asesinatos individuales, que los marxistas rechazamos firmemente”³. Esto es lo que escribió Lenin al comienzo del reinado del bolchevismo. Mientras

² La obra de Lenin se ha traducido al castellano bajo el título *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2021 (N. de los T.)

³ LENIN, Wladimir. *Sämtliche Werke*, XXV. Wien/Berlin: Verlag für Literatur und Politik, 1930, p. 216.

tanto, sin embargo, se ha vuelto evidente que el terrorismo se ha convertido en el modo de gobierno más común en la mayoría de los llamados estados comunistas.

Hans Jürgen Schultz: En los siglos XVIII y XIX, el nombre de “radicales” —como usted acaba de esbozarlo— solo se atribuía a la izquierda. Sin embargo, desde el final de la Primera Guerra Mundial, también ha habido tendencias y partidos de extrema derecha a los que se aplica el término radicalismo. El radicalismo de izquierda y de derecha tienen en común que pretenden abolir el sistema de gobierno parlamentario-democrático. Pero en un análisis más detallado, ¿no se revela un lenguaje impreciso cuando los radicales de izquierda y derecha se mencionan repetidamente al mismo tiempo? ¿No quedan diferencias fundamentales? ¿Es posible equiparar izquierda y derecha sin más, como suelen hacer los representantes del punto medio bien equilibrado?

Max Horkheimer: Creo que eso solo se aplica a las personas que realmente no conocen bien el asunto. Solo usaría la palabra “radical” para la izquierda; porque lo que se llama “radicales de derecha” básicamente quieren mantener el dominio que ya existe y solo utilizan métodos terroristas para fortalecer lo que ya existe y absolutizar el poder de los gobernantes. Los radicales de izquierda, por otro lado, creen, con razón o sin ella, que no se puede lograr una sociedad más justa con métodos democráticos y que, por lo tanto, primero es necesario un movimiento revolucionario. Ya se ha dicho que a menudo tienen en mente la democracia como objetivo real.

Hans Jürgen Schultz: Hoy en día, el radicalismo de izquierda está predominantemente, casi exclusivamente,

representado por jóvenes. Este es un tema mundial, muy importante, pero aún no suficientemente estudiado. ¿Cuáles cree que son las causas de este malestar de los jóvenes?

Max Horkheimer: Si ahora me preguntas por la juventud académica, entonces te diría que la mayoría de los estudiantes que conozco se rebelan inicialmente por las condiciones en la universidad que se han vuelto intolerables, pero luego también por ciertas consolidaciones sociales que, como creen, no se pueden corregir, sino que deben ser derrocadas para lograr los verdaderos objetivos, la sociedad correcta. Pero detrás de las luchas que vemos, hay una lucha profunda en juego. Algo se ha perdido, lo digo sin juzgar, a saber, la autoridad del padre en la familia, así como la autoridad en la escuela y la universidad. Falta algo, para lo cual puede no haber sustituto, pero sin lo cual estamos a merced de corrientes peligrosas. Y si los estudiantes ahora toman medidas radicales, si no saben y no expresan el próximo objetivo concreto, es de temer que el dudoso progreso hacia el mundo completamente administrado se produzca incluso más rápido que antes. Surge una situación en la que el individuo importará cada vez menos, porque todo está regulado según los llamados puntos de vista organizativos-racionales. Para enfrentar críticamente tal desarrollo, los estudiantes rebeldes necesitan reflexionar. De lo contrario, forzarán un desarrollo social y político que ellos mismos no quieren.

Hans Jürgen Schultz: Me parece que la juventud radical de izquierda primero debe relacionarse con sus propios efectos. Supongo que su protesta contra la falta de radicalismo está justificada, incluso es necesaria. Pero uno puede detectar en muchos estudiantes una tendencia casi

autodestructiva, un masoquismo secreto, como si realmente no quisieran alcanzar las metas que proclaman. Han depravado su radicalismo como un fin en sí mismo, incluso como un medio de autosatisfacción, en lugar de concebir sus acciones desde el punto de vista de tareas plausibles. ¿No habría que desear que las universidades trabajaran mucho más intensamente y sobre bases mucho más sólidas, que se formularan, tanto con precisión como con imaginación, esos objetivos a los que nos referimos cuando hablamos — más bien vagamente — de paz y de justicia? Los estudiantes más comprometidos, ¿no prescinden de la política emigrando de las condiciones de la historia y asumiendo posiciones abstractas y eso podría significar también posiciones inhumanas?

Max Horkheimer: Ese es ciertamente el caso en muchos aspectos. Pero si no me equivoco — y me gustaría matizar mi juicio aquí porque, por desgracia, rara vez estoy en contacto directo con ellos —, este problema se está discutiendo seriamente. Algunos estudiantes quieren formular los objetivos con decisión, otros creen que es suficiente comprometerse con el derrocamiento radical. Creo que el pensamiento crítico es fundamental. Hablando de los estudiantes, tengo en mente otro tema que es característico del radicalismo de hoy. Al negar todos los imperativos de la sociedad existente basada en la autoridad, los estudiantes todavía confían solo en lo que se puede probar científicamente, es decir, tienen cierta proximidad con el positivismo. Esto se aplica no solo a los estudiantes, sino básicamente a todo el mundo actual. Cualquiera que todavía se aferre a algo que no sea lo que se puede demostrar científicamente, ya es anticuado. El consuelo que ofrece la religión, los ideales, las ideas, todo lo metafísico ha desaparecido para la mayoría de las personas,

especialmente para las que están, por así decirlo, actualizadas. Y este me parece que es el verdadero problema. Proclamar algo que no se puede probar científicamente se considera romance. Y me temo que esta creencia, que creo que es incorrecta, se volverá cada vez más dominante. Subrayo que el positivismo es también una creencia, pues afirma que solo la ciencia es la verdad; ignora la diferencia entre corrección y verdad. Creo que Immanuel Kant y su escuela tenían razón: el mundo tal como lo conocemos se debe a nuestras funciones intelectuales subjetivas, no es idéntico al mundo absoluto, a lo absoluto, a lo último y definitivo. Lo que la ciencia proclama y sirve a la práctica está entre paréntesis, no es ya la verdad *per se*. No solo los estudiantes, sino muchas otras personas tienen algo fundamentalmente en común, una profunda solidaridad, porque saben que solo viven en lo relativo y no pueden determinar por sí mismos cuál es el sentido del todo. Tal filosofía debería enseñarse mucho más a fondo en las universidades y también en las escuelas. Sería muy importante que ahora, cuando pensadores serios en tantos países están tratando de acercar la ciencia y la religión, esta idea se convierta en conocimiento común: la verdad absoluta no es propiedad del hombre. Tal pensamiento, combinando religión y ciencia, podría producir una nueva comunidad apropiada a la situación histórica. Sería un mejor enfoque que la mera liberalización de la religión tal como la encontramos en todas partes, porque para la mayoría de la gente la liberalización no significa nada más que hacer concesiones porque todo este asunto ya no es creíble.

Hans Jürgen Schultz: Ahora ha descrito la radicalización como la incapacidad de poner las cosas en perspectiva. Donde se absolutiza lo finito, donde no se está de acuerdo

con la historia, con la provisionalidad, donde solo se cuestionan otras cosas pero no uno mismo, donde el diálogo se convierte de repente en dictado, donde el humor se detiene, ahí es donde la radicalidad se convierte en radicalismo. Entonces, ¿con eso hemos llegado a una justificación muy importante para esos fenómenos que llamamos radicalismo?

Max Horkheimer: Absolutamente, y aquí nos encontramos con una pregunta psicológica: ¿de dónde viene la tendencia a absolutizar? Creo que el radicalismo en particular tiene que ver en gran medida con la agresión que busca la racionalización y luego la encuentra; por ejemplo, en el hecho de que la propia nación es lo más alto de la Tierra. Este es un ejemplo de mal radicalismo, especialmente presente en países totalitarios, donde existe un terror que es demasiado poco conocido en países democráticos, a pesar de todos los medios de comunicación. Tengo la idea de que los gobiernos terroristas en el mundo en que vivimos son tratados con demasiada despreocupación, es decir, que la gran política, por ejemplo, no hace una distinción clara entre los países democráticos y aquellos en los que —sobre todo, se piensa en los países fascistas, como Grecia— las personas son torturadas hasta la muerte y pasan el día de una manera horrible. Irónicamente, este desprecio por la diferencia se llama “diplomacia”. Es una fatal confusión de lenguas.

Hans Jürgen Schultz: A pesar de todos los esfuerzos científicos, el problema de la “agresividad humana” aún debe describirse como oscuro e inexplicable. Muchos piensan que simplemente hay que darle al impulso agresivo un patio de recreo (*Spielwiese*), un parque de juegos (*Tummelplatz*), como los viajes espaciales. ¿Pero no son tales recetas bastante dudosas? ¿No existe aquí una idea mucho más radical? Quiero

decir, en vista de la situación mundial actual, ¿no existe una necesidad casi desesperada de que el hombre mismo se vuelva diferente, más adulto, más maduro, incluso “mejor”? Entonces, ¿basta con darle a la agresividad humana un significado hasta cierto punto inofensivo, o realmente no hay que darle sentido, precisamente en sus formas colectivas de expresión?

Max Horkheimer: Permítame recordarle a Sigmund Freud, quien ya dijo que la pulsión de agresión, o no está sublimada y se activa descaradamente en el odio, en la persecución, en la aniquilación, o se transforma en trabajo real, es decir, se vuelve productiva y humaniza a las personas. Mucho depende de que la actividad del hombre se moldee de tal manera que el impulso de agresión correctamente sublimado obtenga el valor de su dinero.

Hans Jürgen Schultz: ¿Ofrecemos tales oportunidades para una actividad significativa en las escuelas y universidades? ¿Los que están a cargo de dirigir escuelas y universidades saben algo sobre la complicada conexión entre satisfacción y pacificación? ¿Los ajetreados esfuerzos de reforma tienen en cuenta que sería esencial reducir o incluso salvar la discrepancia que amenaza la vida entre la inteligencia técnico-científica y el comportamiento psicológico? ¿No es todo demasiado miope? ¿Qué se necesita cambiar urgentemente?

Max Horkheimer: No tengo ninguna duda de que mucha gente se toma muy en serio la reorganización de las escuelas y universidades y, por supuesto, también temo que las materias generales, como la filosofía, decaigan, porque no significan mucho para las carreras de la mayoría de los

estudiantes. Siempre que se habla de ciencia en la escuela, se debe decir y aclarar por qué la ciencia en cuestión tomó este camino y no otro. Sí, voy más allá. También en las escuelas, una serie de habilidades que hoy son obligatorias deberían ser tratadas con más indiferencia. A cambio, deberían expresarse con mayor claridad las experiencias que se relacionen con el estado del arte y su condicionalidad. Permítame recordarle, por ejemplo, que un estudiante de secundaria en las clases superiores debe saber mucho sobre la antigüedad y la Edad Media, histórica y filológicamente, y yo sería el último en decir que este conocimiento debe extinguirse. Pero, por otro lado, también pienso que un estudiante de secundaria no debe dejar la escuela sin saber algo sobre el estado de la medicina, por ejemplo, sobre el estado actual de la cirugía, la investigación del cáncer y por qué ciertas especializaciones en medicina y otros temas que no se compensan suficientemente con una visión general de todo el tema. Todas estas cuestiones tendrían que discutirse junto con las innovaciones organizativas. Los docentes cuya formación se quiere mejorar deben ser seleccionados no solo con base a sus conocimientos, sino también con base a su condición humana. Nunca se insistirá lo suficiente en que el joven en particular no aprende simplemente por lo que se le comunica, sino por cómo se le comunica. No solo toma nota de la información, sino que aprende, sobre todo, a través de la mimesis, porque algo del recorrido del maestro pasa a él, como pasó a él el recorrido de su madre y de su padre. Es capaz de reaccionar de manera similar a sus padres porque estuvo en contacto cercano con ellos y tomó lo que vio de ellos de manera positiva. Todo esto debe tenerse en cuenta al renovar la escuela. Por supuesto, esto también significa que la psicología no debe seguir siendo descuidada en la formación de los docentes en los colegios y más aún en las

universidades. Si no estoy mal informado, puedes convertirte en maestro hoy sin saber nada de psicología.

Hans Jürgen Schultz: Estos son deseos que suenan casi evidentes y, sin embargo, requieren cambios que estamos muy lejos de lograr. Como obviamente no es suficiente postular innovaciones insistentemente, los estudiantes se impacientan. Salen a la calle. Dicen: ¡revolución en lugar de reforma! Creo que tienen buenas razones de su parte. No obstante, me gustaría preguntar si no necesitamos algo así como una teoría de la correlación entre objetivo y método. Las piedras rara vez son argumentos. Todos los actos de violencia, incluso los pequeños, gustan de invocar una sentencia de una tradición fatal que recientemente ha vuelto a estar de actualidad: la sentencia de que el fin justifica los medios...

Max Horkheimer: Creo que ningún fin justifica todos los medios. Incluso si quiero salvar a una persona, no debería atormentar a muchas otras personas. En cada caso, es necesario reflexionar sobre qué medios son los adecuados. En cuanto a la renovación de las instituciones educativas, no se trata solo de que las personas se vuelvan competentes, sino de que las escuelas se esfuercen en formar a las personas adecuadas, personas que tengan los objetivos correctos y que, como usted dijo, también tengan el derecho para hacerlos cumplir. Esto solo es posible si se hace lo mejor posible para enviar a las escuelas buenos maestros, humana e intelectualmente idóneos. Se presta muy poca atención a esta cuestión. Además de todo eso, los maestros de hoy están tan sobrecargados como los médicos, por ejemplo. No pueden dedicar el tiempo necesario al joven individual, como en muchos casos el médico no puede dedicar los cuidados que serían necesarios para la curación. Si las propuestas

concretas para cambiar la situación tienen resultados limitados, es comprensible que los jóvenes interesados recurran a medios más radicales, es decir, aquellos que atraen la atención pública y provocan una discusión seria de los problemas. Después de que la familia entra en crisis, al menos la escuela debería ser capaz de hacer frente a las nuevas tareas que le traen los procesos sociales. Los medios pueden volverse más radicales, pero no tan radicales como para refutar por sí mismos el fin que se pretende alcanzar. Si una persona correcta se exige como objetivo educativo, entonces quienes hacen la demanda deberían al menos expresar algo de lo que hace a la persona correcta en sus acciones.

Hans Jürgen Schultz: Este último punto me parece particularmente importante. No se reconoce la dualidad de medios y fines, pero se quiere que la meta esté convincentemente presente en el método. Martin Luther King también habló enfáticamente del acuerdo entre los dos; lo que queremos lograr mañana, tenemos que serlo hoy. Por eso acuñó el término “revolución interna”, que debe preceder a la externa. La importancia de King, si puedo juzgar correctamente, fue esa integridad que yo llamaría “radical” y que rápidamente hizo que muchos partidarios “radicalistas” del movimiento *Black Power* lo abandonaran. Pero ahora hemos discutido el tema del “radicalismo” principalmente desde un punto de vista sociopolítico. Finalmente, ¿puedo preguntar si hay otras áreas importantes a considerar para entender qué es el radicalismo?

Max Horkheimer: Muchas, no solo una u otra. Mencionaré primero el arte. Décadas antes de la Primera Guerra Mundial, el naturalismo, o el realismo, era la forma dada para pintar. Luego el arte pasó del realismo al impresionismo,

más tarde al expresionismo. Muchos ciudadanos bien portados ya sentían que el expresionismo era un ataque. Tenían prejuicios contra él, porque ya no se veían a sí mismos como un simple reflejo de lo real, como una mera semejanza, sino porque la “expresión” de repente jugó el papel decisivo. Entonces comenzó el desarrollo que llevó rápidamente al arte abstracto: Kandinsky, Klee, Chagall, Picasso, el surrealismo. Las bellas artes dejaron el reflejo de lo concreto y se volvieron revolucionarias. Se podría decir que las nuevas tendencias no estaban a la altura del mundo; de lo contrario, simplemente habrían reproducido lo que aparecía a la percepción. Querían cambiar el mundo y lo expresaron, consciente o inconscientemente, en sus cuadros y obras de arte. Antes de la Primera Guerra Mundial, el director de una fábrica nunca habría colgado un cuadro surrealista en su oficina; no habría estado de acuerdo con lo revolucionario que había en él y quería mostrar que el mundo no es orgánico, que no está en orden en absoluto. Al final, y esto es significativo para el radicalismo, el arte abstracto se desarrolló de una manera que perdió lo revolucionario. Ya hay grandes bancos y hoteles de lujo que cuelgan cuadros puramente abstractos y me cuesta imaginar que un director general cuelgue un cuadro figurativo, tal vez naturalista, en su oficina; tendría miedo de no ser contemporáneo. Así, el arte originalmente de oposición se ha convertido en algo conformista y sin sentido. No me atrevo a hacer un juicio final; solo quiero decir que el radicalismo se ha vuelto una especie de lo evidente ahora y, por lo tanto, se niega a sí mismo como algo radical. Lo que discutimos con el ejemplo del arte también se puede ver en la filosofía, por ejemplo en el giro de la Ilustración, que todavía era revolucionario en el siglo XVIII, que, habiéndose vuelto bastante consistente, se convirtió en su opuesto, en el positivismo, que ya no tiene nada de

revolucionario, sino que solo acepta lo que se puede probar. Hay otras áreas en las que se puede observar la transición de lo revolucionario a lo conformista.

El radical serio se preocupa por la causa, no por el acto de agresión. A medida que la oposición se convierte en una especie de hábito, comienza la inversión hacia lo opuesto.

El mundo administrado no conoce el amor

Conversación con Janko Musulin*

Janko Musulin: Profesor Horkheimer, la conversación que tuvo con la revista *Der Spiegel* a principios de este año, también aquí en esta casa, que por cierto creo que se construyó en 1958 —y en misma esta biblioteca—, ha provocado la indignación entre los marxistas ortodoxos y los estudiantes radicales, cuya enojada impetuosidad revela un sentimiento antirreligioso herido. ¿De dónde esta ferocidad? ¿Existe tal cosa como las supersticiones agnósticas?

Max Horkheimer: Esta es una pregunta no tan fácil de responder en el campo de la psicología. Creo que no hay tales supersticiones agnósticas. Para los marxistas, las ideas religiosas son sueños de niños, sueños infantiles de la humanidad, imaginaciones de una fase superada; solo les importa lo que se pueda verificar.

* Esta conversación es una entrevista con Janko Musulin llevada a cabo en 1970 para el periódico *Die Presse* (Viena), que Horkheimer realiza posterior a y con motivo de la muerte de su amigo Theodor W. Adorno. HORKHEIMER, Max. „Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. Gespräch mit Janko Musulin“ en *Gesammelte Schriften 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. Frankfurt: S. Fischer, 1985, pp. 358–362 (N. de los T.)

Pero, aunque esto pueda parecer muy claro, el apoyo en lo metafísico seguramente brinda cierta seguridad, una certeza molesta que quizás puede despertar envidia, un sentimiento acumulado inconscientemente que puede traducirse, a su vez, en agresividad. Tales cosas pueden desempeñar un papel. No quiero decir que eso lo explica todo.

Janko Musulin: ¿No es igualmente cierto que algo revelado reside también en el ateísmo, más precisamente en el materialismo dialéctico? Por ejemplo, ¿no es también indemostrable la afirmación de que no puede haber conciencia fuera de la materia?

Max Horkheimer: Lo negativo, por supuesto, no necesita demostración. Cuando digo que frente a mí no hay tantos espíritus revoloteando de esta o aquella manera...

Janko Musulin: Entonces podría formularse de otra manera, a saber que no es demostrable que exista una conciencia fuera de la materia... Pero probablemente fueron otras declaraciones las que hirieron a sus críticos; sobre todo, las que se adentran en las consecuencias que tendría la abolición de la teología.

Max Horkheimer: Sobre las consecuencias del positivismo, por supuesto. He señalado, sobre todo, la pérdida del amor como un fenómeno importante de la vida. El amor se orienta hacia lo Absoluto; no tiene lugar en la vida organizada de manera puramente funcional, pero tampoco en el pensamiento puramente instrumental. El amor se frena donde cualquier motivación no racionalista se considera una gran locura. Desde un punto de vista puramente cien-

tífico, no se puede diferenciar entre los sentimientos de “amor” y “odio”; que el amor es mejor que el odio, eso no se puede fundamentar sin alusión a la teología.

Janko Musulin: Pero ¿puede uno realmente imaginar que un fenómeno como el amor, que durante miles de años ha conmovido, perturbado y deleitado a la humanidad, que ha inspirado a los artistas e influido en la literatura, podría desaparecer pronto? Para ejemplificar, ¿puede uno imaginarse que *Romeo y Julieta* o, para mencionar un ejemplo más reciente, el *Doctor Zhivago*, se podrán leer en el mejor de los casos con ayuda de comentarios?

Max Horkheimer: Uno no se puede imaginar un montón de cosas que se han anunciado durante mucho tiempo. El amor y la amistad se basan en el pensamiento de la propia finitud. Solo quien conoce el amor puede sentir la soledad. Este sentimiento desaparecerá. No olvidemos que el amor siempre es aprendido una y otra vez, aprendido y renovado a través de la imitación... el tono, los gestos, la mirada, el amor ilimitado de la madre hacia el niño. Ahora las mujeres son absorbidas por las profesiones y se realizan, todo lo que no es puramente funcional se entiende como estupidez y superstición. No es el individuo el que experimenta un mayor desarrollo, sino la especie, como en el reino animal: el ser humano se desarrolla más como especie.

Janko Musulin: Exactamente al contrario de nuestras expectativas: primero la cristalización, luego lo amorfo.

Max Horkheimer: No del todo. ¡Pensemos en el hormiguero con sus muchas funciones inteligentes y coordinadas!

Janko Musulin: Sigmund Freud definió una vez la salud como la capacidad de trabajar y disfrutar.

Max Horkheimer: Muy perspicaz y sencillamente puro positivismo.

Janko Musulin: ¿Y el arte?

Max Horkheimer: Se ocupó, hasta principio de siglo, de las emociones humanas. Dondequiera que el artista se aferre a ello, su producción en la actualidad es minusvalorada como “sentimental”. El arte se vuelve pragmático o formal. Recuerdo conversaciones con compositores modernos que acusaban a la música antigua de repetición interminable, de modo que se ha rebajado a lo abstracto.

Janko Musulin: Entonces, ¿otro punto final?

Max Horkheimer: Yo caracterizaría a nuestro tiempo como una fase de transición hacia la sociedad absolutamente racionalista. Como usted sabe, aludí a la dialéctica de la libertad y la justicia; pues bien, en la sociedad absolutamente racionalizada y completamente automatizada, esta contradicción podría superarse haciendo que la gente quiera aquello a lo que se verían obligados a hacer, a lo que deberían ser obligados a hacer.

Janko Musulin: Una forma mucho más elevada de adaptación y condicionamiento de lo que estamos acostumbrados. Sin embargo, ya en contra de esto hay síntomas de protesta... Pensemos en el levantamiento de los jóvenes, de los hippies y los vagabundos, en los disturbios entre los estudiantes.

Max Horkheimer: ¿No es una revolución que en últimas exige aún más racionalismo? Lo que no debería descartar la posibilidad de que a uno se le ocurra la visión de un mundo completamente administrado y se aleje espantado de él.

Janko Musulin: En este mundo absolutamente racionalizado y totalmente administrado, ¿no solo parece peligrar el amor, sino también lo que llamamos simplemente “el bien”? Recuerdo que hace muchos años usted me contó que, junto con Thomas Mann, había compilado una estadística de las personas que pudieron escapar del Tercer Reich para ver quién más los había ayudado a ustedes en estas peligrosas circunstancias. La respuesta fue: en su mayoría católicos practicantes. Fue entonces cuando me surgió por primera vez la cuestión sobre qué era el bien en un mundo secularizado. Sin embargo, incluso en países donde ya no hay educación religiosa, uno experimenta el bien en sí mismo, el altruismo y la disposición a ayudar.

Max Horkheimer: El hecho de que ya no haya una educación religiosa dice bastante poco. Los restos de la tradición, la educación de los padres, los modelos a seguir pueden estar en todas partes; solo estamos al comienzo de lo nuevo. Es probable que los signos de cambio más importantes sean el debilitamiento de la religión, la disolución de la autoridad paterna y el comienzo de la desintegración de la familia.

Janko Musulin: Profesor, ¿no cree que sea posible que los horrores del mundo administrado que está por venir sean mitigados por el instrumento del control global? Con esto me refiero a un control a través de estímulos y premios, lo

que dejaría un amplio margen de decisiones privadas. Finalmente, para usar un ejemplo de la economía política todavía tenemos libres funciones de mercado en estructuras económicas muy complejas.

Max Horkheimer: Pues bien, creo que lo que usted está sugiriendo es teóricamente posible; personalmente no creo en ello. Las consecuencias de la extinción del pensamiento no meramente funcional, el triunfo del intelecto sobre el espíritu, las consecuencias del carácter instrumental de las relaciones humanas, me parecen irreversibles.

Janko Musulin: A pesar de esto, recientemente hablé de una renovación de la teología.

Max Horkheimer: Al contrario, señalé que la teología se agotará aún más. Dije que se compromete, hace tratos con la ciencia, como si la ciencia pudiera decir algo más allá de que la Tierra es un microátomo, una esferita con una capa de moho flotando en el universo infinito.

Janko Musulin: No quise decir que usted hiciera de la renovación de la teología un hecho, sin embargo, a usted le parecería deseable. y la realización del inmenso espacio que expresó con la imagen del microátomo recubierto de moho...

Max Horkheimer: En sí mismo trae poco consuelo a los teólogos. No es fácil imaginar que Dios pudiera ocuparse de cada una de estas diminutas criaturas en este diminuto microátomo... Recordemos la interpretación de la *Diamat* sobre la idea de Dios como ideología, que supone la extra-

polación de la experiencia personal como el mundo en su totalidad.

Janko Musulin: Después de todo, la autocomprensión de la ciencia ha cambiado. Si hasta principios de siglo todavía se podía sostener la idea de que la ciencia iría resolviendo todos los enigmas, del mismo modo que los geógrafos rellenarían todos los espacios en blanco del mapa, en la actualidad se ha tomado conciencia de la condición humana en su limitación, limitación absoluta. Pero ¿dónde tiene la teología realmente aquí su lugar?

Max Horkheimer: Quisiera partir de Kant: este mundo es el orden de los hechos de la conciencia; no es absoluto.

Janko Musulin: Pero, entonces, ¿existe el Absoluto como tal? Adorno expresó esta pregunta con las siguientes palabras: “Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios”¹. ¿El camino termina con el retorno al dogma?

Max Horkheimer: La fe surgió de una forma primitiva de pensamiento, lo que funcionaba en una pequeña escala fue creado por manos humanas. De esto se concluye también que una mayor escala debe haber sido creada. Hasta el Renacimiento, y de hecho entre algunos grupos de personas hasta los siglos XIX y XX, esto parecía tan evidente que un ateo simplemente se consideraba un trastornado. Un

¹ Esta frase ha sido mencionada por el mismo Horkheimer en otros espacios atribuyéndola a su amigo Theodor W. Adorno como en la entrevista con la revista *Der Spiegel* en 1959 y en su artículo dedicado a este titulado “Teísmo - ateísmo” en HORKHEIMER, Max. *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 85 (N. de los T.)

regreso es imposible. Adorno y yo —ni siquiera podría decir quién usó el término primero— hablábamos del “anhelo de lo totalmente Otro”. En la teoría crítica, el Absoluto se llama con cautela “lo Otro”.

Usted acaba de hablar del dogma. La cientificización convierte el dogma en anhelo. Yo he dicho: “¿Apelar a Dios? No podemos”². No podemos afirmar que hay un Dios bueno y todopoderoso. No podemos decir cómo vino el bien al mundo. Solo hay una cosa más que podemos hacer: en lugar de anhelar el dogma de Dios, hay que suscitar que el horror no sea la última palabra.

² Aquí Horkheimer hace alusión a una expresión que ya había usado en la entrevista con Helmut Gumnior. HORKHEIMER, Max. “El anhelo de lo totalmente otro” en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 175.

El mundo administrado

Conversación con Otmar Hersche*

Otmar Hersche: Profesor Horkheimer, me gustaría proponer que comencemos nuestra conversación con alguna información biográfica. En una breve nota leemos: “Max Horkheimer, nacido en Stuttgart en 1895; su padre, industrial de la construcción, lo había iniciado en la profesión comercial...” Ahora bien, una pregunta es casi obligada: ¿cómo fue que este hijo de un industrial de la construcción, destinado a la carrera comercial, aterrizó en la filosofía?

Max Horkheimer: Sí, mi padre era industrial de la construcción, y de hecho empresario, y más allá de la oportunidad de darme una educación “útil”, había en él un profundo deseo por que su empresa siguiera llevando su nombre. Yo era su único hijo y quería que me hiciera cargo de la gestión de ella después de él. Hoy la situación es muy diferente, porque la decadencia de los pequeños negocios ha restado

* Esta es una conversación entre Max Horkheimer y Otmar Hersche transmitida por la radio suiza en 1970. Posteriormente, la grabación radiofónica fue ampliada, integrada y revisada por ambos autores. HORKHEIMER, Max & HERSCHE, Otmar. *Verwaltete Welt. Gespräch zwischen Max Horkheimer und Otmar Hersche*. Verlag Die Arche, 1970. Luego se publicó en HORKHEIMER, Max. „Verwaltete Welt. Gespräch mit Otmar Hersche“ en *Gesammelte Schriften 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. Frankfurt: S. Fischer, 1985, pp. 363–384 (N. de los T.)

importancia a aquel momento de antaño tan solemne para una familia, en el que el hijo decidía seguir los pasos de su padre. Para la juventud moderna, ese momento ha perdido todo significado.

Otmar Hersche: Pero tampoco siguió los pasos de su padre, sino que se dedicó a los estudios filosóficos.

Max Horkheimer: Sí, pero bastante tarde. Cuando tenía quince años, mi padre me hizo interrumpir mis estudios, diciéndome: “Si quieres aprender idiomas, debes tratar de hacer un uso práctico de ellos, y lo antes posible, para que puedas estudiarlos mejor después”. Me llevó con él a la empresa y luego me envió al extranjero. Regresé a casa cuando estaba a punto de estallar la Primera Guerra Mundial y trabajé en la empresa de mi padre hasta 1917, cuando me reclutaron. Creo que es crucial —y todavía hoy es un punto importante en mis reflexiones sobre la reforma educativa— que haya tenido alguna experiencia del mundo en los años en que estuve en el negocio.

Otmar Hersche: La suya fue, por lo tanto, una experiencia laboral típicamente capitalista. ¿Cómo fue que eligió una dirección filosófica dirigida a la crítica de ese sistema económico, es decir, a la crítica del orden burgués y capitalista?

Max Horkheimer: En 1918, hacia el final de la guerra, decidí, a pesar de todo, estudiar. Un año después, como estudiante particular, rendí los exámenes finales, y me gradué en 1922. Tuve la suerte de conocer a un excelente profesor

de filosofía, descendiente del pintor Cornelius¹ — amigo de Goethe —, un filósofo que tenía una actitud fuertemente crítica de la universidad, más aún, de toda la sociedad. En filosofía se calificó a sí mismo como un empirista kantiano. En su enseñanza trató de fusionar las tesis del empirismo con el pensamiento de Kant y seguía siendo un hombre muy abierto y liberal.

Hasta ese momento, el único filósofo con el que realmente había tratado había sido Schopenhauer. Schopenhauer también tuvo una actitud crítica hacia el mundo, pero no en el sentido que el pensamiento revolucionario moderno le da a la palabra; era un *crítico* conservador. Al fin y al cabo, es bastante interesante recordar que Schopenhauer también se inició en la carrera comercial en su juventud, y que observó el mundo y a sí mismo durante mucho tiempo desde el ángulo de visión que le permitía esa experiencia laboral. Como muchos conservadores, enfrentó al mundo con las ideas que el mundo mismo expresaba y se dio cuenta de que la diferencia era insalvable. Esto determinó fuertemente la dirección y la entonación que quería dar a su crítica de la realidad social. No quiero entrar ahora en una discusión sobre su metafísica, que en realidad es muy importante; solo quiero observar que la posición conservadora, siempre que sea una posición verdaderamente conservadora, puede ser tan *crítica* como la posición opuesta a ella, es decir, la marxista revolucionaria. Empecé a leer algo sobre Marx sobre todo después de la Primera Guerra Mundial y encontré en él no pocas analogías con Schopenhauer. De hecho, me

¹ Peter von Cornelius (1783-1867) era un pintor romántico alemán, perteneciente al movimiento de los nazarenos. Cornelius y Johann Friedrich Overbeck son los dos pintores más destacados de este estilo (*N. de los T.*)

parecía que la doctrina marxista era propiamente la protesta contra el hecho de que las consignas de la revolución burguesa — *liberté, égalité, fraternité* — se realizaban, en las sociedades a las que se refieren, solo para grupos relativamente pequeños. En esos años, la lectura de Schopenhauer y la de Marx fueron para mí dos experiencias contemporáneas y convergentes.

Otmar Hersche: Nos acercamos al momento crítico de su pensamiento, y algunos otros datos biográficos pueden sernos de utilidad. En 1930 se convirtió en profesor titular de filosofía social y director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt.

Max Horkheimer: Mucho antes de mis estudios universitarios, había conocido a Friedrich Pollock, también hijo de un industrial de la construcción y también con experiencia laboral en la industria. Junto conmigo había tomado el examen para el diploma de la escuela secundaria. En la universidad conocimos al joven Felix Weil, hijo del empresario Hermann Weil. Felix ayudó a persuadir a su padre para que fundara un Instituto de Investigación Social, una ciencia que todavía estaba muy descuidada en las universidades alemanas en ese momento.

En reconocimiento a esta fundación, la Universidad de Frankfurt otorgó al padre de Felix un título *honoris causa*. Así nació el Instituto de Investigación Social. Por supuesto, en 1924, año en que se inauguró, todavía no había ninguna posibilidad de que uno de nosotros se convirtiera en su director. Kurt Albert Gerlach del Politécnico de Aachen fue elegido como primer director. Sin embargo, murió antes de poder tomar posesión del cargo; estaba enfermo de diabetes y

entonces no había medios efectivos para tratar esa enfermedad. La dirección del Instituto se confió entonces a Karl Grünberg de la Universidad de Viena, quien también se convirtió en profesor titular en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Frankfurt. De hecho, existía un vínculo único, además sancionado por los estatutos académicos, entre el Instituto y la Universidad: el director del Instituto se convirtió automáticamente en miembro del personal docente de la Universidad. Unos años más tarde, Karl Grünberg sufrió una apoplejía, todavía sobrevivió algunos años, pero fue completamente incapaz de dirigir el Instituto. Me gradué como profesor en 1926. En 1930 fui nombrado profesor de filosofía teórica y filosofía social y al mismo tiempo director del Instituto.

Otmar Hersche: Me parece que fue precisamente en ese momento cuando varias personalidades destacadas convergieron en Frankfurt.

Max Horkheimer: Menciono algunos: el ya mencionado Friedrich Pollock, luego Henryk Grossmann, Karl August Wittfogel, Franz Borkeuau y tantos otros, que a partir de 1933 ya no pertenecían al Instituto. Después de convertirme en su director, tuvieron contactos con el Instituto Theodor W. Adorno y Leo Löwenthal. Tengamos en cuenta que en ese momento el estudio de la sociología no era el único que se descuidaba en las universidades alemanas: el del psicoanálisis, por ejemplo, quedó completamente excluido. Por eso, invité a Frankfurt a una serie de psicoanalistas, que tenían la tarea de dar conferencias y seminarios en nuestro Instituto: entre ellos, Karl Landauer, Heinrich Meng y Erich Fromm. Fueron, como me lo confirmó Freud en una

hermosa carta, el primer grupo de psicoanalistas en entrar en contacto con una universidad alemana.

Ya a fines de la década de 1920 temía que el nacionalsocialismo pudiera lograr la victoria en Alemania. Por eso, tan pronto como fui nombrado director del Instituto, hice todo lo posible para crear algunas de sus sucursales en el extranjero. La primera que logré crear fue en Ginebra, en colaboración con la Oficina Internacional del Trabajo. Este apéndice en suelo suizo hizo posible que el Instituto sobreviviera después de 1933. Desde 1930 se había iniciado la colaboración, que siempre he deseado con todas mis fuerzas, que unió estrechamente a los miembros del Instituto en un apasionado análisis de los problemas contemporáneos más allá de cualquier preocupación de prestigio académico o profesional. El primer fruto de esta colaboración fue una obra colectiva, estrenada recién en 1936 en París por la editorial Alcan, titulada *Autoridad y familia*. Sin embargo, la investigación en la que se basaba ya había comenzado en 1930. Cuando el nacionalsocialismo llegó al poder en enero de 1933, di una clase sobre el tema: "Introducción a la Filosofía" y, si esto es de interés, en esos días (debió ser el 30 de enero) hablé de problemas de lógica. Cuando Hitler se convirtió en canciller, declaré que desde ese momento hasta el final del semestre me limitaría a dar el curso sobre el concepto de libertad. Así lo hice, de hecho, al menos hasta el mes de junio y creo que mis lecciones fueron bien entendidas por al menos un cierto número de alumnos. Algunos de nosotros salimos de Frankfurt en los primeros días de marzo. Inmediatamente después comenzamos a tratar el problema que nos preocupaba a todos y a preguntarnos cómo una sociedad regida por principios de libertad puede expresar y producir su opuesto, es decir, la dictadura y la

opresión. El problema se configuraba mejor de esta forma: debimos haber dirigido nuestra investigación a aquellos momentos de la naciente sociedad burguesa y capitalista en los que las características de la opresión ya estaban implícitas.

Otmar Hersche: Hace un rato recordaba las etapas de Frankfurt y Ginebra. Ahora habría que hablar de París y Nueva York, que fueron las etapas finales.

Max Horkheimer: Como ya he dicho, desde antes de 1933 había intentado fundar algunas filiales del Instituto en el extranjero y esto se convirtió en una necesidad vital a partir de principios de 1933. Ya he hablado de Ginebra, donde comenzó a funcionar una filial del Instituto desde 1931. Mencionaré ahora la que fundé en París, en la École Normale Supérieure. El director de esta, Charles Bouglé, nos ayudó admirablemente y declaró que, hasta que pudiera regresar a Alemania, me concedería al menos dos grandes salas en la École Normale Supérieure para el Instituto, justo al lado de su oficina personal. Estas dos salas estuvieron a nuestra disposición hasta 1940, incluso cuando se reconstruyó la École Normale Supérieure mientras estábamos en América. Bouglé me envió los planos con el proyecto del nuevo edificio preguntándome: “¿Te gustaría estas dos salas que te he señalado con dos cruces azules?”.

Cuando decidimos reconstituir el Instituto, fue necesario elegir otro continente como sede, porque el futuro de Europa me parecía muy oscuro. Inmediatamente pensé en América, a donde fui en mayo de 1934, y allí tuve una de mis experiencias más importantes. Allí hubo varios profesores alemanes perseguidos, que en ese momento

establecieron una facultad universitaria en la New School of Social Research. Comprendí, sin embargo, que no tenían intención de preocuparse por el Instituto. Así que me dirigí al presidente de la junta de la Universidad de Columbia, Niklaus Murray Butler, y le dije que estaba trabajando con algunas personas en ciertos estudios sobre el análisis de la sociedad y que teníamos muchas ganas de continuar nuestro trabajo en Nueva York. Él respondió: “Regresa en un par de días, ahora tengo poco tiempo”. Así lo hice; dos días después regresé, me acompañaron a visitar el *campus* y me mostraron, entre otras cosas, un edificio de cuatro pisos, frente al club de la facultad. Cuando regresé con el acompañante a la oficina de Butler, me preguntó: “¿Te gusta este edificio? ¿Te gusta el edificio de la calle 117?” Me quedé sin palabras mientras continuaba: “Si te gusta, es tuyo”. Me despedí de Butler. En el camino, no podía creer tal resultado y pensé que tal vez había entendido mal. Con dolor escribí una carta de cuatro páginas dirigida a Butler, en la que le preguntaba: “Pero entonces, ¿todos los hombres que formaban parte de mi Instituto podrán venir a vivir a la Universidad de Columbia? ¿Y la casa estará disponible para mí durante al menos cinco años? ¿Tendrán alguna perspectiva de futuro en la Universidad de Columbia? No sé qué nos está preparando el futuro”. Escribir esta carta fue muy difícil para mí, también por su extensión. La respuesta, en cambio, fue muy breve, en una sola línea: “Tu comprensión es perfectamente correcta”. Debo confesar que esa experiencia es todavía hoy una de las causas determinantes de la idea que tengo de América y de mi simpatía por ese país, ya que ese gesto de solidaridad no solo ha afectado mi destino, sino el de los demás.

Otmar Hersche: Hablan del destino de los demás. Pero entonces, ¿sus colaboradores también se mudaron a Nueva York?

Max Horkheimer: Sí, estos colaboradores eran entonces, además de Herbert Marcuse y Erich Fromm, que llegaron primero, también Franz Neumann junto con varios otros y, en parte, también Otto Kirchheimer; en todo caso, todos eran hombres que entonces tenían cierta relevancia. Sus contribuciones fueron recogidas en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Investigación Social). El Instituto, por lo tanto, no solo tiene el mérito de haber desarrollado una teoría de la sociedad, sino que también ha ayudado a los hombres interesados en tal teoría; al menos esa es mi opinión. Es inútil en este punto narrar la historia detallada del Instituto; sería demasiado largo y unas pocas pistas son suficientes. Cuando mi esposa y yo ya no podíamos vivir en Nueva York porque el clima era malo para nuestra salud, nos mudamos a California, donde pronto se unió a nosotros Adorno. Sin embargo, regresé a Nueva York para comenzar una nueva investigación, completada y publicada más tarde. Mencionaré solo una, particularmente importante, que se llevó a cabo con la ayuda del Comité Judío Estadounidense, a saber, la de cinco volúmenes que apareció bajo el título *Estudios sobre el prejuicio*. Continuó la investigación de la que ya he hablado, *Autoridad y familia*. El primer volumen de esta nueva serie se titula precisamente *La personalidad autoritaria*, que es un análisis de aquellos hombres especialmente aptos para imponer su voluntad a las multitudes con medios demagógicos. En *La personalidad autoritaria* nos hemos dedicado con todas nuestras fuerzas al siguiente problema: “¿Hasta dónde llega el peligro de que las sociedades democráticas caigan bajo el dominio de una dictadura, sea

de derecha o de izquierda?" Evidentemente, pensábamos sobre todo en el nacionalsocialismo.

Otmar Hersche: Por lo tanto, hemos resumido al menos brevemente el período que enmarca cronológicamente el tema del que debemos hablar. Las notas y bocetos que fueron publicados por la editorial Fischer bajo el título de *Kritische Theorie*² aparecieron ya en los años entre 1932 y 1941, y usted indicó toda una serie de temas de actualidad que se elaboraban en su Instituto. Lo que me llama la atención de sus aportes es que no tienen su punto de partida en la filosofía y la sociología contemporáneas, sino que están conectados con filosofías anteriores, como el idealismo y el materialismo. Los nudos centrales de su pensamiento son aquellos que en parte ha mencionado incluso antes: Kant, Schopenhauer, Hegel y, de hecho, Marx.

Max Horkheimer: Si lo desea, podría responderle que no es casualidad que el materialista Marx se encontrara en una relación tan estrecha con los idealistas en mi pensamiento. El materialismo de Marx consiste esencialmente en algunas de sus afirmaciones, que puedo resumir de la siguiente manera. Hace este razonamiento: el pensamiento de los hombres, así como las relaciones de fuerza y poder entre los hombres, han sido determinadas en el curso de la historia por el hecho de que la naturaleza es incapaz de ofrecer lo suficiente para alimentar satisfactoriamente a todos y los hombres tenían que remediar esto. Como consecuencia, nació la distinción entre los hombres que mandan y los que obedecen, y la presión social de estos últimos se ha

² Cfr. HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003 (N. de los T.)

fortalecido con el paso del tiempo. Pero cuanto más estos esfuerzos fueron acompañados por el éxito, más los oprimidos tuvieron la oportunidad de pensar; se les dio un cierto poder, y luego trataron de exigir y revolucionar una sociedad más acorde con la justicia. La intención de Marx era exponer la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, es decir, mostrar cómo en toda sociedad crecen las fuerzas productivas, llegando inevitablemente a encontrarse en contraste con las relaciones que regulan la sociedad, las "relaciones de producción". En conclusión, a través de un proceso revolucionario, la sociedad adquiere una nueva forma que se adapta mejor al estado actual y real de las fuerzas productivas. Este es el materialismo de Marx. Pero implícita en este materialismo está la idea de que el pensamiento de los hombres hasta ahora ha estado siempre determinado por la necesidad real de dominar la naturaleza y, en consecuencia, por la necesidad de corregir las relaciones de poder y fuerza entre los hombres. En otras palabras, Marx excluyó que el pensamiento de los hombres pudiera considerarse autónomo en el verdadero sentido de la palabra, mientras que en cambio el idealismo, al menos en su forma kantiana, representaba un sujeto autónomo e independiente que nada tenía que ver, en realidad, con las condiciones históricas. Tiene razón el materialismo frente al idealismo, cuando afirma que el sujeto, en lo que piensa y en cómo piensa, depende en gran medida del estado de la sociedad.

Por otra parte, creo y siempre he creído que el idealismo tiene razón cuando niega que el sujeto se encuentre en una condición *total* de dependencia. Pero no es casualidad que Kant expresara estas ideas en un momento en que se desarrollaba la burguesía, es decir, la autonomía de los

empresarios económicos. Y junto con la conciencia de los empresarios se desarrollaron naturalmente —aunque dentro de grupos relativamente circunscritos— las cualidades que tanto Marx como los materialistas habrían tenido en cuenta con compromiso, a saber, la inventiva, la imaginación y la voluntad de triunfar. Pero Marx fue, si lo consideramos desde este punto de vista, un idealista puro y simple cuando imaginó que al final de la historia —y estaba pensando en el período inmediatamente posterior a la sociedad burguesa— surgiría el reino de la libertad. El reino de la libertad significa, pues, ante todo, que el pensamiento de los hombres ya no esté determinado por su relación atormentada y frustrada con la naturaleza, sino que sea completamente libre y, por consiguiente, que el hombre pueda finalmente desarrollarse en el verdadero sentido de la palabra. El idealismo, si no me equivoco, debería haber seguido el camino opuesto y convertirse propiamente en una filosofía materialista. Los idealistas deberían haber dicho que, ya cuando se piensa en la evolución del sujeto, hay que admitir que el sujeto mismo también asume y acoge en sí los elementos externos a él. Por lo tanto, una vez resuelto todo conflicto, una vez eliminados todos los graves peligros y carencias que crean tensiones continuas en la sociedad, probablemente, ya no tendría camino a seguir, sino que descansaría plenamente satisfecho, y eso que hasta ahora llamábamos espíritu se dormiría. Esta es la razón por la que la descripción de Marx del *fin de la historia* me parece supremamente idealista. Por el contrario, diré que este propósito de la historia es la antítesis irremediable, la contradicción irremediable de toda la teoría de Marx.

Otmar Hersche: Si tuviéramos que condensar lo que usted dijo en una fórmula, ¿podríamos decir quizás que para

usted Marx es, en su pronóstico y en todo su análisis, demasiado optimista?

Max Horkheimer: Como filósofo dialéctico, le diré que lo encuentro demasiado “optimista” y demasiado “pesimista”. Demasiado pesimista, porque el progresivo empobrecimiento de las clases explotadas, que era una terrible realidad en ese momento, no se acentúa y en todo caso no se ha acentuado en comparación con la época en que escribió Marx; en realidad, diremos que hoy los trabajadores generalmente logran llevar una existencia humana en general, al menos en el mundo occidental. Demasiado optimista, porque todo movimiento libre e impulso está destinado a extinguirse en lo que él llama el “reino de la libertad”. De hecho, preveo que el camino de la sociedad, como he afirmado varias veces, no conducirá al reino de la libertad, sino a un “mundo administrado”, es decir, a un mundo en el que todo estará tan perfectamente regulado como para privar a cada hombre de la necesidad de cansarse, para sobrevivir, tendrá que desarrollar mucha menos imaginación e inventiva que la que todavía se necesitaba en la época del liberalismo burgués. Precisamente por eso mi relación con Marx ha cambiado. Es necesario, creo, defender algo de lo que ha producido el pasado y hacer de estas realidades una reserva de elementos para insertarlos, en el momento oportuno, en un orden diferente. La libertad que la época burguesa hizo posible debe ser defendida y aumentada, aunque la pobreza disminuya cada vez más; y existe el peligro de que esto no suceda. De ahí la necesidad de una teoría crítica, incluso si el proletariado desapareciera como proletariado.

Otmar Hersche: Entonces, ¿incluso si la teoría ya no podía basarse, como aparentemente pensaba Marx, en una

situación destinada a realizar o superar las intenciones de la teoría misma?

Max Horkheimer: Muy bien. Es necesario crear, en lugar de la solidaridad del proletariado, que según la opinión de Marx debería haber sido el resultado de la opresión, la solidaridad de los hombres que juntos se oponen a la muerte. Es necesario colaborar para mejorar al menos, en cierto modo, la condición del hombre, aunque esté amenazada por la fugacidad y por el fin. También es claro que cuando hablamos de solidaridad entre los hombres pensamos en primer lugar en nuestras relaciones con el Tercer Mundo. Solo unos pocos reconocen hoy la primacía de esta nueva tarea. Alguien podría objetar: "Sí, pero entonces debería ser posible indicar y definir el bien, el objetivo final". Bueno, yo creo que esto no es posible; lo que se puede hacer es señalar los males que hay que vencer.

Otmar Hersche: Sí, es una dificultad para mí también. Sin duda, su discurso demuestra un profundo escepticismo hacia la sociedad futura, pero al mismo tiempo también ha enunciado el factor activo de la teoría crítica, la que tiende a cambiar. Pero cuando algo cambia, esto implica también el reconocimiento de un fin. Usted mismo, en sus escritos, habla de "sociedad verdadera" y "sociedad justa"; utiliza precisamente estos conceptos. En su pensamiento, también, debe haber de alguna manera la representación de un fin, como para indicar que el cambio debe tener lugar en una cierta dirección.

Max Horkheimer: Sí, creo que cuando hablé de una sociedad "buena" y "justa" en mis escritos, lo hice pensando sobre todo en la dictadura nacionalsocialista. Sin embargo, ya

entonces mi discurso se extendió a las dictaduras presentes en otros Estados totalitarios, que merecen ser golpeadas hasta la muerte. Pero no soy capaz de describir, como Marx, la sociedad justa. No debemos olvidar que existe una relación dialéctica entre libertad y justicia. Cuanto mayor es la justicia, más necesario es limitar la libertad; cuanto mayor es la libertad que se disfruta, más se amenaza la justicia, porque los más fuertes, los más inteligentes, los más hábiles acaban oprimiendo a los demás. Esta antítesis de libertad y justicia debe estar siempre presente en nuestra conciencia, incluso cuando pensamos en la sociedad del futuro. En lo que a mí respecta, siempre he tenido una cierta tendencia, mientras anhelo el mejoramiento de la sociedad, a seguir la lección de Schopenhauer de que el verdadero bien nunca se logra en este mundo real. Por eso me parece que la verdad debe contener siempre un elemento crítico.

Otmar Hersche: Esto significa que la filosofía no puede definir la verdad y que toda filosofía que se vincula a una cierta verdad renuncia a sí misma en nombre de su propia finalidad.

Max Horkheimer: Sí, esto es cierto, en la medida en que la “verdad” y el “bien” pueden considerarse sinónimos. Y como ya hemos hablado del concepto de verdad, me gustaría recordarles que la ciencia hoy en día no trata la verdad como algo *definitivo*: la ciencia promueve la verdad, pero al mismo tiempo evita hablar de ella. Las universidades, y especialmente las facultades científicas, se preocupan muy poco por definir e indicar el camino principal por el que debe andar la ciencia; por el contrario, se preocupan de trazar los caminos por los cuales ciertas especializaciones pueden perfeccionarse y articularse indefinidamente y de

manera cada vez más refinada, sin nunca ser conscientes de su fundamento social. En mi opinión, al menos en algunas universidades debería existir una enseñanza que ilustre no solo la historia de la ciencia — tales cátedras existen, de hecho —, sino también el sentido que asume el camino de la ciencia en la época en que vivimos. En consecuencia, el valor de la ciencia se interpretaría como relativo y esta interpretación se colocaría convenientemente en el orden correcto de relaciones. Por esta razón, mi teoría también sigue siendo crítica con la ciencia.

Otmar Hersche: Y con esto, creo, hemos tocado un punto esencial de la propia teoría crítica, no solo de la actitud que se tiene hacia la ciencia. Fue la teoría crítica la que, en uno de sus escritos programáticos, expuso la diferencia entre la teoría crítica y la tradicional³ y lo que ahora ha dicho está de acuerdo con esa exposición suya.

Max Horkheimer: La teoría tradicional es la disposición ordenada, lógica, exacta y más útil de las experiencias que se han realizado en un campo determinado, de modo que cada vez puedan ser renovadas y racionalmente deducidas a partir de conceptos universales. La teoría crítica, que tiene la tarea de estudiar de cerca toda teoría tradicional, en primero lugar, es la reflexión con pleno y profundo conocimiento de por qué precisamente *esas* experiencias se han realizado y organizado de manera ordenada, que son importante precisamente en un ámbito particular; en segundo lugar, significa interpretar críticamente el hecho de que la sociedad se limita esencialmente a esas experiencias y promueve y

³ HORKHEIMER, Max. "Teoría crítica y teoría tradicional" en: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003, pp. 223-271 (N. de los T.)

fomenta solo aquellas, en lugar de promover una forma de conocimiento más adecuada a las necesidades humanas. Y esto es al mismo tiempo una crítica a la ciencia y a la sociedad. Creo que hoy esta crítica coincide en gran medida con lo que se llama “filosofía”.

Otmar Hersche: La filosofía, como la teoría crítica la definió, es el intento metódico y constante de introducir la razón en el mundo.

Max Horkheimer: Muy bien. Pero esta razón, en esencia, solo puede ser promovida y sustentada corrigiendo lo que hoy pretende ser la única razón, a saber, la ciencia. La ciencia actual no se utiliza, como sería necesario y razonable, como herramienta, sino que simplemente se interpreta como la verdad. Todo el mundo sabe que hoy la ciencia se juzga como la única actitud intelectual legítima, mientras que la religión ya solo puede luchar para poder seguir existiendo. Y esa idea, o más bien esa supuesta opinión filosófica que se llama positivismo, no es otra cosa que la elevación de la ciencia tal como es al rango de verdad *per se*, no un análisis crítico de la ciencia. También se puede decir que el positivismo es la incapacidad de comprender la diferencia entre verdad y exactitud. No soy en absoluto hostil a la ciencia, pero siento una fuerte hostilidad hacia la elevación de la ciencia al rango de pura y simple verdad en un contexto social determinado.

Otmar Hersche: Así expresaba su posición crítica hacia el positivismo y cualquier absolutización de la cientificidad y el rigor científico. Este tema también estuvo presente en sus primeros escritos: usted juzga la “exactitud” en sí misma

como desprovista de “sentido” y piensa que necesita más bien algo más y más profundo.

Max Horkheimer: De hecho, creo que hoy los hombres necesitan dar un “sentido a la existencia” y que por eso los jóvenes sienten agudamente la debilidad e insuficiencia de muchas cosas, pero sobre todo de la ciencia tal como se enseña en las escuelas y universidades. A lo largo de la historia reciente, el cientificismo ha prevalecido sobre el romanticismo, transformando por completo su visión del mundo. Sin embargo, si terminamos considerando solo lo que se manifiesta en la ciencia como exigente y confiable, el resultado inevitable es la desesperación. Quizá podría incluso añadir que la convicción de Marx, según la cual en nuestra sociedad la miseria de los trabajadores sería cada vez mayor, sí es falsa, porque no ha encontrado confirmación en los hechos, pero que por otra parte hay, independientemente de condiciones económicas, otra miseria enormemente extendida: la de los ancianos y su soledad, la de los presos y condenados a cadena perpetua, y muchas otras situaciones bien conocidas. Y *esta* es la miseria que debe ser derrotada. La teoría crítica tiene la tarea de señalar estos fenómenos y los objetivos correspondientes.

Otmar Hersche: Hemos hablado, profesor Horkheimer, del elemento escéptico y del elemento histórico de la teoría crítica. También hemos dicho que la teoría crítica contiene un elemento activo que pretende cambiar las cosas. Me gustaría concluir este tema y hacer otra pregunta: entre 1932 y 1941, es decir, en los años en que aparecieron sus escritos fundamentales, ¿en qué tipo de cambio pensó? En pocas palabras: ¿reforma o revolución?

Max Horkheimer: Ya que recordó el año 1932, diré al respecto que, en mi opinión, el nacionalsocialismo bien podría ser reconocido por lo que fue desde sus primeras manifestaciones: incluso entonces significó una amenaza abierta para la sociedad alemana. En ese momento, en 1932, yo tenía la creencia, que siempre he sustentado en mis ensayos e investigaciones, de que el terror se podía evitar y aniquilar sin necesidad de una revolución, sino simplemente con una huelga general. Si se me permite decirlo, estoy profundamente convencido de que los trabajadores alemanes estaban realmente decididos a llevar a cabo esta huelga general poco antes de que Hitler llegara al poder. Pero lamentablemente los políticos, los políticos moderados y legalistas, incluidos los del Partido Socialdemócrata, no quisieron oír hablar de ello. Fieles a la Constitución, razonaron más o menos así: “Estamos aquí con el propósito de hacer cumplir la Constitución y, por lo tanto, estamos en contra de la huelga general o de cualquier otra medida revolucionaria”. Cuando Hitler llegó al poder, innumerables personas realmente esperaban una revolución. Probablemente esta esperanza era una ilusión, un sueño. Sin embargo, ha dominado e inspirado mi trabajo desde 1933. Acepté la teoría marxista precisamente porque declara que solo se puede lograr una sociedad mejor a través de la revolución. Contra el régimen del terror, esta me parecía cada vez más la única fórmula verdadera y exacta. Por lo tanto, la teoría de Marx siguió interesándome aun cuando ya no me encontraba de acuerdo con ella en varios puntos. Pero el nacionalsocialismo duró mucho tiempo y así desapareció la esperanza de una revolución, gastada por el tiempo. Ahora que se ha cerrado ese horrible paréntesis, debemos decir que el nazismo ha terminado porque otras fuerzas le han arrebatado el poder. Pero quisiera decir — y esto todavía me atormenta hoy — que esas fuerzas, si no

me equivoco, las han reemplazado en el poder *no* para borrar el horror instaurado por Hitler, sino para triunfar en un juego de fuerzas, en el que Hitler era su antagonista. Para la mayoría de los oponentes de Hitler, los crímenes más atroces que cometió serían los “asuntos internos del Estado” en los que no tomaron parte. Piénsese por un momento solo en la Unión Soviética, donde sin duda las condiciones internas fueron durante un tiempo muy parecidas a las de Alemania, si no iguales, incluso más crueles. Sin embargo, fue la guerra la que marcó el final de la era de Hitler y surgieron problemas completamente nuevos para los estudiosos de las cuestiones sociales. El lugar principal entre estos problemas es la idea de que la forma de libertad presente en la era burguesa o tardoburguesa aún no ha desaparecido por completo. En esta situación, el comportamiento de oposición estaba íntimamente ligado a una actitud conservadora, es decir, a la actitud de quienes dicen: “Deseamos el bien de esta sociedad, pero no permitimos que perezca la persona como entidad autónoma: en efecto, como pensaba Marx, queremos asegurar que la libertad de los empresarios económicos, ya limitada a grupos relativamente pequeños, se extienda ahora al conjunto de la sociedad”. Precisamente por eso, la teoría crítica ha cambiado su objetivo político inmediato y ha tenido en cuenta el desarrollo de ideas fuertemente conservadoras.

Otmar Hersche: Usted ha explicado muy claramente la historicidad que han provocado, en su pensamiento, el declive de la fe en la revolución. Me parece que también ha hecho una crítica indirecta a Marx, a su idea de “revolución necesaria” y, en general, a *cualquier* idea absoluta de una revolución necesaria.

Max Horkheimer: No, mire, en este punto me gustaría defender a Marx, al menos parcialmente. Yo creo que no tenía “una idea absoluta de la revolución necesaria e independiente de las circunstancias” y que hubiera preferido estar de acuerdo con lo que dije hace un rato. Al menos en ciertos puntos de sus obras, está convencido de que la evolución puede darse incluso sin violencia. Pero es en este punto que retomo mi crítica a Marx. De hecho, afirma que la centralización y concentración del capital, que es la situación de una sociedad en la que todas las fábricas o todas las empresas de un determinado ramo industrial o financiero están en manos de uno o de un grupo muy reducido que las controla, impone una conducta económica tan centralizada que en tal situación se puede decir que el socialismo real ya ha comenzado. Marx o Engels lo expresaron más o menos así. De ahí mi crítica a Marx y Engels, ya que cuanto más se extiende sobre la sociedad el gobierno de grupos compactos y unificados, menos podemos llamarla sociedad libre. Puede ser una sociedad intrépida, aunque el camino que conduce a ella se caracterice por períodos de terror, pero será siempre una sociedad incapaz de ofrecer auténticas posibilidades de autonomía a un sujeto. Anteriormente, la autonomía del sujeto estaba conectada, como decía, con la libertad del empresario. Ahora, en una sociedad organizada conjuntamente, la relativa independencia del empresario individual juega un papel cada vez menor: ya escribí esto en la década de 1930. Sin embargo, esto no significa la realización de lo que siempre he deseado, no significa que la libertad se extienda a grupos cada vez más grandes; en cambio, significa que el gobierno, la gestión, el control político están destinados a convertirse en una fuerza cada vez más decisiva en el conjunto de la sociedad, quizás incluso en todo el mundo. La lógica inmanente del proceso económico es la tendencia al

control absoluto, es decir, a una situación en la que todo está reglamentado, donde todos saben qué hacer en cada situación, como un empleado que en la empresa u oficina siempre debe resolver esos pocos y ciertos problemas, o como quien camina por la calle respetando todas las señales. Reacciona a las reglas y señales que le impone el control central y sus mecanismos.

Marx pensaba que la sociedad avanza hacia el reino de la libertad. Bueno, se equivocó por dos razones. En primer lugar, como ya he explicado, porque la sociedad avanza hacia la automatización y no hacia la libertad; en segundo lugar, porque la relación dialéctica entre justicia y libertad se le escapaba por completo. Cuanta más libertad existe, libertad verdadera y real, más peligro existe de que unos individuos opriman a otros. Y cuanto más justicia hay, menos espacio existe para la libertad, porque más fuerte es la necesidad de poner límites a la libertad que, lo creas o no, muchas veces es arbitraria. Tal vez debería hacer otra observación. Marx interpretó la libertad como una condición en la que todas las fuerzas tienen la misma oportunidad de desarrollarse. Pues bien, la libertad así entendida depende (como no creo que haya dicho realmente) de que haya frenos, obstáculos, dificultades, sufrimientos; y sin todos estos obstáculos las fuerzas de los hombres nunca se habrían desarrollado. Además, en los filósofos antiguos, por ejemplo, en Aristóteles, me parece que está ya presente el terror según el cual lo que aquellos filósofos llamaban bienaventuranza sería poco diferente del aburrimiento.

Otmar Hersche: Volvamos ahora, por favor, al concepto de revolución. Usted decía hace un rato que las actitudes defensivas y las tendencias conservadoras se han asociado

al paso del tiempo. Ahora, en los últimos años, incluso los estudiantes están apelando a la teoría crítica y la correspondiente idea de revolución. ¿Cuál es su posición sobre esto?

Max Horkheimer: Que los estudiantes no estén satisfechos con lo que existe es perfectamente comprensible. En un momento, los contrastes que surgieron en el campo de la educación se manifestaron esencialmente dentro de la familia. El hijo que había asimilado las exigencias de verdad, de honestidad, de bondad que le señalaba su padre, se encontraba en una situación en la que esas exigencias se habían hecho tan profundamente carne de su carne que acababa reprochando a su padre: “Tú que eres tan amante de la verdad y la libertad, ¿eres tan honesto como dices ser?” Hoy, siguiendo la evolución social, estos contrastes ya no se limitan al ámbito familiar, sino que se extienden a todo el aparato de poder, a la sustancia misma del Estado.

Sin embargo, afectan principalmente a escuelas y universidades. Valdría la pena aclarar de una vez por todas el significado de estos contrastes, tanto en sus aspectos positivos como negativos, porque no debemos creer que incluso esta rebelión de los jóvenes no es una buena propaganda para quienes se oponen a ella y que alienta fuerzas en el poder para hacer exactamente lo contrario de lo que quieren los estudiantes. Consideremos, entre las muchas cosas contra las que tienen derecho a protestar, en la universidad, que sería importante que los estudiantes promovieran una serie de cambios concretos en la universidad —cambios no solo organizativos y administrativos, sino de fondo, de contenido—, porque la universidad los necesita. Piénsese, por citar solo un ejemplo, en la formación de un profesor de

secundaria superior, y en particular de un *Gymnasium*⁴: en ella se da mucho valor, como es justo, al conocimiento de las lenguas clásicas y de las literaturas antiguas, así como en cuanto a sus relaciones con la cultura medieval, pero en muchas universidades —no hablo de las suizas, que no conozco bien, sino de las alemanas— el futuro profesor no está obligado a formarse en psicología moderna y nadie le enseña los caminos y maneras de acercarse a sus futuros alumnos. También pensamos en las ciencias históricas (realmente, cuando se trata de historia, no me gusta mucho el uso de la palabra “ciencia”). En este caso, los estudiantes universitarios y posteriormente sus alumnos tienen que aprender una enorme cantidad de fechas, listas cronológicas, nombres de descendientes de tal o cual emperador, pero estudian muy insuficientemente la naturaleza y cambios de las religiones, o los aterradores acontecimientos del pasado, historia antigua y medieval. Cuando sus programas de estudio los obligan a tratar la historia contemporánea (en realidad sucede muchas veces que en las universidades y escuelas secundarias no es posible, por razones de tiempo ligadas al desarrollo del programa, estudiar historia contemporánea), ciertamente no lo hacen, no estudian los temas de los que estamos hablando de este momento. Problemas como: “¿Qué significa marxismo?”, “¿Qué enseñó Marx?”, “¿Qué significa comunismo?”, “¿Cómo el anhelo original de libertad se convirtió en dictadura?” Nunca estudian el fenómeno típico de todas las revoluciones, a saber, que la opresión surge precisamente del deseo de libertad. Si es cierto que la Revolución Francesa tuvo un desenlace necesario, la sociedad burguesa,

⁴ Un *Gymnasium* es una escuela de educación secundaria de tradición educativa con raíces germánicas, de algún modo equivalente al instituto o liceo de los países hispanos, con un énfasis más orientado a los estudios universitarios (*N. de los T.*)

es igualmente cierto que en la historia de la humanidad fue un período inhumano y cruel. Raramente escuchamos lo que sucedió en las prisiones de la Francia revolucionaria y cómo los hombres fueron perseguidos por el terror. Por lo general, solo se recuerda la ejecución de la guillotina. Pero estos son solo algunos ejemplos de la cultura universitaria, concernientes únicamente a las facultades filosóficas. Creo que podría extenderme mucho tiempo y terminaríamos tocando un tema de gran interés para nosotros, a saber, que el camino de la ciencia no depende solo del deseo de verdad, sino también de una serie de factores sociales de los que debemos ser muy conscientes para evaluar la ciencia en su verdadera luz. ¿Por qué ciertas ciencias se estudian intensamente y otras no? ¿Por qué las ciencias que se abordan se estudian de esa manera particular? ¿Qué fuerzas sociales son, a este respecto, determinantes a sabiendas o sin saberlo? Todos estos problemas deben ser parte de la investigación científica; sería el único camino posible para obtener no solo el dominio sobre la naturaleza, sino la verdad. Al menos deberíamos hacer nuestra esta reflexión.

Otmar Hersche: En relación con este tema, creo que usted, profesor Horkheimer, quiere decir que todos estos cambios necesarios ahora se pueden obtener de una manera que no es la de una explosión revolucionaria.

Max Horkheimer: Esta es mi firme creencia. Si hoy se produjera una revolución en Occidente, especialmente en los países donde aún reina la democracia, el resultado solo podría ser un empeoramiento general, porque se abriría un camino más rápido y fácil hacia ese control centralizado y unitario que es muy sensato contemplar como una próxima realidad futura. Este camino no conduce necesariamente al

terror y la dictadura. También podría ser posible mantener o incluso aumentar la cantidad de libertad que hemos heredado de la sociedad burguesa y que está a punto de extinguirse: esta es probablemente la tarea más importante de la teoría crítica en el campo social actualmente. Creo, al menos, que esta actitud es tan inconformista como lo fue la teoría crítica durante los años treinta.

Quisiera volver a hablar de un problema muy importante que afecta de cerca a la teoría crítica, el del lugar reservado a la religión y a la teología en un orden de verdades científicas o sociológicas. Los hombres aceptan sin reaccionar la reaparición de la religión en nuestra época. Ven la aguda antítesis entre religión y ciencia, ven la brecha que ya no puede salvarse, como en la época de la Reforma, mediante la identificación de la religión con la fe pura y simple, o, como en la filosofía moderna, mediante la afirmación que las ideas religiosas encuentran su superación y realización en la pura racionalidad. Por el contrario, los hombres que saben pensar, y especialmente los jóvenes, consideran decididamente imposible conciliar las doctrinas teológicas con las doctrinas científicas. La teología puede ser considerada una ciencia en cuanto a la parte histórica de su enseñanza, pero ciertamente no por sus afirmaciones tales como: "Dios está en el cielo", o "Dios creó el mundo", o "Cada uno de nosotros tiene un alma inmortal". Estos últimos son enunciados de primera importancia, pero no tienen eficacia para el propósito de expandir el conocimiento científico. Esto explica los grandes esfuerzos con que los teólogos contemporáneos tratan de dar un nuevo rostro a la fe, para que la religión pueda volver a estar en armonía con la ciencia; y poco importa por qué medios se hace este intento. La teoría crítica no puede pasar por alto este fenómeno, que merece ser

meditado. Hoy ya no podemos admitir que sobre este diminuto grano de arena que es la Tierra en comparación con el Universo, ya no podemos creer que, sobre este punto, billones de veces más pequeño que la Galaxia a la que pertenece, los seres vivos que allí pululan tienen un alma inmortal y, por lo tanto, después de la muerte son castigados o recompensados por sus insignificantes acciones. Sin embargo, a pesar de estas consideraciones, se lamenta profundamente que no exista la justicia de la que han hablado y hablan hoy la religión y la teología; y en definitiva esto es motivo de luto. Todo hombre de verdad solo puede sentir dolor al pensar que todos los horrores que han ocurrido en la Tierra y que aún hoy son frecuentes y difundidos, no encuentran compensación en lo que la religión llama eternidad. Eran argumentos que ya elaboraba en los años treinta cuando escribía: “El cumplimiento y realización de las posibilidades, y hablo de las posibilidades de una sociedad libre, de la sociedad como debe ser, depende del desenlace de los conflictos históricos”⁵. Como puede ver, en ese momento yo creía mucho en la victoria de la revolución. Pero luego continué: “E incluso después de la fundación de la nueva sociedad, la felicidad de aquellos que formarán parte de ella no representará ninguna compensación por los sufrimientos de aquellos que están oprimidos hoy en la sociedad actual”.

Este arrepentimiento por las verdades religiosas, que a uno no le gustaría que fueran inaceptables, indica también la forma en que la religión puede ser defendida y preservada hoy. Incluso en el reino de la libertad, la culpa que en

⁵ HORKHEIMER, Max. „Philosophie und kritische Theorie“ en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, p. 630. Este pasaje es tomado de la nota introductoria que escribe Horkheimer al artículo de Herbert Marcuse titulado “Filosofía y teoría crítica” (*N. de los T.*)

la doctrina teológica se llama “pecado original” seguiría pensando sobre la humanidad. Por tanto, la realización de todas las posibilidades, sean las que sean, no significaría nunca, en ningún caso, esa realización absoluta que la religión ha prometido en el pasado. Pues me parece que ahora, a pesar de todo el luto por una justicia eterna, hacemos todo lo posible para que el “pecado original” no sea una mera fórmula y para que la culpa quede pegada a nuestra piel, a la piel de cada uno de nosotros. Nosotros, que vivimos en los llamados países muy avanzados, tenemos un fin supremo: seguir cosechando los beneficios que nos reporta el hecho de que los países del Tercer Mundo vivan en la miseria y que nadie, según sus posibilidades, les presta la ayuda que pueden; podría ayudar mucho, si la buena voluntad auténtica de los hombres se dirigiera en esa dirección. Pero esta consideración mía solo puede sustentarse dentro de un orden de ideas que tienen un claro origen teológico. Diré una frase bastante atrevida: sin una base teológica, la afirmación de que el amor es mejor que el odio queda absolutamente desmotivada y sin sentido. ¿Por qué el amor debería ser mejor que el odio? Satisfacer el odio de uno a menudo trae más satisfacción que satisfacer el amor de uno. Por eso es necesario reflexionar seriamente sobre las consecuencias que produce la liquidación de la religión.

Otmar Hersche: Entonces, en su opinión, el luto, profesor Horkheimer, si lo entendí bien, ¿no es resignación, sino que contiene un elemento activo en sí mismo?

Max Horkheimer: Sí, el luto del que hablo no significa resignación, sino defensa de aquellas categorías teológicas que hoy se descuidan. Podríamos decir que es una defensa *negativa* de aquellas categorías teológicas que alguna vez

fueron simplemente enunciadas en forma afirmativa. Esta defensa conduce a la solidaridad de los hombres que, a pesar de la ausencia de esa certeza absoluta, quieren realizar el bien, a la solidaridad que tanto necesitamos interior y exteriormente.

Otmar Hersche: Ahora podemos volver al punto de partida de sus consideraciones. Usted ha expresado juicios sobre Marx y me parece que su pensamiento implica un contraste directo a Marx, es decir, a su mesianismo, a su idea de una etapa final de la historia.

Max Horkheimer: Es un contraste no tan drástico como crees; incluso Marx tuvo mucho cuidado de no describir en detalle lo positivo, lo bueno, en una palabra, el reino de la libertad. En esto ha sido extremadamente cauteloso y su obra es más bien una crítica a la sociedad y sus errores. Sabe lo que es el mal, pero no describe el bien. Si queremos adaptar a su actitud categorías como el mesianismo, es decir, categorías que en última instancia se originan en los textos teológicos, entonces yo diría que tanto la teoría marxiana como la teoría crítica tienen una relación, más que con el mesianismo, con lo que está escrito en la Biblia: "No tienes que imaginarte a Dios, no tienes que hacer ninguna imagen de Dios". Considera también que en la Biblia la historia del hombre comienza no con un mandato, sino con una prohibición, es decir, con la prohibición de comer del árbol de la ciencia. Esto quiere decir que lo negativo tiene una función decisiva; la violación de esa prohibición es la puerta por la que el hombre entra en la historia. En ese peso decisivo que tiene lo negativo, coincido en gran medida con Marx. Las diferencias que existen entre el pensamiento de Marx y el mío se refieren esencialmente al concepto de revolución y

creo que nuestra diferente actitud hacia la revolución deriva de la diferente situación histórica en la que vivimos Marx y yo. Mi generación ha conocido los regímenes de tipo fascista, de los que nos deshicimos. Los hombres que lucharon por esta liberación tenían la revolución como su ideal y esperanza, una vez más. Sin embargo, estoy convencido de que hoy la aniquilación de las instituciones democráticas, a la que inevitablemente conduciría la revolución, representa un mal peor que el estado actual. No creo que Marx pueda contradecirme en esto.

Otmar Hersche: Si ahora me permites retomar lo dicho sobre la educación, podría agregarse que hoy incluso las ideas que usted expresó hace un rato deberían encontrar una herramienta de mediación en la escuela.

Max Horkheimer: Sí, y no solo a través de la simple narración del devenir histórico, sino de tal manera que se transmita a los estudiantes algo de la conciencia y de la interioridad del maestro, así como en la familia las ideas fundamentales de padre y madre son asimiladas por el niño no solo como puro conocimiento, pero en profundidad, tanto que verdaderamente se puede hablar de “formación”. Llamamos formación, es decir, educación, a todos los elementos espirituales y de pensamiento que “toman forma en el interior” de la sustancia del hombre, como decía Hegel. Pues bien, incluso lo que he llamado luto, por el hecho de que ya no podemos apelar a categorías teológicas simplemente de manera afirmativa, luego “toma forma en” cada hombre, tanto que los hombres retienen estas formas de pensamiento dentro de sí mismos incluso cuando pueden ya no se denominarán fórmulas afirmativas. Esta es una tarea que hoy, me parece, pertenece esencialmente a la formación, pero

temo que esta formación, siguiendo la expansión del cientificismo puro y dado que la cultura tiende a convertirse en pura información, se reduzca a algo demasiado pequeño.

Pienso que en el futuro deberíamos transmitir a los jóvenes, de la manera correcta, todas las ideas que están implícitas en las Constituciones de los Estados democráticos, sin por ello cuestionar la legitimidad de la ciencia. Esta es una tarea muy difícil, ya que los propios docentes, como ya he señalado, deberían formarse de una forma completamente diferente a como lo hacen hoy. Deben ser tales que transmitan sus dotes morales e intelectuales a los jóvenes de forma casi mimética; más que indicar y prescribir, deben ser un modelo por seguir. Pero esta es una forma de educación de la que se habla muy poco y que apenas ha encontrado una realización por ahora.

Otmar Hersche: Con esto hemos trazado una línea ideal, aunque muy resumida, de su pensamiento. Como recordará, comenzamos con algunos datos biográficos, pero nos detuvimos en los años de su emigración al extranjero. Pero usted regresó de América a Europa, se convirtió en rector de la Universidad de Frankfurt y fue nuevamente director del Instituto de Investigación Social reconstituido en la propia Frankfurt.

Max Horkheimer: Sí, regresé a Europa con varios amigos. Creíamos que podíamos ser más útiles para Alemania de lo que podíamos ser para Estados Unidos en ese momento. Esta creencia mía, que me acompañó en mi viaje de regreso a Europa, fue plenamente compartida por hombres de primer orden del mundo cultural y político americano. Si no me engaño, hemos hecho un poco de bien a Alemania y en

esto la Universidad y toda la ciudad de Frankfurt nos han ayudado mucho, mereciendo todo mi agradecimiento. Pero luego me fui a Suiza. Siento mucho cariño por Suiza; incluso antes de que el nacionalsocialismo llegara al poder yo había fundado una filial del Instituto en Ginebra y las autoridades suizas me habían dado un apoyo decisivo. Entonces mis padres se quedaron en Alemania, incluso después de la victoria de los nazis: mi padre se negó a salir de Alemania. Cuando yo, escribiéndole desde América, le suplicaba que se mudara de una vez por todas a otro Estado, siempre respondía: “Me quedo en Alemania; nuestra familia ha estado viviendo en Alemania durante mucho tiempo y habitó esta tierra mucho antes de que la familia del señor Hitler viviera aquí”. Fue entonces cuando me envió el árbol genealógico de la familia, que se remonta a la Guerra de los Treinta Años. Pero cuando la guerra ya era inminente, diez o quince días antes de que estallara el conflicto, me escribió: “Ahora me gustaría irme, como creo que está por comenzar otra guerra, esta vez no soportaré esa experiencia aquí en Alemania”. Rápidamente envié a un abogado suizo amigo mío a Alemania y después de tres días mi padre y mi madre obtuvieron una visa de entrada a Suiza. Y en Suiza, en Berna, ahora están enterrados. Ahora estoy demasiado apegado a este país y, por lo tanto, después de completar mi actividad oficial debido a los límites de edad, regresé a Suiza. En cuanto al Instituto, solo diré que vuelve a estar vivo y vital en Frankfurt y está dirigido por hombres de los cuales puedo prometer al menos una cosa: que se esforzarán por llevarlo adelante apuntando a un objetivo común y en pleno acuerdo.

Nuevo pensamiento sobre la revolución

Conversación con Gerhard Rein*

La siguiente entrevista trata temas tan importantes que es impensable tratarlos adecuadamente con un mero énfasis. El pensador más cercano a mí, el tristemente fallecido Theodor W. Adorno, escribió en un prefacio a su discurso publicado sobre el antisemitismo: El autor “es consciente de que la eficacia de la palabra hablada y la escrita difiere aún más en la actualidad. Si hablara de la forma en que tenía que escribir en aras de la autenticidad de la presentación fáctica, permanecería incomprensible; pero nada de lo que se dice puede hacer justicia a lo que se tiene que pedir de un texto”¹.

* Esta conversación entre Max Horkheimer y Gerhard Rein es una entrevista radiofónica transmitida el 3 de marzo de 1971, publicada con el nombre de “Neues Denken über Revolution” en REIN, Gerhard. *Warum ich mich geändert habe*. Kreuz Verlag, 1971, y luego publicada nuevamente en: HORKHEIMER, Max. „Neues Denken über Revolution. Gespräch mit Gerhard Rein“ en: *Gesammelte Schriften 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. Frankfurt: S. Fischer, 1985, pp. 415-418 (N. de los T.)

¹ ADORNO, Theodor W. „Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute“ en: *Das Argument*, 29, 1964, p 88 (N. de los T.)

Gerhard Rein: Profesor Horkheimer, se dice que hoy se está produciendo un cambio en su pensamiento —de hecho, que este cambio ya se ha producido desde hace algún tiempo— y, en particular, se afirma que su teoría crítica se está transformando o se ha transformado en un pensamiento más estrictamente filosófico, cuyos objetos o campos de interés serían la religión, la teología, lo trascendente. ¿Es verdad?

Max Horkheimer: No diría que ha habido un cambio radical, en el sentido de que habría contradicho las tesis fundamentales de mis posiciones anteriores. No excluyo en cambio haber corregido, más que negar, algunas de mis ideas originales y esto es parte de un proceso natural de evolución intelectual. Ha ocurrido un cambio importante en mi pensamiento respecto a mi juicio sobre una posible revolución destinada a derrocar al régimen de Hitler. Mientras Hitler estuvo en el poder, no pensé que su dictadura pudiera ser derrocada por una guerra; por el contrario, creía que una guerra la fortalecería. Creía entonces que la revolución era el único medio capaz de acabar con el terror y redimir del sufrimiento la vida de la sociedad. Desde 1933 hasta el estallido de la guerra, mi único y esencial objetivo político fue una acción revolucionaria capaz de cambiar para mejor la triste realidad, es decir, el totalitarismo victorioso en Alemania y en otros Estados; también porque temía que el régimen totalitario pudiera extenderse aún más a otras partes del mundo. Después de la derrota del Tercer Reich, obtenida no a través de una revolución, sino a través de una guerra, el problema que me interesaba más que los demás era este: ¿cómo hacer para que el mundo en el que viví y sigo viviendo, que es la sociedad occidental, el formado por los llamados países de

alto desarrollo económico, alcance el máximo de justicia combinado con el máximo de libertad posible? Me hacía esta pregunta, aunque entendía muy bien que la justicia y la libertad son, después de todo, dos conceptos antitéticos. Al orden existente, que es el objeto de la teoría crítica, pertenecen no solo las fuerzas que tienden a mantenerlo vivo, sino también los intentos problemáticos de cambiarlo.

Algunos de esos intentos merecen ser salvados: por ejemplo, el esfuerzo por rastrear una moral humana natural hasta las raíces teológicas, lo que, sin embargo, no significa afirmar la *verdad* de este origen teológico. La teoría crítica ha aprendido la lección de Kant, según la cual no se puede hablar del más allá, pero esta enunciación negativa, al fin y al cabo, es un salto que va más allá del más allá. Nuestro conocimiento se refiere al mundo de los fenómenos y llamamos realidad a la forma en que los datos de la conciencia son ordenados por las funciones intelectuales del sujeto. Pero la realidad empírica no es lo absoluto.

A pesar de mi deseo de salvar la presencia de los llamados valores espirituales dentro del desarrollo técnico del hombre, nunca he atribuido al espíritu una sustancialidad independiente, una *esencia*. En cuanto a la religión, en particular a la religión cristiana, he observado a menudo que sus más eminentes protagonistas han sido en gran parte, en su forma de actuar, verdaderos anticristianos y enemigos del espíritu. Pensemos en las Cruzadas, la superstición de quien creía en las brujas, en la antítesis entre el amor al prójimo y el cristianismo destacada por Kierkegaard. A pesar de todo esto, la consecuencia práctica del análisis de la sociedad proporciona, junto a las tendencias revolucio-

narias, también la defensa de elementos culturales de origen teológico.

Para concluir, afirmar que mi pensamiento ha cambiado corresponde a la verdad en el sentido de que mis ideas, dirigidas a un propósito fundamental, a saber, el mejoramiento de las condiciones sociales, han sido influenciadas de vez en cuando por la situación histórica.

Gerhard Rein: Profesor Horkheimer, ¿se lamentaría si la religión desapareciera por completo?

Max Horkheimer: Intentaré responderte brevemente, aunque la respuesta real sería mucho más complicada. Lo que hoy se llama religión es el resultado de cambios decisivos que se han producido a lo largo de la historia. En el pasado, la concepción de un mundo creado y regido por Dios o los dioses era tan evidente como la certeza de que una piedra encerrada en nuestra mano cae al suelo si abrimos la mano y la soltamos. Mucho antes del Renacimiento ya existía una distinción entre la ciencia de lo divino y el conocimiento de nuestro mundo, pero esta distinción se hizo más clara cuando comenzó a desarrollarse la ciencia moderna, según la cual la Tierra no es el punto central del universo, sino una minúscula mota perdida en algún lugar de él. Uno de los motivos centrales de la historia de la cultura, en particular de la historia de la filosofía, ha sido precisamente el intento de llenar ese vacío y armonizar las concepciones teológicas con los resultados de la investigación empírica. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de los grandes pensadores modernos, el Dios todopoderoso e infinitamente bueno, con sus mandamientos, siguió siendo objeto de fe, como para los protestantes; ha

quedado como objeto de una “religión” que se opone al conocimiento científico y filosófico, y que tiende a convertirse cada vez más en algo secundario y marginal. Por otra parte, el espíritu europeo más auténtico no se caracteriza por la negación de la doctrina bíblica, que se desarrolló desde raíces sociales y posteriormente se elevó a la verdad absoluta, sino por una duda continua y atormentadora. La voluntad de erradicar la duda de las masas ha sido matriz de violencia y ha producido esa combinación de fanatismo y crueldad, que ha sido el sello distintivo de la historia europea. Es necesario admitirlo, aunque no sea legítimo querer absolutizar el conocimiento empírico-instrumental, es decir, la ciencia, por este motivo.

Gerhard Rein: Cuando hoy hablamos de usted y Theodor W. Adorno, nos preguntamos: ¿qué significa la teoría crítica para la *praxis* del cambio social?

Max Horkheimer: Inmediatamente respondo que el proceso de perfeccionamiento de la teoría crítica ha contribuido a formar una serie de hombres cuya importancia en el campo teórico es ahora igual a la eficacia de la acción práctica. La teoría crítica, como elemento de formación y educación académica, no está más separada de la *praxis* de otros campos de estudio e investigación. El motivo dominante de todo el trabajo realizado por el Instituto de Investigación Social durante su existencia, desde su fundación que se remonta a la época prenazí hasta la época americana y más tarde hasta su regreso a Alemania, fue el firme propósito de realizar una crítica de la sociedad para señalar los aspectos y elementos que necesitan un cambio y una transformación, sin por ello ofrecer una descripción utópica de la llamada sociedad justa, que representaría el estado

final de la historia. Me parece que los análisis críticos, la investigación, las discusiones con estudiantes políticamente comprometidos u otros interlocutores son acciones más concretas que apelar al puro y simple derrocamiento del orden existente. Creo que la historia del Instituto y la “Escuela de Frankfurt” niega el concepto de un dualismo entre teoría y praxis.

No se puede decir, en términos generales, si la praxis debe ser reformista o revolucionaria. En 1936 publiqué el ensayo “Egoísmo y movimiento liberador”². En él me propuse mostrar cómo aquellos revolucionarios que antes de rebelarse habían sufrido la opresión y la brutalidad de la dictadura, no pocas veces, en el curso de la revolución, se habían convertido ellos mismos en opresores. Si un hombre sensato reflexiona sobre la posibilidad del terrorismo y las circunstancias que lo favorecen, no puede desear la revolución. La misma Rosa Luxemburgo, después de la victoria del bolchevismo, denunció con razón lo que le pareció una dictadura. En el ensayo que acabo de mencionar, recordé, entre otras cosas, que Savonarola, aunque quería hacerlo mejor, ya tenía una especie de policía infantil para monitorear a las familias.

La teoría crítica, que es una teoría pesimista, siempre ha seguido una regla fundamental: esperar lo peor y anunciarlo con franqueza, pero al mismo tiempo contribuir a la realización de lo mejor. En este sentido, la teoría y la praxis son inseparables y la historia ofrece un sinnúmero de ejemplos.

² HORKHEIMER, Max. “Egoísmo y movimiento liberador. Contribución a una antropología de la época burguesa” en: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003, pp. 151-222 (*N. de los T.*)

No es casualidad que los poderosos siempre hayan perseguido a los que hablan libremente; una palabra libre nunca deja de tener consecuencias prácticas.

Anexo

Prefacio al ensayo “Para combatir el antisemitismo en la actualidad”*

El autor, muy agradecido, aprecia la iniciativa del Consejo Alemán de Coordinación –DKR, *Deutschen Koordinierungsrates*– de la Sociedad para la Cooperación Cristiano-Hebrea, para poner su conferencia a disposición de los participantes de la Conferencia Europea de Educadores en forma impresa, a pesar de que duda tanto para dar el consentimiento para su publicación¹. Es consciente de que la eficacia de la palabra hablada y la escrita difiere aún más en la actualidad. Si hablara de la forma en que tenía que escribir en aras de la autenticidad de la presentación fáctica, permanecería incomprensible; pero nada de lo que se dice puede hacer justicia a lo que se tiene que pedir de un texto. Cuanto más generales son los temas, mayores

* ADORNO, Theodor W. „Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute“ en: *Das Argument*, 29, 1964, p 88 (*N. de los T.*)

¹ Nos gustaría agradecer al Consejo Alemán de Coordinación de la Sociedad para la Cooperación Cristiano-Hebrea por permitirnos amablemente imprimir esta conferencia. Estuvo recluida en su reunión del 30 de octubre hasta el 3 de noviembre de 1962.

son las dificultades para alguien que recientemente fue atestiguado amablemente por un crítico respecto del cual su producción obedece a la frase "El buen Dios habita en los detalles". Cuando un texto tiene que dar pruebas precisas, tales conferencias necesariamente se detienen en la afirmación dogmática de los resultados. Por lo tanto, no puede asumir la responsabilidad de lo que aquí se imprime y lo considera simplemente como un recordatorio para aquellos que estuvieron presentes en su improvisación y que, por supuesto, quisieran reflexionar más sobre las cuestiones tratadas sobre la base de las modestas sugerencias que les transmitió. En el hecho de que en todas partes hay una tendencia a guardar la libertad de expresión, como se le llama, en una cinta de grabación y luego difundirla, él mismo lo ve como un síntoma del comportamiento del mundo administrado, que aún ve la palabra como algo efímero, que encuentra su verdad en su propia fugacidad para jurarle al hablante. La grabación en cinta es como la huella dactilar del espíritu viviente. Haciendo uso de la gentil voluntad del Consejo Alemán de Coordinación de expresar todo esto sin rodeos, el autor espera evitar al menos algunas de las malas interpretaciones a las que de otro modo se expondría inevitablemente.



ennegativo ediciones
Medellín
2022



No debemos olvidar que existe una relación dialéctica entre libertad y justicia. Cuanto mayor es la justicia, más necesario es limitar la libertad; cuanto mayor es la libertad que se disfruta, más se amenaza la justicia, porque los más fuertes, los más inteligentes, los más hábiles acaban oprimiendo a los demás. Esta antítesis de libertad y justicia debe estar siempre presente en nuestra conciencia, incluso cuando pensamos en la sociedad del futuro.

Max Horkheimer.



en negativo
ediciones