

verifiche
rivista semestrale
di scienze umane

Verifiche. Associazione di Studi filosofici
Sede: via Francesco Algarotti 13/a – 35125 Padova
Direttore responsabile: Antonella Benanzato
Amministrazione: info@verificheonline.net
Autorizzazione Tribunale di Padova n. 2445 del 17/09/2017
Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abb. Postale 70% - NE/PD
Digitalandcopy sas - Vignate (MI), Via Roma 25
Anno LII - N. 1 Gennaio-Giugno 2023
www.verificheonline.net

PREZZO € 35,00

1 VERIFICHE 2023

1

«VERIFICHE» ISSN 0391-4186

verifiche

*Critique: Hegel and
Contemporary Critical Theory*

Edited by Giovanna Luciano
and Armando Manchisi

G. Andreozzi, M.G. de Moura, M. Gante,
P. García Cherep, F. Gregoratto, G. Hindrichs,
H. Ikäheimo, M. Lopes Miranda, A.L. Prestifilippo,
A.I. Segatto, E. Starbuck Little, G. Zanotti

2023
ANNO LII N. 1

Verifiche

Rivista fondata da Franco Chiereghin e Giuliano Rigoni

Direzione/Editors

Luca Illetterati (Scientific Coordinator), Paolo Giuspoli (Editorial Coordinator), Francesca Menegoni.

Redazione/Editorial Staff

Michela Bordignon, Francesco Campana (Final Editing), Valentina Chizzola, Luca Corti (Peer review Editor), Alberto Gaiani, Paolo Livieri, Giovanna Luciano, Armando Manchisi, Giovanna Miolli (Web Manager), Elena Nardelli (Final Editing), Antonio Nunziante, Federico Orsini, Giovanni Realdi, Barbara Santini (Reviews and Discussions Editor), Sergio Soresi, Alberto Vanzo.

Consiglio scientifico/Advisory Board

Gabriel Amengual, Myriam Bienenstock, Rossella Bonito Oliva, Claudio Cesa (†), Franco Chiereghin, Ferruccio De Natale, Giannino Di Tommaso, Alfredo Ferrarin, Luca Fonnesu, Stephen Houlgate, Marco Ivaldo, Jean-François Kervégan, Claudio La Rocca, Eugenio Mazzarella, Adriaan Th. Peperzak, Michael Quante, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen.

The Journal uses a double-blind peer review procedure. Authors of articles to be considered for publication should email one copy in .doc or .rtf format, and another copy in .pdf format, to Luca Corti (redazione@verificheonline.net). Please include a short abstract in English (about 1,500 characters) and 4-8 keywords. The Journal accepts contributions in English, German, Italian, French, Spanish and Portuguese. Accepted contributions should be prepared according to the journal's guidelines. Book reviews are generally commissioned by the Editorial Staff. If you are interested in writing a book review, please contact Barbara Santini (recensioni@verificheonline.net). Books should be sent to the following address: «Verifiche», c/o Luca Illetterati, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Piazza Capitanato 3 - 35139 Padova, Italy.

 This publication is part of THEORACT PROJECT (CUP: C93C22007860006. PI: Giovanna Luciano) funded by the European Union NextGenerationEU program.

«Verifiche» is an international biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

info@verificheonline.net
www.verificheonline.net

Verifiche

International biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

ABBONAMENTO/SUBSCRIPTION PRICE

Italia: privati € 55,00 (sostenitori € 65,00; studenti € 35,00); enti: € 80,00.

Europe and Mediterranean Countries: € 75,00 (students: € 55,00); institutional: € 100,00.

Other Countries: € 90,00 (students: € 70,00); institutional: € 115,00.

Spese postali incluse/Shipping charges included.

FASCICOLI SINGOLI/SINGLE ISSUES

Italia privati: € 35,00 (fascicolo doppio: € 65,00); enti: € 45 (fascicolo doppio: € 85,00)

Europe and Mediterranean Countries: plus € 11 shipping charges (double i.: plus € 17).

Other Countries: plus € 16 shipping charges (double i.: plus € 22).

FASCICOLI ARRETRATI/BACK ISSUES

Italia: € 40,00; Europe and Mediterranean Countries: € 40,00 (plus € 11 shipping charges).

Other Countries € 40,00 (plus € 16 shipping charges).

MODALITÀ DI PAGAMENTO/METHOD OF PAYMENT

Con bonifico bancario intestato a/By bank transfer to:

«Verifiche. Associazione di studi filosofici»

Intesa Sanpaolo Spa - Filiale terzo settore Veneto centro, via Jappelli 13 - Padova

IBAN: IT54X0306909606100000142839

Nella causale specificare il numero o l'annata (per ordini) oppure solo l'abbonamento (in caso di abbonamento annuale). Please indicate *issue number* and *year* (for single issue) or *year* only (for yearly subscription).

Per usufruire dello sconto per studenti è necessario indicare nella casuale il numero di matricola e la sigla della sede universitaria (oppure l'indicazione dell'istituto).

For further details:

info@verificheonline.net

www.verificheonline.net

Cover Design by Giulia Battocchia

verifiche

Anno LII, N. 1, 2023

Dir. resp. Antonella Benanzato • Amministrazione: Via F. Algarotti 13/a - 35125 Padova
Autorizzazione del Tribunale di Padova n. 2445 del 17.09.2017
Digital And Copy S.a.s. - Vignate (MI) - Via Monzese 40 - A. LII (1), 2023

Critique: Hegel and Contemporary Critical Theory

v *Hegel and Contemporary Critical Theory. An Introduction*
Giovanna Luciano and Armando Manchisi

Essays

1 *On the Contemporaneity of Critical Theory*
Gunnar Hindrichs

17 *Our Time Comprehended in Thoughts – Hegel, Humanity, and Social Critique*
Heikki Ikäheimo

39 *Romances of Nature. Hegelian and Romantic Impulses for Critical Theory*
Federica Gregoratto

63 *The Process Between Kant and Schlegel. Dialectic in the Adorno-Benjamin Debate*
Giovanni Zanotti

- 83 *Um desdobrar não tão silencioso: Algumas observações feministas sobre o § 166 da Filosofia do direito e a noção de modernidade de Hegel*
Marloren Lopes Miranda
- 103 *‘Was wir so wissen, weiß das Gewöhnliche Bewußtsein nicht...’: Zum Motiv der Bewusstlosigkeit in Hegels Philosophie des Rechts*
Markus Gante
- 131 *Simone de Beauvoir’s Critical Hegelianism*
Eliza Starbuck Little
- 149 *Max Horkheimer y el proyecto de una dialéctica no cerrada*
Paula García Cherep
- 173 *Anerkennung e teoria critica dell’intersoggettività*
Giovanni Andreozzi
- 205 *Reconstructive Social Criticism without a Genealogical Proviso: Honneth on Method and the Pathologies of Individual Freedom*
Antonio Ianni Segatto and Matheus Garcia de Moura
- 221 *The Becoming of Spirit. A Controversy on Social Change in Contemporary Critical Theory*
Agustín Lucas Prestifilippo

Report

- 247 *Begriff/begreifen, Schluss/schliessen, Idee/ideell. Usi lessicali e problemi di traduzione della Scienza della logica*
Federico Orsini, Armando Manchisi, and Paolo Giuspoli

Book Reviews

- 267 L. Filieri, *Sintesi e giudizio. Studio su Kant e Jakob Sigismund Beck*
(Emanuele Cafagna)
- 274 F. Pitillo, *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*
(Claudia Melica)
- 280 F. Nobili, *La prospettiva del tempo. L'idealismo fenomenologico di Husserl come autoesplicitazione della soggettività trascendentale*
(Iacopo Chiaravalli)
- 288 A. Bertinetto, *Estetica dell'improvvisazione*
(Enrico Milani)
- 295 R. Pozzo, *History of Philosophy and the Reflective Society*
(Giulia La Rocca)

MAX HORKHEIMER Y EL PROYECTO DE UNA DIALÉCTICA NO CERRADA

por Paula García Cherep*

***Abstract.** The essays Horkheimer published in the Zeitschrift für Sozialforschung in the 1930s have a programmatic character regarding the further development of a theoretical conception that would take up the study of social reality with a view to a transformative goal. In these texts Horkheimer points to the need for a reformulation of the Hegelian dialectic in order to purify it of what he sees as an idealist anchorage. He understands that the Hegelian method cannot be simply adopted by materialism remaining unchanged from the way it was initially conceived. This paper examines Horkheimer's critique of the Hegelian method in order to illuminate some central aspects of his theoretical conception. We argue that through an analysis of Horkheimer's reformulation a decisive aspect of his stance towards the relation between theory and praxis can be revealed.*

Keywords. Critical Theory; Method; Totality; Progress; Hegel's Legacy

1. Introducción

La filosofía de Horkheimer guarda una filiación muy marcada con la dialéctica hegeliana. Sin embargo, nuestro trabajo argumenta que, en tanto realiza una apropiación singular del método hegeliano, no se limita meramente a efectuar una aplicación del mismo a la indagación en un nuevo contexto.

A continuación, examinaremos la crítica que Horkheimer le dirige al método hegeliano (2) para poder, en base a ello, iluminar algunos aspectos centrales de su concepción teórica (3). De allí se seguirá que Horkheimer lleva a cabo una singular apropiación de la dialéctica hegeliana, dando origen a lo que denomina una dialéctica no cerrada. A continuación, revisaremos la lectura que Axel

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Honneth realiza de la relación entre razón e historia en Horkheimer para argumentar que, a diferencia de lo que aquel sostiene, es precisamente en ese respecto donde puede observarse un alejamiento de Horkheimer respecto de la concepción dialéctica de Hegel (4). En la medida en que cuestionamos la idea según la cual Horkheimer concebiría el anhelo emancipador de la teoría a modo de una adecuación progresiva de lo real a un desarrollo previamente alcanzado en el ámbito de la razón, volvemos nuestra atención a la noción de comprobación de la teoría esbozada por Horkheimer (5). Hacia el final, extraemos algunas conclusiones en base a lo desarrollado (6).

2. *La crítica a la dialéctica hegeliana*

A través de varios de sus escritos correspondientes a la década de 1930, Horkheimer describe el escenario intelectual de la época como marcado por posiciones mutuamente antagónicas, que aparentemente son irreconciliables entre sí. Advierte que existe una oposición entre las ciencias naturales y la filosofía (*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*) el conocimiento científico y la fe (*Zum Problem der Wahrheit*), entre la ciencia positiva y las ciencias del espíritu (*Der neueste Angriff auf die Metaphysik*) o entre teoría tradicional y teoría crítica (*Traditionelle und kritische Theorie*). En todos los casos, el frankfurtiano rechaza sencillamente posicionarse por uno de los polos de la oposición y sostiene que la mejor forma posible de afrontar esas escisiones es a través de la dialéctica hegeliana. En uno de sus artículos publicados en 1935 lo expresa de la siguiente manera:

El mayor intento de superar esta dicotomía lo hizo el propio pensamiento burgués en la elaboración del método dialéctico. [...] En el reconocimiento de la condicionalidad de todo punto de vista aislado, y en el rechazo de su pretensión ilimitada de verdad, el conocimiento condicional no es completamente destruido [por el método dialéctico], sino incorporado al sistema de la verdad como un punto de vista condicional, unilateral y aislado. Únicamente a través

de esta perpetua limitación y corrección crítica de las verdades parciales, ellas surgen como su concepto concreto, como conocimiento de las percepciones limitadas en sus límites y su contexto¹.

A diferencia de la dispersión que Horkheimer observa en las investigaciones científicas de su época, lo que posibilitaría el método dialéctico, es una visión que cuestione «la separación del individuo y la sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites predeterminados de su actividad»². Sin obligar a tomar partido por una teoría científica u otra, la dialéctica reconoce a las concepciones existentes en lo que cada una de ellas tiene de verdadera. A la vez, pone a cada una en relación con las visiones que se le contraponen, dando cuenta, así, de la falsedad relativa de cada una de ellas. En la interrelación entre elementos aparentemente aislados asoma la noción de totalidad de la dialéctica hegeliana, la cual es ineludible a los fines de indicar «lo unilateral, limitado, transitorio de las representaciones y opiniones individuales»³, posibilitando, asimismo, distinguir *el momento de verdad* propio de cada visión aislada.

A pesar de esto, Horkheimer entiende que el método hegeliano no puede ser simplemente tomado por el materialismo, manteniéndose inalterado. En base a la fuerte crítica a la filosofía hegeliana que Horkheimer desarrolla en *Zum Problem der Wahrheit*, pueden sintetizarse los distintos sentidos en los que Horkheimer renueva aquella concepción de la dialéctica. El primero de ellos refiere a la identidad entre sujeto y objeto, que Horkheimer considera que tiene lugar en el pensamiento de Hegel aun en contra de sus propias pretensiones. Por un lado, Horkheimer entiende que esa

¹ M. Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*, in *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, ed. por A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 2009, p. 285. Las citas textuales consignadas en español para textos trabajados en alemán o inglés son traducciones propias.

² Id., *Traditionelle und kritische Theorie*, in *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941*, ed. por A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 2009, p. 181.

³ Id., *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in *Gesammelte Schriften. Band 4*, p. 291.

identidad entre sujeto y objeto subsume el conocimiento de lo particular al conocimiento de la totalidad. Por otro lado, considera que Hegel hipostasia al sujeto cognoscente como infinito y omnipotente, en la medida en que la objetividad sería completamente cognoscible para él. En otras palabras, si lo que le interesa a Hegel es cómo nuestro conocimiento finito actúa en y a través de formas lógicas puras y objetivas, de manera que logra recorrer a fondo todas las determinaciones lógicas en tanto determinaciones de su propio conocimiento para identificarse finalmente con la forma autoconsciente de la idea⁴, Horkheimer considera importante preservar la diferencia irreductible entre la finitud del conocimiento y el contenido absoluto de la idea.

En segundo lugar – y como dificultad derivada de la anterior – la dialéctica hegeliana implicaría un cierto relativismo. Este relativismo consistiría en una indiferencia valorativa del sistema frente a las percepciones, ideas y objetivos particulares⁵ en la medida en que, para Hegel, cada uno de ellos queda igualmente justificado – en última instancia – como un momento necesario del desarrollo de la historia. En palabras de Horkheimer:

Su relativismo depende directamente de esto. [...] [E]l punto de vista de un pensamiento comprensivo, para el cual a cada punto de vista se le debe conceder su derecho parcial y su limitación última, sin tomar conscientemente partido ni decidirse a favor de uno solo en contra de los demás, es el alma misma del relativismo burgués. [...] En la medida en que el reconocimiento de la verdad de ciertas ideas pasa a un segundo plano frente al señalamiento de las condiciones, [frente a] la asignación a unidades históricas, este relativismo partidista se revela como amigo de lo que existe en cada caso⁶.

⁴ A. Nuzzo, *The Idea of 'Method' in Hegel's Science of Logic – a Method for Finite Thinking and Absolute Reason*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», XX (1-2), 1999, pp. 1-17, p. 3.

⁵ Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*, p. 287.

⁶ Ivi, pp. 290-291.

Al advertir en contra de la tendencia hegeliana a comprender cada punto de vista parcial como mera expresión de una verdad más comprensiva, Horkheimer estaría discutiendo con lo que Angelica Nuzzo describe como la cualidad de la idea absoluta de ser coextensiva con todo lo que es, lo cual hace de ella el único objeto y contenido del pensamiento filosófico⁷.

A propósito de esto, y en la medida en que la crítica a Hegel por la relativización de los acontecimientos históricos particulares está vinculada con el rechazo de su concepción de la historia como identidad de sujeto y objeto o de lo racional y lo real, Susan Buck-Morss señala que ambas críticas no están exclusivamente motivadas por razones filosóficas, sino también políticas. Así, afirma que «la glorificación de la historia como verdad suprema funcionaba para justificar los sufrimientos que su curso había impuesto a los individuos»⁸. Si, según Hegel, el despliegue de la historia coincide con el despliegue de la razón, ‘todo’ lo acontecido – incluso ‘todas’ las formas de sufrimiento – es racional, en tanto constituye ese despliegue.

En tercer lugar, Horkheimer quiere apartarse de lo que considera una «hipostación de estructuras conceptuales» por la cual, si bien la dialéctica hegeliana tiene la virtud de reconocer el carácter fluctuante de lo real, la forma en que esa fluctuación se produce se mantiene como algo inalterable⁹. John Abromeit explicita este punto señalando que Horkheimer ve que en Hegel «el curso que tomará la dialéctica está predeterminado desde el comienzo mismo»¹⁰. Este sometimiento del desenvolvimiento de lo particular a una forma fija resulta, para Horkheimer, incompatible con la finalidad transformadora de su concepción teórica.

⁷ Nuzzo, *The Idea of Method*, p. 5.

⁸ S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, New York (NY), The Free Press, 1977; trad. de N. Rabinovitch Maskivker, *El origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011, p. 110.

⁹ M. Horkheimer, *Hegel und das Problem der Metaphysik*, in *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*, ed. por A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 2012, p. 302.

¹⁰ J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York (NY), Cambridge University Press, 2001, p. 319.

En conexión con esto, habría en Hegel – en cuarto lugar – una inhabilidad para dar cuenta de la génesis histórica de su propio pensamiento¹¹. En la medida en que Hegel reproduciría una concepción absolutizada de la historia, dentro de la cual cada momento particular se justifica en referencia a una necesidad trascendente, Horkheimer entiende que su filosofía no solo justifica como necesario al sufrimiento existente, sino también al privilegio de la clase social a la que pertenece en el momento histórico en el que se encuentra. Por estos motivos, Horkheimer entiende que la dialéctica, tal como está formulada en Hegel, envuelve un contenido absoluto equiparable a la religión¹², exigiendo ser validada como la verdad más suprema ante la cual nada puede hacerse.

3. *Una dialéctica no cerrada*

Frente al señalamiento de los aspectos que considera problemáticos del método hegeliano, Horkheimer define a la dialéctica del materialismo como no cerrada (*unabgeschlossene*), por un lado, porque en ella no hay identidad entre sujeto y objeto, y por otro, porque esa no coincidencia conlleva que la manera en que se desenvuelve el movimiento de los conceptos no esté atada a una forma fija, previamente determinada.

Horkheimer sostiene que lo que su dialéctica pierde en relación a la concepción idealista es la noción de «que concepto y objeto serían uno y que el pensamiento podría descansar»¹³, con lo cual quiere indicar que, mientras para la dialéctica idealista la mera comprensión de las circunstancias prevalecientes como condicionadas y transitorias basta para que se las trascienda y se las cancele (*aufheben*), para el materialismo la conquista intelectual no se encuentra inmediatamente igualada a una conquista real, es decir, a una conquista en el ámbito de la praxis. Ese ‘descanso del pensamiento’ que Horkheimer le atribuye al idealismo consistiría en la ausencia de un gesto por ir más allá de la mera comprensión de lo real.

¹¹ Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*, p. 288.

¹² Ivi, p. 287.

¹³ Ivi, p. 295.

Lo que se conserva respecto de la dialéctica hegeliana es una noción de totalidad desde la cual los conceptos poseen validez sólo como parte de una teoría. Lo que Horkheimer valora de la dialéctica hegeliana es su capacidad por desvelar los aspectos condicionales y unilaterales del pensamiento. La relativización de las concepciones teóricas no significa que se las desautorice, sino que, más precisamente, se las intenta incorporar en una forma de razonamiento que las vuelva mutuamente conscientes de su particularidad para, así, reconocer de cada una lo que en ella haya de verdadero. A propósito de esto, cabe señalar que la noción de totalidad, según la cual la 'idea absoluta'¹⁴ se presenta como resultado final de estructuras unilaterales previas, y que había tenido un lugar central en las filosofías de Hegel, Marx y el marxismo occidental, es una de las nociones que Horkheimer renueva en el marco de su formulación de la teoría crítica. Es esta noción lo que llama la atención de Martin Jay en su libro de 1984. Jay señala que, en los textos de Horkheimer se encuentran tanto gestos y expresiones que dan cuenta de la teoría crítica frankfurtiana como heredera de la noción hegeliano-marxista de totalidad, como también de motivos para pensar que esa noción no es sin más apropiada por Horkheimer.

Por un lado – tal como señala Jay – el trabajo del Institut bajo la dirección de Horkheimer daba cuenta de la intención por integrar «investigaciones en varias dimensiones de la Totalidad»¹⁵. Por otro lado, Horkheimer decidió incluir a la psicología como una de las dimensiones de la investigación social, lo cual implicaba un giro importante respecto de otras investigaciones marxistas¹⁶. Jay sostiene que la introducción de la dimensión psicológica se debió a que, para Horkheimer, «la equiparación del marxismo tradicional entre la falsa conciencia y la ideología tenía que ser suplementada por un análisis psicológico de las motivaciones detrás de su aceptación»¹⁷. La introducción de la psicología conlleva importantes

¹⁴ Nuzzo, *The Idea of 'Method'*, p. 1.

¹⁵ M. Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley (CA), University of California Press, 1984, p. 200.

¹⁶ Ivi, p. 203.

¹⁷ Ivi, p. 204.

consecuencias teóricas, ya que implica una preocupación por los sujetos particulares en la medida en que se apoya sobre la concepción de «irreductibilidad del individuo al colectivo»¹⁸. Jay indica que esa preocupación por la autonomía individual tiene para el materialismo de Horkheimer una consecuencia política que lo distingue del marxismo lukácsiano – a saber, el compromiso con el autoritarismo¹⁹ – y una consecuencia filosófica por la que se distancia del hegelianismo —en tanto que no privilegia el concepto por sobre la realidad o lo particular, manteniéndose atento a la no-identidad entre ambos²⁰.

Algo similar observa John Abromeit al señalar que Horkheimer lleva a cabo una apropiación «selectiva» de la dialéctica²¹. Esa selectividad consiste en que, si bien el filósofo valora la relevancia de la dialéctica hegeliana y de su noción de totalidad para la teoría crítica contemporánea,

niega que la ‘historia’ o la ‘realidad’ estén en sí mismas gobernadas por las leyes de la dialéctica o que el método dialéctico sea una fórmula mágica que pueda existir separado de la investigación empírica²².

Asimismo, el autor observa que

Horkheimer es particularmente cuidadoso al rechazar el concepto de totalidad cuando éste es aplicado a universales abstractos como ‘el pensamiento’, ‘el ser’ o ‘la historia’²³.

Esto no implica una renuncia por parte de Horkheimer a trabajar con conceptos. Por el contrario, afirma como uno de sus objetivos la posibilidad de lograr una descripción correcta de la

¹⁸ Ivi, p. 211.

¹⁹ Ivi, p. 213.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, p. 122.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

realidad y, en última instancia, el conocimiento de leyes y tendencias²⁴. Solo busca distanciarse de lo que entiende como una total subordinación al principio de la identidad, por el cual Hegel concebiría a la Historia como si se tratara exclusivamente de una formación espiritual²⁵. Por el contrario, desde su concepción materialista busca negar que la realidad pueda ser idéntica al espíritu, con lo cual cobra especial relevancia el estudio empírico de los procesos históricos.

En este sentido, la apropiación que Horkheimer hace de la noción de totalidad no se limita a la introducción de la psicología como nueva dimensión de análisis, por más que eso constituya por sí mismo una transformación radical del concepto. Son dos más las maneras en las que esta noción se ve renovada en el pensamiento de Horkheimer. Una de ellas tiene que ver con su relación con la verdad; Jay observa que, si bien Horkheimer se vale del célebre aforismo hegeliano de que el todo es lo verdadero, lo contradice no tanto en afirmaciones aisladas, sino en su noción de verdad. En la medida en que Horkheimer entiende que la forma social dada no es resultado de la planificación racional, se rehúsa a considerarla racional ni verdadera²⁶. La otra – aunque no muy distante de las anteriores – tiene que ver con que el materialismo horkheimeriano «siempre reconoció la existencia de un objeto natural irreductible a la objetivización de un sujeto creador y resistente a todos los intentos de dominación conceptual»²⁷, lo cual conlleva que Horkheimer reconozca «tensiones que habían sido suprimidas por

²⁴ Horkheimer, *Hegel und das Problem der Metaphysik*, p. 307.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ La exposición de Jay parece sugerir que la también célebre afirmación de Adorno «das Ganze ist das Unwahre» (T. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1951, p. 80) tendría sus raíces en la concepción filosófica de Horkheimer de la década de 1930, y que encontraría un antecedente en la formulación de Marcuse donde se afirma que «ningún método parece ser auténtico si no reconoce que estas dos proposiciones son descripciones significativas de nuestra situación: ‘El todo es lo verdadero’, y ‘el todo es falso’» (Jay, *Marxism and Totality*, p. 208).

²⁷ Ivi, p. 214.

el antropocentrismo del marxismo humanista»²⁸ y no llegue nunca a adoptar «la justificación del imperialismo especista latente en Lukács o Gramsci»²⁹. Mientras que Hegel concibe a la razón exclusivamente en términos de mediación conceptual y a la totalidad como un ámbito sobre el cual la razón puede avanzar indefinidamente, la dialéctica no cerrada de Horkheimer sugeriría que la razón puede establecer otro tipo de relaciones con los objetos.

Ahora bien, atendiendo siempre a esta apertura que, por la no coincidencia entre sujeto y objeto se produce en la apropiación horkheimeriana de la dialéctica, podemos retomar el sentido en que ella preserva aspectos propios de la formulación hegeliana. Como habíamos indicado, en un gesto propiamente hegeliano, el materialismo interdisciplinar entiende que cualquier teoría que ignore su dependencia respecto del entramado social, supone un concepto de verdad extra-histórico y exagerado³⁰ que correspondería más a una concepción divina que a una humana. Es por esto que, para Horkheimer, las teorías que no se conciban en relación al todo social suponen, aún en contra de sus propias intenciones, una concepción relativista y subjetivista de la verdad. Lo primero, porque de esa manera se postulan a sí mismas como verdaderas, desconociendo lo que de verdadero pueda haber de otras concepciones teóricas y, en ese mismo gesto, se condenan a sí mismas a una postura relativista en el sentido de que – consideradas desde su relación con el resto de las teorías – cada una de ellas se presenta como un punto de vista más. Si Horkheimer entiende que también suponen una concepción de verdad estrictamente subjetiva, es porque al carecer de vínculo con la totalidad, se afirman como un punto de vista particular, que se desentiende de toda concepción que les sea heterogénea³¹.

²⁸ Ivi, p. 215.

²⁹ Ivi, p. 214.

³⁰ Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*, p. 295.

³¹ En relación a esta concepción sobre la relatividad y subjetividad de las teorías científicas que carecen de la noción dialéctica de totalidad en artículos de comienzos de la década de 1930, puede ya perfilarse la noción de *razón subjetiva* que aparecería en *Traditionelle und kritische Theorie*.

En virtud de esto, Horkheimer exigirá

que en los pensamientos tenga su lugar la conciencia del papel social que les es propio, porque lo que ellos sean solo resulta comprensible a partir de la realidad en la que son significativos³²

y también que la teoría posea «claridad sobre el contexto histórico en el que se engloba una forma de pensamiento»³³, es decir, que sea consciente de que tanto su interés como el objeto que investiga son inescindibles de un determinado momento y situación histórica.

Siguiendo a Hegel, Horkheimer considera que los factores individuales que intervienen en la dialéctica no pueden permanecer inalterados, sino que se transforman mutuamente de forma continuada, de modo tal que, si bien son distinguibles, no son perfectamente separables unos de otros³⁴. En la medida en que tanto sus conceptos como sus objetos están arraigados al contexto histórico y a la vez en relación constante con la totalidad, las transformaciones que sufra alguno de los aspectos de la teoría repercutirá necesariamente sobre algún otro elemento³⁵. Horkheimer observa que es precisamente esta cualidad del pensamiento dialéctico lo que debería resguardarlo de toda dependencia respecto de una forma eterna, lo cual, según Horkheimer, no deja de estar presente en la dialéctica hegeliana bajo la forma de la negación determinada que necesariamente produce algo nuevo mediante la *Aufhebung*. Por el contrario, Horkheimer sostiene una «tensión insuperable (*aun aufhebbar*) entre concepto y objeto», la cual brinda una «autoprotección crítica frente a la creencia en la infinitud del espíritu»³⁶. A su vez, el reconocimiento de la situacionalidad de los

³² Id., *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften. Band 3*, p. 258.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Id., *Materialismus und Metaphysik*, in *Gesammelte Schriften. Band 3*, p. 88.

³⁵ Id., *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, p. 250.

³⁶ Id., *Materialismus und Metaphysik*, p. 87.

intereses que orientan a la teoría implícita, en el contexto de una concepción no subordinada a un sentido trascendente, y que, por lo tanto, la causa a la cual el investigador decide abocarse en determinado momento, se extinguirá eventualmente – y, probablemente, sea reemplazada por alguna otra. Estas críticas a la dialéctica hegeliana señalan los sentidos en los que Horkheimer encuentra necesario modificarla, a los fines de volverla apta para su propio proyecto filosófico. El distanciamiento que Horkheimer toma respecto de una posible identidad entre sujeto y objeto en los textos aquí considerados, correspondientes a la primera mitad de la década de 1930, anticipa que ya en esa época el filósofo no concebiría a la emancipación social como una posible identidad total entre sujeto y objeto, como si el ser humano pudiera erigirse como productor total o como sujeto absoluto de la existencia social³⁷.

4. *Razón e historia en la reformulación de la dialéctica*

En este punto, parece pertinente considerar la manera en que la singularidad de la apropiación horkheimeriana de la dialéctica repercute en su concepción de la historia. Si en el contexto de la filosofía hegeliana la dialéctica no es tan solo un método, sino también la manera en que se desenvuelve la historia, es esperable que Horkheimer no conciba ese desenvolvimiento de la misma manera. A los fines de analizar esta cuestión, y ante la ausencia de elementos explícitos en la filosofía de Horkheimer a partir de los cuales articular su concepción de la historia, proponemos revisar una consideración que Axel Honneth realiza, por la cual se le atribuye a Horkheimer – de una forma, entendemos, apresurada – una concepción que no dista en absoluto de la hegeliana.

³⁷ Facundo Nahuel Martín considera que la noción horkheimeriana de emancipación aspira a tal identificación, al menos hasta 1947, cuando comenzaría a aparecer, principalmente, en *Eclipse of Reason*, un paso desde la afirmación hacia la crítica de la totalidad, aunque podría afirmarse que esa crítica de la totalidad es mucho más temprana. Cf. F.N. Martín, *El problema del sujeto en la maduración intelectual de Horkheimer. Tras una nueva interpretación*, «Constelaciones», V (5), 2016, pp. 184-204, p. 186.

Honneth sostuvo – acertadamente – que la primera generación de frankfurtianos comparte una concepción «cuyas raíces se pueden encontrar en la filosofía de Hegel»³⁸, afirmando, asimismo, que los frankfurtianos se apoyarían sobre la concepción hegeliana según la cual cada época se corresponde con una «razón ya ‘objetivamente’ posible»³⁹. En este sentido, la ‘patología social’⁴⁰ se explicaría en términos de una apropiación insuficiente del grado de desarrollo alcanzado por la razón en un determinado momento. Pero lo que según el autor produce una diferencia significativa entre los frankfurtianos y el sentido que esta noción tiene en Hegel, es el hecho de que, mientras en este último existía un vínculo entre el progreso histórico y la ética, en la primera generación de frankfurtianos – y más precisamente, en Horkheimer – eso no sucede. En Hegel el hecho de que en cada nueva etapa histórica se logren crear instituciones generales, genera la posibilidad de que los individuos proyecten sus vidas en vistas a lo universal racional. Siguiendo a Honneth, en la primera generación de frankfurtianos ese universal racional está «siempre oculto tras premisas antropológicas»⁴¹, generando la consecuencia de que los aportes individuales no puedan complementarse entre sí con facilidad, quedando la sociedad rezagada respecto de los estándares de racionalidad existentes. Honneth entiende que, de esta forma, la visión horkheimeriana no deja lugar para la interacción entre los sujetos ni para el reconocimiento mutuo, ya que estaría alejándose de la premisa ética contenida en la formulación hegeliana.

Pero la idea de correspondencia entre desarrollo histórico y despliegue de la razón, propia de la concepción hegeliana y que Honneth dice ver extrapolada «en los distintos proyectos de la Teoría Crítica»⁴² envuelve, sin embargo, una consideración extraña al

³⁸ A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007; trad. de G. Mársico, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 31.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Es en estos términos como Honneth interpreta lo que Horkheimer llama la *irracionalidad* de la forma social.

⁴¹ *Ivi*, p. 32.

⁴² *Ibidem*.

pensamiento de Horkheimer. Si Horkheimer no concibe ese vínculo entre el progreso histórico y la ética, es porque considera que son las instituciones mismas de la sociedad capitalista las que – para expresarlo en términos honnethianos – no son capaces de apropiarse del grado de razón objetivamente posible a cada momento. Es por esto que aquello que Honneth caracteriza como ‘patología social’ no es en el contexto de la filosofía de Horkheimer algo que pueda describir una situación aislada, sino que, más precisamente, describe a la sociedad en su conjunto.

Ahora bien, si se atiende a la singular apropiación que Horkheimer realiza de la dialéctica hegeliana, puede derivarse de allí que es precisamente gracias a la reformulación que Horkheimer realiza de la noción de totalidad que su filosofía garantiza la posibilidad de ese núcleo ético, incluso en un contexto socialmente ‘patológico’. Es en la medida en que Horkheimer concibe una irreductibilidad entre la subjetividad individual y la totalidad, que persiste un motivo para que al menos una parte de esa subjetividad resista a ser integrada en una totalidad social cuyas instituciones no logran apropiarse del grado de razón objetivamente posible.

Resulta también interesante realizar una lectura detallada de la argumentación de Honneth para examinar otra de las consecuencias que se derivan de allí. El autor funda su análisis en una expresión presente en *Traditionelle und kritische Theorie* por la cual afirma:

En Horkheimer ese elemento está contenido en su idea del concepto de trabajo, en la que el dominio de la naturaleza por parte del ser humano apunta ‘inmanentemente’ a la meta de una constitución social donde los aportes individuales se complementen entre sí con transparencia, por eso aquí, se podría decir, el surgimiento de la patología social se hace depender con Marx del hecho de que la organización fáctica de la sociedad quede rezagada respecto de los estándares de racionalidad que ya están representados en las fuerzas productivas⁴³.

⁴³ Ivi, p. 32.

Honneth parece aferrarse a la expresión ‘inmanentemente’ para justificar el acuerdo entre Hegel y Horkheimer, pero una lectura atenta del pasaje en cuestión puede dar cuenta de que se trata de una interpretación que no sólo no se ajusta en el contexto general de la filosofía de Horkheimer, sino que tampoco es acertada en relación al pasaje aludido. Allí Horkheimer sostiene:

Sin embargo, en lo que respecta al papel de la experiencia, existe una diferencia entre la teoría tradicional y la crítica. Los puntos de vista que esta toma del análisis histórico como fines de la actividad humana, sobre todo la idea de una organización social racional para la generalidad, son inmanentes al trabajo humano, aunque no estén actualmente dados en su forma adecuada a los individuos o al espíritu público⁴⁴.

El matiz que no queremos perder de vista tiene que ver con la variación que se produce en la constelación conceptual compuesta por *fin* o *meta*, *inmanencia* y *trabajo* entre los textos de Honneth y Horkheimer. Al considerar que el trabajo no es para Horkheimer más que «el dominio de la naturaleza por parte del ser humano», Honneth lo identifica exclusivamente con la forma que, según Horkheimer, el trabajo adquiere en el contexto de lo que no sería más que la forma social dada: la sociedad burguesa. Eso lo conduce a pensar que la irracionalidad de la forma social – o en términos de Honneth, la ‘patología social’ – convive con «estándares de racionalidad», como si se tratara de un patrón o modelo – el cual para Honneth está «representado en las fuerzas productivas» – de acuerdo con el cual la sociedad no tendría más que actualizarse, imitándolo para así volverse racional y superar su patología. Es por esto que, según Honneth, en la filosofía de Horkheimer «lo *universal racional*, que debe brindar la garantía de una forma *intacta* de la socialidad, se concibe como potencial de un *modo no variable* de

⁴⁴ Inmediatamente antes, Horkheimer había afirmado: «A través de su propio trabajo, los seres humanos renuevan una realidad que las esclaviza cada vez en mayor medida y los amenaza con todo tipo de miserias» (Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, p. 186).

actividad del ser humano»⁴⁵. Honneth parece concebir así una cierta necesidad en relación a esta constelación de conceptos, tal que si algo es inmanente al concepto de trabajo⁴⁶, ello no podría más que constituir el principio según el cual ese concepto se ha realizado en la historia. Y si la manera en que el concepto de trabajo se realiza históricamente consiste en el dominio de la naturaleza, entonces la objetivación de ese despliegue – las fuerzas productivas – tendría que brindar el modelo de la sociedad racional, a la que ese concepto apuntaría inmanentemente.

No obstante, si analizamos la expresión de Horkheimer, podemos ver que la relación entre los mismos conceptos adquiere una forma distinta. Mientras que Honneth entiende que «el dominio de la naturaleza por parte del ser humano apunta ‘inmanentemente’» hacia la meta de una sociedad racional, como si la meta no existiera más que en el efectivo despliegue de ese concepto de trabajo, podemos ver que en el fragmento de Horkheimer la noción de ‘sociedad racional’ aparece como un fin que la teoría crítica extrae del análisis histórico, pero no como algo que necesariamente sea realizado en el devenir de la historia.

Pero, en base al pasaje citado, puede pensarse que el fin perseguido por la teoría crítica no necesita coincidir con el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas. En este sentido, pensamos que es ineludible distinguir entre dos formas de la inmanencia. Por un lado, el principio inmanente según el cual Horkheimer entiende que sucede el desenvolvimiento histórico de la sociedad burguesa – y junto con ella, el del trabajo, el de las relaciones interpersonales y el de la relación de cada individuo consigo mismo – es, tal como sostiene Honneth, el del dominio de la naturaleza⁴⁷. Sin embargo, el fin que la teoría crítica extrae del trabajo humano no tiene por

⁴⁵ Honneth, *Patologías de la razón*, p. 32. El resaltado es nuestro.

⁴⁶ Una interpretación semejante es la que realiza S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York (NY), Columbia University Press, 1984.

⁴⁷ Esta idea no es solo una de las tesis que Horkheimer sostiene junto con Adorno en *Dialektik der Aufklärung*, sino que también puede rastrearse en algunos textos más tempranos de Horkheimer, como *Anfänge der bürgerliche Geschichtsphilosophie*, *Egoismus und Freiheitsbewegung* y *Autoritärer Staat*.

qué coincidir con el aspecto del trabajo humano que es característico de la forma social burguesa. Así, por otro lado, entendemos que del fragmento citado de *Traditionelle und kritische Theorie* puede seguirse que existe una característica inmanente al trabajo humano que no es coincidente con el principio según el cual se organiza la sociedad burguesa. Así, el fin que la teoría crítica extrae del trabajo humano puede pensarse como inmanente a él en el sentido de que constituye una cualidad suya de la cual es inseparable, pero no en el sentido de que el trabajo se desenvuelva históricamente como un perfeccionamiento progresivo de esa cualidad.

Es por esto que, a diferencia de lo que sostiene Honneth, las fuerzas productivas no brindan un modelo de razón al que la configuración social debería adecuarse si no quiere ser irracional. Que Horkheimer entienda que el fin racional que persigue la teoría crítica es inmanente al trabajo significa que, aunque no esté realizado actualmente y aunque no sea objetivamente necesario que alguna vez llegue a realizarse, la posibilidad de alcanzarlo existe. En otras palabras, entendemos que, para Horkheimer, a pesar de que la forma social de su época no sea racional, y que no haya un modelo de razón al que sencillamente se la pueda amoldar, la razón no es trascendente o distinta de la realidad. Al concebir al fin racional como algo que – si bien difiere del principio según el cual la sociedad de hecho se ha desarrollado – no es ajeno a la forma social que se quiere transformar, la concreción de una configuración racional se manifiesta en el contexto de la filosofía de Horkheimer algo factible.

5. *La espontaneidad en la dialéctica*

También en *Zum Problem der Wahrheit*, Horkheimer le reserva un lugar importante a la comprobación por considerar que ella constituye «un arma contra toda forma de misticismo»⁴⁸, es decir, es lo que garantiza que la teoría asuma un compromiso con lo material en vez de regirse por principios trascendentes y universales. El punto de discrepancia con el positivismo radica, según Horkheimer, en que el materialismo no pretende que aquello

⁴⁸ Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*, p. 303.

que expresa la teoría sea inmediata o simultáneamente realizado. La idea de que una conclusión obtenida en la teoría puede ser inmediatamente comprobada en la realidad ignora, según Horkheimer, el hecho de que la acción humana es un proceso y no algo dado.

En tanto que entiende a la verdad como dependiente de la praxis humana, Horkheimer sostiene que la comprobación en el ámbito del materialismo interdisciplinar sólo puede tener lugar en la medida en que la verdad de la teoría va siendo conquistada por los seres humanos que «la apoyan inexorablemente, la aplican y la hacen cumplir, se comportan de acuerdo a ella, la empoderan en contra de toda resistencia proveniente de puntos de vista retrógrados, limitados y unilaterales»⁴⁹, con lo cual se vuelve sobre la idea de que la transformación de la realidad no depende de la conciencia, sino más bien de la acción concreta orientada por el constante referir los conocimientos a la realidad social. Una teoría que considera posible la adecuación inmediata entre sus contenidos y el mundo corresponde, sostiene Horkheimer, a una confianza ilimitada en el mundo existente, y por ello resulta incompatible con un anhelo transformador.

Ahora bien, la noción de la verdad como algo que no se manifiesta inmediatamente en la realidad, sino que debe llegar a ser conquistado podría sugerir que la lectura de Axel Honneth es, finalmente, acertada. Sin embargo, cuando Horkheimer expresa en términos más concretos – es decir, no ya como «la verdad de la teoría» – aquello que la teoría materialista busca realizar, tal posibilidad se diluye. Horkheimer señala reiteradas veces que el materialismo se orienta a la realización de los intereses de felicidad, libertad y justicia, de modo que estos pueden pensarse como la verdad que la teoría materialista, en tanto teoría transformadora, quiere ver realizados. En este sentido puede considerarse un pasaje de *Autoritärer Staat* en el que Horkheimer analiza la idea marxista acerca de que el control estatal para la dirección planificada de la producción coincidirá con el fin de la explotación, señala que allí se confunden dos resultados divergentes; se asume que lo que se sigue del desarrollo de la realidad tal como existe en la actualidad

⁴⁹ Ivi, p. 296.

tiene que coincidir con la liberación de la humanidad. A propósito de esto, Horkheimer enfatiza que «dialéctica no es idéntico a desarrollo»⁵⁰, ya que este último – a diferencia de la dialéctica – «produce lo que ocurrirá incluso sin espontaneidad»⁵¹, es decir, lo que sucederá de todas formas porque no depende más que de la estabilidad y profundización de lo ya existente. Al afirmar que «lo racional nunca es completamente deducible»⁵², Horkheimer no sólo sugiere que no puede conocerse de antemano mediante un razonamiento o un cálculo, sino también que se requiere, para su realización, de la intervención de algo distinto a lo que ya en la actualidad fija la forma en que se organiza lo existente, lo cual acentúa al expresar que una mejor situación sólo puede provenir de un «salto» y no de una «aceleración [*Beschleunigung*] del proceso»⁵³.

Esta consideración acerca de la relación entre dialéctica y espontaneidad posiciona en un primer plano un aspecto clave de la crítica frankfurtiana. Tal como lo describió Titus Stahl, si hay un elemento que conecta a todas las generaciones de la escuela de Frankfurt entre sí y también con Marx, es la afirmación de que, si bien «la crítica social no tiene que justificar sus normas de forma abstracta, ‘externamente’, sino que puede demostrar que estas normas son inherentes a la propia realidad social»⁵⁴, se trata de concepciones de la crítica immanente que buscan ir «más allá de esta suposición general»⁵⁵, complementando de esta manera la concepción clásica de la crítica immanente con determinaciones no derivadas de la tesis de la inmanencia.

La relevancia que en el pensamiento de Horkheimer tienen los ideales enarbolados por la revolución francesa se hace visible siempre que el filósofo hace referencia a la noción de sociedad racional.

⁵⁰ Id., *Autoritärer Staat*, in *Gesammelte Schriften. Band 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*, ed. por A. Schmidt, Frankfurt am Main, Fischer, 2014, p. 307.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ T. Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt am Main, Campus, 2013, p. 39.

⁵⁵ *Ibidem*.

Precisamente por el compromiso que asume acerca de esos ideales de justicia, libertad e igualdad, Horkheimer advierte la posibilidad de que su pensamiento sea objetado como anclado en una tradición vetusta:

Hoy se afirma que las ideas burguesas de libertad, igualdad y justicia han demostrado ser malas; pero no son las ideas de la burguesía sino las condiciones que no se corresponden con ellas las que han demostrado su insostenibilidad⁵⁶.

Desde el punto de vista según el cual el triunfo burgués en el enfrentamiento con la sociedad medieval coincide con el triunfo de los ideales entonces defendidos por la burguesía, podría pensarse que, en la medida en que en la sociedad burguesa continúan existiendo grupos postergados, esos ideales probaron ser insuficientes. Lo que responde Horkheimer a esa posible objeción es que no es la pobreza de los ideales lo que ha sido demostrado, sino que las condiciones en que se desarrolla la sociedad no permitieron que aquellos alcanzaran a ser realizados. En otras palabras, Horkheimer entiende que el triunfo político de la burguesía no coincide con la caducidad de toda lucha que enarbole los ideales por ella defendidos. Según Horkheimer, es necesario señalar que si la libertad, la igualdad y la justicia tienen algún lugar en el contexto de la sociedad burguesa, solo lo hacen a costa de un importante vaciamiento de sentido, y se aboca a examinar la forma empobrecida en la que subsisten en la sociedad de su época a los fines de vislumbrar, a partir de ello, el camino hacia su forma verdadera, no vaciada. En un fragmento en que se explicita el proceder metodológico de la crítica, Horkheimer señala:

Asimismo, la exigencia de una realización generalizada de la idea burguesa de justicia debe conducir a la crítica y a la abolición de la sociedad de libre cambio, en la que esta idea adquirió originalmente su contenido. La evidencia de la contradicción entre el principio de la sociedad burguesa y su existencia trae a la conciencia la determinación unilateral

⁵⁶ Horkheimer, *Materialismus und Moral*, p. 137.

de la justicia por la libertad y de ésta por la mera negación, y define la justicia positivamente a través del esbozo de una sociedad racional. Al transformar el concepto de justicia, este principio, que inicialmente se pretendía eterno, se reconoce en su surgimiento histórico y se entiende como condicionado por las relaciones de la sociedad de clases y como un pensamiento producido por hombres determinados⁵⁷.

Si de lo que se trata es de señalar el carácter no eterno, sino histórico del concepto de justicia, puede pensarse que, si bien la sociedad burguesa realiza una noción de justicia surgida en un determinado contexto histórico, la nueva forma social conlleva necesariamente la reconfiguración del concepto.

Horkheimer observa que, si la burguesía considera seguir reivindicando los mismos ideales de siempre, es porque entiende que esos ideales fueron realizados y existen efectivamente en la forma social que ella forjó; esto es lo que indica al afirmar, acerca de la nueva constelación de relaciones de justicia, que «este paso fue proclamado al mismo tiempo como la realización de la igualdad en general»⁵⁸ y que es la presuposición de las ideas de igualdad y justicia lo que sostiene la desigualdad prevaleciente entre los sujetos⁵⁹. Es por esto que Horkheimer considera ineludible el análisis de esos valores tal como ellos subsisten en la sociedad burguesa; el contraste entre los ideales burgueses y la forma que efectivamente revisten las relaciones sociales, demuestra que no hay correspondencia entre ambos. El filósofo entiende que en la forma social dada la noción de justicia predomina por sobre la de libertad, al punto que la libertad se muestra como restringida o prácticamente inexistente. La limitación de la noción de libertad, a su vez, no deja inalterada a la de justicia, sino que la empobrece en la medida en que resulta insuficiente para la realización del anhelo de felicidad. Que el ideal de justicia se muestre como un concepto histórico, condicionado – o posibilitado – por las relaciones sociales, significa

⁵⁷ Id., *Materialismus und Metaphysik*, p. 82.

⁵⁸ Id., *Materialismus und Moral*, p. 141.

⁵⁹ Ivi, pp. 137-138.

no sólo que los ideales burgueses, tal como son entendidos en la sociedad actual tengan que ser actualizados, sino también que el contenido de esos ideales varía inevitablemente en virtud de los cambios sociales que tienen lugar a través del tiempo. En otras palabras, Horkheimer no piensa que la burguesía necesite recuperar un sentido originario de los ideales de libertad, igualdad y justicia, más precisamente, denuncia que la burguesía se haya mantenido atada al sentido que en sus orígenes como clase social les asignó a esos valores, aún cuando operó una transformación social tal que sus ideales, si bien no perdieron vigencia, sí adquirieron un nuevo contenido – el cual, para la burguesía, permaneció desconocido. Si la burguesía quisiera recuperar el afán revolucionario que originariamente tuvo, no tendría más opción que transformar sus nociones actuales de libertad, igualdad y justicia.

El objetivo de la teoría materialista, sostiene Horkheimer, consiste en mejorar las perspectivas de la humanidad, y no en mantener los conceptos inalterados⁶⁰, como si hubiera una pureza que debiera ser preservada. Justamente, es en el curso de esa lucha por mejorar el futuro de la humanidad donde el contenido de las ideas se ve alterado⁶¹. Sin embargo, que los conceptos de igualdad o libertad cambien sus significados no implica que se rompa su continuidad histórica⁶², es decir, que las transformaciones que puedan experimentar no conducen al nacimiento de conceptos totalmente nuevos, que no se corresponden en ningún sentido con los significados previos.

Para ejemplificar cómo el concepto guarda una continuidad a través de las transformaciones en su sentido, Horkheimer menciona distintos movimientos que se levantaron históricamente en nombre de la libertad, por más diversos que hayan sido unos de otros; las insurrecciones de esclavos romanos, las luchas del siglo XVIII contra el poder feudal, o la labor de los economistas y juristas ingleses que tras la caída del absolutismo quisieron llevar al

⁶⁰ Ivi, p. 137.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Id., *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, p. 272.

extremo su derrumbe, procediendo – de forma injusta y contraria al espíritu del concepto de libertad – a eliminar toda ayuda social⁶³.

De lo que se trata en todos los casos, es de distinguir cuándo se persigue un afán realmente liberador y cuándo, en cambio, su impulso liberador es ‘abstracto y relativo’, de manera que «la dependencia se modifica, pero no se suprime»⁶⁴. La igualdad esencial entre los hombres basada en su rendimiento fue proclamada por la burguesía⁶⁵ como un ataque al sistema feudal con auténtico propósito y resultado liberador. Sobre la base de esa concepción de igualdad esencial, la burguesía fundó la economía de mercado, que pretendía beneficiar a todos⁶⁶. Horkheimer considera que ese logro en la lucha por la libertad produjo, sin embargo, una situación que, si bien resultó ser más justa que aquella que la había precedido, no logró garantizar la libertad para todos los seres humanos. El filósofo evalúa que, mientras el verdadero contenido de las nociones de libertad, igualdad y justicia es la imagen de una sociedad mejor que tiene que surgir de esta⁶⁷, dentro de la sociedad burguesa esas nociones reciben su contenido de las relaciones de libre mercado.

6. Consideraciones finales

En la reformulación que Horkheimer realiza de la dialéctica hegeliana a comienzos de la década de 1930 puede verse que el filósofo busca modificar ciertos aspectos del método hegeliano a los fines de resguardarlo de lo que considera como resabios idealistas. En tal sentido es que Horkheimer busca desarrollar una forma no cerrada de la dialéctica, entendiéndolo por esto una prescindencia del momento de la *Aufhebung*, a los fines de evitar un momento de identidad entre sujeto y objeto. La dialéctica sin *Aufhebung* busca también liberar a la fluctuación de lo real de su

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Id., *Egoismus und Freiheitsbewegung*, in *Gesammelte Schriften. Band 4*, p. 36.

⁶⁵ Id., *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, p. 271.

⁶⁶ Id., *Materialismus und Moral*, p. 138.

⁶⁷ *Ibidem*.

sujeción a una forma fija y necesaria. Las características distintivas de la dialéctica de Horkheimer hacen que ciertas nociones propias de la concepción hegeliana se vean resignificadas. Es así que la noción de totalidad contempla la existencia de ciertos ámbitos de lo real que se mantienen irreductibles a la razón.

Atendiendo a esta reformulación de la dialéctica puede señalarse que Horkheimer no concebiría que el carácter transformador que asume la teoría crítica consista en un intento por actualizar las condiciones de lo real de tal manera que ella llegue a coincidir en su totalidad con una cierta forma racional preconcebida, incluso si la misma se encuentra ya objetivada en algún ámbito de lo real. De allí se sigue que la comprobación de la teoría como verdadera no consistirá en hacer coincidir a la realidad con formas intelectualmente elaboradas, sino en alcanzar una forma de existencia libre de opresión, por más que esa forma no pueda llegar a coincidir con el grado de desarrollo conquistado por la razón.