

*Una reconstrucción
de la teoría crítica de Max Horkheimer*

LA EXIGENCIA DE FELICIDAD

Si bien la temática de la felicidad es recurrente en los escritos de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse o Walter Benjamin, su importancia es soslayada por quienes se han autoconcebido como sus legítimos herederos. Salvo en Alfred Schmidt, esta temática casi no ha sido digna de mención en las revisiones de la teoría crítica de Jürgen Habermas y, más recientemente, de Axel Honneth. Este artículo se orienta por algunas claves de lectura que se desvían de esta tendencia a minusvalorar el tópico de la felicidad en la reconstrucción de la tradición crítica. El corpus estará delimitado por los ensayos de Horkheimer de los años treinta. Se pretende mostrar que la exigencia de felicidad constituye un marco orientativo ineludible a la hora de repensar el desarrollo de la teoría crítico-materialista de Horkheimer en esos años.

Por Esteban Alejandro Juárez

Docente ECI. Licenciado en Filosofía y en Comunicación Social (UNC). Becario de doctorado Secyt-UNC. Co-director del proyecto Arte y praxis política: la politicidad del arte frente a la crisis de las promesas de la modernidad estética (SeCyr-UNC y SeCyT-ECI) e investigador del programa Filosofía Social y Teoría de la Sociedad (CEA/CIECS-CONICET, UNC).



Bibliografía

- Behrens, R.** (2003). "Emanzipatorische Praxis und kritische Theorie des Glücks. Glück und Unglück in Entenhausen". Recuperado el 07 de agosto del 2012 de <http://www.krisis.org/2003/emanzipatorische-praxis-und-kritische-theorie-des-gluecks#more-552>
- Dubiel, H.** (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Jay, M.** (1973). *The dialectical Imagination*, Boston/Toronto, Little/Brown and Co.
- Habermas, J.** (1989). *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- Horkheimer, M.** (1931). "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", en M. Horkheimer (1988), *Gesammelte Schriften*, III. Frankfurt, S. Fischer, pp. 20-35.
- Horkheimer, M.** (1932). "Geschichte und Psychologie", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1/2), Año I, pp. 125-144.
- Horkheimer, M.** (1933a). "Materialismus und Metaphysik", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (2), Año II, pp. 1-33.
- Horkheimer, M.** (1933b). "Materialismus und Moral", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1), Año I, pp. 162-197.
- Horkheimer, M.** (1934). "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1), Año III, pp. 1-53.
- Horkheimer, M.** (1935) "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1), Año IV, pp. 1-25.
- Horkheimer, M.** (1936a). "Egoismus und Freiheitbewegung (Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters)", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (2), Año V, pp. 161-234.
- Horkheimer, M.** (1936b). "Zu Theodor Haecker: Der Christ und die Geschichte", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (3), Año V, pp. 372-383.
- Horkheimer, M.** (1937a). "Traditionelle und kritische Theorie", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (2), Año VI, pp. 245-294.
- Horkheimer, M.** (1937b). "Philosophie und kritische Theorie", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (3), Año VI, pp. 625-631.
- Horkheimer, M.** (1938). "Montaigne und die Funktion der Skepsis", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1/2), Año VII, pp. 1-54.
- Horkheimer, M.** (1974). *Dämmerung*, Frankfurt, Fischer. [versión española: (1986). *Ocaso*, Barcelona, Anthropos].
- Horkheimer, M.** (1991). "Notizen 1949-1969", en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, VI. Frankfurt, Fischer.
- Lukács, G.** (1985). *Historia y conciencia de clase*, II, Buenos Aires, Orbis, Colección "Historia del Pensamiento".
- Marcuse, H.** (1938). "Zur Kritik des Hedonismus", en M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1/2), Año VII, pp. 55-89.
- Marcuse, H.** (1998). *Der eindimensionale Mann*, München, Deutscher Taschenbuch.
- Schmidt, A.** (1983). *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, S. XXI.
- Walter-Busch, E.** (2010). *Geschichte der Frankfurter Schule*, München, Wilhelm Fink.
- Wiggershaus, R.** (1986). *Die Frankfurter Schule*, München, Carl Hanser.



A pesar de las permanentes alusiones al tópico de felicidad en los escritos de Horkheimer, Adorno o Marcuse, su importancia no ha sido, hasta el momento, suficientemente valorada por quienes se han autoconcebido como sus legítimos herederos. Basta consultar las revisiones de la teoría crítica de Habermas y, más recientemente, de Honneth, para confirmar este dictamen.

El artículo que presentamos se orienta por algunas claves de lectura que se desvían de esta tendencia en la reconstrucción de la tradición crítica. Deteniéndonos especialmente en los ensayos de Horkheimer de los años treinta, estas líneas intentan esbozar una reconstrucción de su teoría materialista brindando algunas aproximaciones a la idea de felicidad y a su relevancia para el programa de una teoría crítica de la sociedad.

Más allá de los frecuentes quiebres histórico-conceptuales que suelen marcarse en las periodizaciones canónicas sobre la evolución de los teóricos críticos, tanto la consideración por la felicidad individual como la relucencia a concebir alguna representación positiva de ella, constituyeron una tensión constante en las reflexiones de Max Horkheimer, el célebre director del *Institut für Sozialforschung* [Instituto de Investigación social] de

Frankfurt. En cierta medida, esto se ha manifestado en que Horkheimer no siempre se negó a esbozar los rasgos esenciales que componían su idea de la felicidad, aunque en la mayoría de los casos recurriera a una hermética exposición de lo deseable a partir de aquello que se le opondría. “La dicha –anota Horkheimer en los años cincuenta– es cualitativamente de una multiplicidad infinita, la desdicha es sólo cuantitativa” (1991:237). Sin menoscabo de las matizaciones y desplazamientos que adquiere a lo largo de la reflexión horkheimeriana, se podría afirmar que la exigencia por cumplir las promesas de una felicidad que podrían experimentar los individuos de un modo cualitativamente diverso estaba presente ya como marco orientativo en las preocupaciones nucleares de los escritos más importantes de Horkheimer en los años treinta.

Esos años, representaron para la vida de Horkheimer la etapa más prolífica de su actividad intelectual e institucional. En 1930 fue nombrado profesor titular de la cátedra de filosofía social en la Universidad Goethe (Frankfurt) y a principios del año siguiente fue designado formalmente director del Institut ligado a esa casa de estudios. Su función allí estaba basada en conferir una nueva orientación de trabajo

que fuese aglutinante para un grupo de talentosos y dispares investigadores de distintas áreas del conocimiento científico-social.

El programa de un “materialismo interdisciplinar” propuesto por Horkheimer tenía como eje epistemológico desplegar las potencialidades metodológicas y teóricas de las ciencias sociales modernas y, como tarea central, el estudio pormenorizado de la relación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de las personas y los cambios en la esfera cultural (Horkheimer, 1931: 20-35).

En los años siguientes, ya ante el manifiesto peligro nazi y en las dificultades suscitadas por el exilio, gran parte de sus fuerzas se dirigieron tanto a actualizar esa programación bajo la luz de los terribles acontecimientos, como a hallar los medios necesarios para mantener operante la organización del *Institut* fuera de Alemania. Las vicisitudes de estos sucesos han sido documentadas tanto en los pioneros estudios de la historia de la Teoría Crítica de Jay (1973) y Dubiel (1978), como en los trabajos relativamente más recientes de Wiggershaus (1986) y Walter-Busch (2010). Lo que aquí se desea retener es que al arduo compromiso con una programación de las tareas de una teoría

crítica de la sociedad subyacía la confección de una vertiente materialista centrada en torno a la exigencia de felicidad tras la experiencia histórica y social del fracaso de los movimientos revolucionarios europeos. Los resultados de este trabajo se vieron cristalizados en los ensayos que publicó en el órgano del Institut, la *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista de Investigación Social] de la cual el mismo Horkheimer era el editor principal.

En estos ensayos se puede observar la convergencia de algunos de los presupuestos del horizonte intelectual formado por el pensamiento europeo que va de la Ilustración materialista francesa, pasando por Kant y Hegel, hasta Schopenhauer, Nietzsche, Marx y Freud. Los diferentes motivos de esta tradición que reúne el materialismo horkheimeriano podrían ser esquematizados principalmente según cuatro puntos.

En primer lugar, la existencia de capacidades y fuerzas inherentes al trabajo humano que se expanden históricamente en función del dominio de la naturaleza y de la fluidificación de las relaciones entre los individuos concretos y las metas de la totalidad social. El desenvolvimiento consciente de esos potenciales liberados marcaría un estándar para el logro de la felicidad indivi-

dual y la libertad.

En segundo lugar, la presencia de efectos reguladores del poder, entre los que se encontrarían los producidos por las teorías filosófico-morales, bloquearían el cumplimiento de la felicidad hasta negarla por completo, como también coadyuvarían a silenciar y ampliar el sufrimiento real. Sin embargo, en un primer momento esos mismos poderes habrían ayudado a poner en marcha el desarrollo de aquellas capacidades y fuerzas humanas, especialmente la capacidad para una felicidad irreductible.

En tercer lugar, la idea de que ese desarrollo sería progresivo, aunque sus resultados no serían gozados por los sujetos que lo llevan a cabo por culpa del desconocimiento del proceso histórico social en el cual se despliega. Esta situación cambiaría cualitativamente, por un lado, con el conocimiento histórico que haría autoconsciente al proceso y, por otro, con la modificación de las relaciones sociales de existencia que impiden disfrutar de sus productos. Esto implicaría el logro de una asociación de individuos libres, autodeterminados políticamente y aunados en base a acuerdos racionales siempre revisables, incluyendo también una planificación económica.

Y, finalmente, en estos ensayos subyace la idea de que ni siquiera una sociedad de este tipo podría redimir las injusticias acaecidas en el pa-

sado contra el despliegue de las fuerzas y capacidades humanas y naturales, en suma, contra la pasajera felicidad de todo lo individual.

Crítica a la reducción burguesa de la felicidad

La temprana teoría materialista de Horkheimer se auto-comprende, en consonancia con la filosofía antigua, como el intento de contribuir al desarrollo pleno de la felicidad de todos los individuos (Horkheimer, 1937b, p. 638). En vistas a este objetivo, el materialismo se fija como una de sus tareas esenciales el ejercicio crítico contra toda fundamentación de un orden social estable que apele a una instancia metafísica, esto es, trascendente a la situación histórica de la praxis humana. Al llevar adelante esta tarea, el materialismo horkheimeriano condena la racionalización de las esperanzas en una vida feliz emprendida por las representaciones morales idealistas porque ellas, al promover la abnegación y la renuncia a la satisfacción terrenal de la exigencia de felicidad y de placer, legitiman un estado de la existencia que se vale de esa renuncia, allí donde históricamente ya no estaría dictada por la necesidad de la dominación de la naturaleza exterior (Horkheimer, 1934: 44). El resultado de la interiorización de la renuncia sería el control social de las fuerzas humanas y la

persistencia de la presión de un sector particular de privilegiados sobre la mayoría (Horkheimer, 1933a: 11-13).

Pero Horkheimer no ve en las estrategias armonizadoras de las representaciones culturales y filosóficas burguesas, sólo mecanismos de represión psicológica de las capacidades humanas. Para él, estas representaciones también sirven como fuente de expresión de las exigencias de felicidad, las cuales indican, aunque en negativo, una situación mejor para los desdichados. La misma negatividad de la moral burguesa sería, entonces, el lugar en donde florecería el elemento positivo movilizador de las fuerzas de resistencia: la generalización de la exigencia de felicidad, libertad y justicia contenidas en el ideal burgués de la humanidad.

La posibilidad de pensar el significado ambivalente de estas representaciones se da en el primer Horkheimer gracias a la conjugación, en clave material, de la crítica nietzscheana al ascetismo moral con la idea hegeliana de negación determinada. Dicho esquemáticamente: del mismo momento negado –la moral burguesa, sobre todo su momento coercitivo sobre el placer individual, –la crítica horkheimeriana extrae su instancia negadora, –la potencia material que conlleva la generalización del anhelo de felicidad.

Según Horkheimer, cuando la filosofía tradicional deja de considerar el ele-

mento dinámico, negador de la moral burguesa como un momento de la dialéctica histórica y pasa a justificarlo e interiorizarlo como un postulado inmutable y puro, entonces comienza a cumplir un rol ideológico en la reproducción del sistema capitalista. La hipóstasis que ayuda a sostener la filosofía moral enmascara la raigambre material en la estructura social burguesa y las causas de la escisión entre los intereses de la totalidad y la felicidad individual. En última instancia, contribuye a presentar como resultado de una ley natural una escisión que es la consecuencia histórica de la falta de racionalidad de la forma del sistema económico capitalista. Afirma Horkheimer, “...entre la competencia libre de los individuos, como medio, y la existencia global de la sociedad, como mediado, no hay relación racional” (1933b: 167).

Por falta de una vinculación racional Horkheimer entiende aquí que el proceso de producción histórico y social de la totalidad no se desarrolla bajo el control de la voluntad consciente de individuos libres, sino como si fuese impulsado por fuerzas externas de un inexorable mecanismo natural, completamente ajenas a ellos. “La vida de la totalidad resulta ciega, casual y mala por la actividad de los individuos, las industrias y los Estados” (Ibid.). La irracionalidad de que los quehaceres humanos estén librados al azar del mo-

vimiento abstracto de la economía capitalista, según la cual cada uno sigue su propio beneficio procurando su presunta felicidad particular, se manifiesta en que en ella se produce, por un lado, un incremento inaudito de poder de las fuerzas productivas sobre la naturaleza, mientras que, por otro, la mayoría de los hombres experimentan su trabajo como un esfuerzo que causa irremediablemente sufrimiento y angustia. Los hombres reproducen mediante su propio trabajo un orden social que les genera una desmesurada fatiga y desdicha, cuando, objetivamente, el esfuerzo no placentero podría reducirse al mínimo.

Cercano a la crítica de la cosificación de Lukács, Horkheimer advierte que, al convertirse los sujetos en objetos de un acontecer natural, percibido como una “segunda naturaleza” (Lukács, 1985: 54), el significado que la felicidad tiene para ellos queda desvinculado de su participación en un orden social y económico. Bajo esta forma limitada de objetividad, la felicidad aparece como un estado anímico completamente subjetivo. Esta disociación entre la felicidad individual y la producción de un orden general que la favorezca de un modo racional es, según Horkheimer, la expresión de una determinada situación histórica, en la cual la praxis humana consciente

no cumple ningún rol en el reparto de las dichas y los infortunios de los sujetos. Su felicidad queda fijada al círculo mítico del destino: “Quien es feliz podría, según su valor interno, encontrarse también en el lugar de los más infelices y a la inversa. Cada uno está abandonado a la ciega casualidad” (Horkheimer, 1933b: 183).

De acuerdo con Horkheimer, el sentirse feliz ya no dependería de la praxis humana, sino de la suerte. El pasaje citado se completa con la tesis de que la felicidad auténtica podría ser experimentada por un sujeto individualizado en función del despliegue de sus capacidades internas dentro de una totalidad social constituida de un modo autoconsciente, es decir, por una praxis orientada por la voluntad libre de los hombres. Bajo este supuesto, al romperse el lazo con esa totalidad, por un lado la felicidad queda limitada a un estado anímico fluctuante del sujeto y, por otro, aparece objetivamente como ideología. Para el desdichado, la felicidad subjetiva ligada al azar actúa, en el mejor de los casos, como consuelo, ya que debe conformarse con el aliciente de saber que él tuvo iguales chances que el resto de acceder a la felicidad y que si no se dio fue por propia pereza o mala suerte. Lo que la ideología impide notar al desdichado es la imbricación de sus infortunios con una sociedad organizada de un modo injusto e irracional.

Al ocultarse la conexión del desarrollo del individuo con las relaciones socio-económicas, la distribución equitativa de bienes y los fines de la vida en común, la liberación autoconsciente de las capacidades de pensamiento y acción de los hombres deja de jugar un papel significativo en la determinación de una vida feliz (véase, Behrens, 2003). Lo que en el presente se llamaría felicidad sería un sustraerse a los golpes de la suerte y a las disonancias de la conciencia, un “estar relativamente a salvo de dolores internos y externos y de angustias”, un estado en el que “el ánimo vacila entre la extrema actividad y el aburrimiento” (Horkheimer, 1936a: 172).

En la sociedad presidida por el cálculo del beneficio privado y el valor de cambio, en donde las relaciones de codependencia de las actividades de los individuos con la totalidad social se cosifican y diluyen, lo determinante para la vida placentera de los sujetos pasan a ser particularidades arbitrarias. Éstas se vuelven irrelevantes porque no tienen ningún efecto progresivo sobre el desarrollo conjunto de las propias capacidades individuales y el desenvolvimiento racional de la sociedad. La posesión de estas particularidades, así como la adquisición insaciable de mercancías innecesarias, puede muy bien provocar una momentánea sensación de alegría a algunos de los individuos aisla-

dos, pero no pueden hacer de ellos sujetos auténticamente felices (Horkheimer, 1986: 108). Lo contrario de la felicidad auténtica, más que la expresión del sufrimiento, sería lo que en los años cincuenta Marcuse llamaría “la euforia dentro de la infelicidad”, la cual presupone la producción de falsas necesidades y prerrequisitos (igualmente falsos) para satisfacerlas (Marcuse, 1998: 25).

Uno de los motivos por el cual la mera sensación de alegría es inauténtica es que, a pesar de su apariencia de inmediatez, bien podría ser presa del engaño. Esto conecta la dimensión sensible de la felicidad con una dimensión cognoscitiva. Para el primer Horkheimer, y ahora remite a la crítica al hedonismo de Marcuse (1938), una felicidad que se precie de ser “cualitativamente de una diversidad infinita” sólo resulta concebible si se presupone una modalidad racional del saber, tanto de las condiciones subjetivas como objetivas de la existencia, que mantenga alerta sobre la posible manipulación de la dimensión de lo sensible con fines de dominio: “La felicidad no es mera sensación, sino una disposición real del hombre. Uno puede engañarse respecto de la felicidad” (Horkheimer, 1938: 51).

Esa disposición no sólo implicaba una sociedad organizada racionalmente, en la cual se pondría en juego una idea de felicidad general por medio de la autodeter-

minación de los hombres y liberación de las potencias civilizatorias obturadas. En tanto esa disposición no fuese universalmente cumplida, la pretensión de felicidad precisaría de una teoría que revelase cómo los hombres insatisfechos han llegado a tolerar la presión y la injusticia y a integrarse al sistema social mediante mecanismos psíquicos irracionales de satisfacciones imaginarias y compensatorias.

Con ayuda de categorías freudianas, la teoría crítica develaría entonces los procesos pulsionales de represión, de identificación con el agresor o de proyección, que sirven como descarga emocional a la consciencia desdichada y que favorecen la alegría en la infelicidad (Horkheimer, 1932: 139). Las exigencias afectivas, las cuales podrían impulsar más allá de la mera reproducción económica del orden establecido, serían canalizadas hacia objetivos sociales que mantienen la situación de dominio. Asimismo, la opacidad de estos procesos para la consciencia de los sujetos —a la cual contribuye también la división abstracta del trabajo científico— imposibilitaría la aplicación del conocimiento racional de los procesos económicos, sociales e históricos que hicieron posible la situación. Y con tal opacidad también queda obturada la posibilidad de cambio social.

Por eso es que Horkheimer sostiene que cuando se produce la reducción de la



Horkheimer y Adorno en 1965 en Heidelberg (Wikipedia).

pretensión de universalidad de la modalidad racional del saber a saberes particulares, aislados y formalizados, en suma, a racionalidad instrumental y formalizada que sirve sólo para el fin de la mera autoconservación –tema que se volverá acuciante para Horkheimer en la década del cuarenta–, también queda menguada la capacidad de goce individual. Ésta ya no puede extenderse más allá de la esfera de lo inmediato sensible.

Como es subrayado por muchos intérpretes de su obra, pasados los años cuarenta Horkheimer habría de abandonar las esperanzas en el presupuesto de la realización próxima de una sociedad racional. Sin embargo, no desistió de la necesidad de seguir pensando la felicidad en mediación con la reflexividad, puesto que sin esa mediación no se podría enjuiciar a la felicidad como opuesta al sufrimiento o a la destrucción del prójimo. “La dicha requiere conciencia –reafirmará Horkheimer– pues la felicidad sin reflexión no es tal” (1991: 336).

Teoría, praxis y felicidad

En el persistente tratamiento de la felicidad del joven Horkheimer se conjuga el anhelo del placer sensual individual con la teoría verdadera y la praxis emancipadora. En el clásico texto programático *Traditionelle-undkritische Theorie* [Teoría

tradicional y teoría crítica], Horkheimer postula la idea de que los fines de la teoría crítica –“ante todo una sociedad racional que corresponda a la universalidad”– son “inmanentes al trabajo humano” (1937a: 267), es decir, a la autoconstitución histórica de los hombres.

La postulación de fines del conocimiento afincados en la praxis social se encontraba ya en el marxismo. En este caso, la pretensión de objetividad del conocimiento implicaba también el reconocimiento del carácter práctico que la guiaba: la verdad se constata en la transformación práctica de la sociedad. Esa implicancia de la tesis marxista no se sostenía en la división de las ciencias burguesas, en donde el saber se comprometería más con la perpetuación del orden hegemónico que con la pretensión de verdad, sino en la perspectiva del proletariado. Este enfoque desde el proletariado estaría destinado a trascender la particularidad abstracta del orden burgués dominante y ofrecería una visión universal de la sociedad. En tal sentido, Lukács había afirmado que la “única superioridad real del proletariado es su capacidad de ver la sociedad como totalidad histórica concreta” (1985: 128). Por lo tanto, la conciencia del proletariado sería condición necesaria de una verdad no distorsionada.

Frente a este presupuesto, Horkheimer considera que la actividad del teórico crítico no es identificable con la

consciencia de clase oprimida, ni tampoco se subordina a ella, por más que la teoría crítica se autodefina como la consciencia más avanzada de los grupos que experimentan en sí la miseria y la injusticia. Incluso los resultados a los que conduce su reflexión pueden llegar a oponerse a esos grupos (Horkheimer, 1937a: 267s).

Lo que acá remarca Horkheimer es aquello que sería un *leitmotiv* de todo su pensamiento. A diferencia de Marx y de Lukács, para Horkheimer no era posible encarnar la consciencia crítica, momento fundamental en el proceso práctico-revolucionario, en un sujeto colectivo, ya sea la clase trabajadora o el partido. Ese tipo de identificación amenazaba con difuminar el esfuerzo intelectual del individuo y menoscabar su relación con el concepto enfático de verdad. Pues, luego del fracaso revolucionario europeo, sólo el conocimiento dispensado por sujetos autónomos y críticos podría fluidificar e intensificar todavía las formas de subjetividad y los vínculos intersubjetivos que, guiados por un interés práctico-emancipatorio inscripto en el anhelo de felicidad, posibilitarían orientar una organización posrevolucionaria con carácter racional.

Con esta postura respecto al interés que guía al conocimiento, al igual que al referirse a la exigencia de felicidad, Horkheimer no acogió, como sí lo haría posteriormente

Habermas (1989), ninguna instancia de argumentación cuasi-trascendental subyacente a la justificación de ese interés. La comprensión de que la estructura teórica es dependiente de intereses y valoraciones no habilita, según Horkheimer, a pensar en elevados mandatos metafísicos, morales o cognoscitivos que fundamenten la deseabilidad de estas actividades que no se avienen con el principio de adaptación a la realidad social establecida. El por qué los sujetos destinatarios del conocimiento crítico deben reaccionar positivamente ante la evidencia presentada por la teoría y actuar en consecuencia, en vez, por ejemplo, de optar por el cinismo, se basa en el deseo. En el fondo, dice Horkheimer, la justificación de esta inclinación hacia la teoría con intenciones liberadoras estriba en el propio placer, es decir, en impulsos pasajeros (Horkheimer, 1935: 8).

Si bien en este programa materialista Horkheimer enfatiza el significado emancipador de la dimensión del trabajo humano, incluida la actividad técnico-científica, él evitó introducir allí cualquier valoración antropológica de carácter estable como criterio de la crítica social y de una vida feliz, tal como había aparecido en la idea del trabajo no alienado en los Manuscritos económico-filosóficos del joven Marx. Para Horkheimer, el trabajo sólo sería necesario en una situación donde la escasez fuese

de suyo problemática en relación al bajo nivel alcanzado de las fuerzas técnico-científicas. Por lo tanto, la categoría del trabajo es relativizada en función del desarrollo de esas fuerzas y de las posibilidades que éstas pueden llegar a crear para mitigar la miseria.

A fines de los años veinte y principios de los treinta, cuando apostaba por el socialismo y por una economía planificada, y aun mucho antes de conocer las relevadoras *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin, Horkheimer ya había vertido algunos indicios que advertían contra toda ontologización o idolatría del trabajo productivo. De un modo análogo a las objeciones lanzadas por Marx a los lasalleanos en la *Crítica del Programa de Gotha*, Horkheimer indicaba que si los socialistas elevaban al trabajo como la noción esencial de la actividad humana corrían el riesgo de certificar ingenuamente la ideología ascética que estaba a la base del capitalismo. Con esta disposición, los socialistas conservaban, al igual que sus antagonistas, el lastre metafísico de la abnegación y se unían subrepticamente al mantener separadas las esferas del trabajo y del placer, de lo cual ya alertaba también Marx en los *Grundrisse* (Cf. Schmidt, 1983:166). La deificación del principio de producción y su vinculación con el optimismo en el progreso inexorable, elemento común de los partidos

socialistas y de la sociedad burguesa, se presentaba de este modo como contraparte de una praxis no represiva en la sociedad liberada. Una genuina socialización posrevolucionaria apuntaba, en cambio, a reconfigurar permanentemente el sentido racional del trabajo social, sin atentar contra la libertad y el goce (Horkheimer, 1986: 121). Pero tampoco un nuevo sentido del trabajo en una sociedad racional podría revestir de sentido alguno a la finitud del mundo natural y a la historicidad de los individuos empíricos. La herencia pesimista-schopenhaueriana del materialismo de Horkheimer le pone límites para imaginar ingenuas posibilidades de autoconstitución de los hombres y de cumplimiento pleno del anhelo de felicidad (Horkheimer, 1933b: 184).

En base a todo esto, tanto su materialismo como su programa académico-científico de investigación, se perfilan políticamente hacia la democratización radical de la sociedad, aunque ellos no puedan garantizar a quienes actúan que podrán cumplir sus objetivos y sus anhelos. Tampoco, si los alcanza, podrá tornarlos duraderos, pues la felicidad lograda también está envuelta en el acaecer intrahistórico: “El placer, del que esencialmente se ocupa el pensamiento materialista, en tanto fenómeno, lleva en sí mismo la conciencia de lo perecedero y de la amargura del fin. Este saber forma parte de su esen-

cia” (Horkheimer, 1936b: 381).

En la sociedad razonable proyectada por Horkheimer, los deseos e intereses divergentes de los individuos y los generales no contarían ya con ningún tipo de determinación, ni sentido metafísico último, que asegure su permanencia. Desde este trasfondo melancólico, la radicalización democrática subyacente en el planteo de Horkheimer refiere a una praxis común sin andamios metafísicos, ni compensaciones que distorsionen las expectativas de felicidad individual; y también pone de relieve el núcleo histórico y contingente que configura un proceso social en el cual esas exigencias estarían dinamizadas por un intercambio directo, consciente, provisorio y constantemente revisado, entre la mayoría de sus miembros (Horkheimer, 1935: 4). Pero no por ser contingente y revisado, el autor abandona las pretensiones de universalidad de la conciencia subjetiva de establecer fines prácticos obligatorios para los involucrados.

El materialismo horkheimeriano de los años treinta se autodefine, todavía, como un elemento más del proceso de lucha revolucionaria hacia aquella radicalización democrática, por lo que el conocimiento se concibe como mediación del interés humano por una sociedad mejor. Desde Aristóteles hasta el positivismo lógico, el interés práctico del conocimiento, o bien

había sido considerado como secundario en relación a la teorización desinteresada, o bien había estado llanamente excluido. Horkheimer, en cambio, realza su mediación sin caer en identificaciones idealistas, Hegel incluido (Horkheimer, 1933a: 21).

Por otro lado, la afirmación sobre el insuperable vínculo entre conocimiento e interés no debería conducir, según Horkheimer, al equívoco pragmatista. Éste consistiría, desde la imagen que construye el teórico crítico de esta perspectiva, en la reducción de las mediaciones entre teoría e interés a una subordinación de la verdad a la praxis, pero tal y como esa praxis existe en la sociedad actual. Horkheimer rechaza todo criterio del conocimiento que postule que debería adaptarse a las exigencias de la praxis a costa de la verdad, o de la no identidad del sujeto cognoscente con su objeto. Ya sea cuestionando el sustrato de la teoría tradicional (entendiendo por ella, según el contexto, metafísica, idealismo, positivismo, o pensamiento moderno), las primeras reflexiones de Horkheimer se fundaron en la necesidad de expresar el secreto que encierran las relaciones sociales en el capitalismo en su fase monopólica, con el fin de empujarlas contra sus propios límites, y no en ajustarse a esas relaciones (Horkheimer, 1937a: 270).

La interpelación crítica a la fundamentación metafísica o científico-pragmática

del mundo ayudaría entonces a develar las múltiples mediaciones que configuran la lógica intrínseca de un sistema social contradictorio. Éste habría desarrollado las fuerzas económicas suficientes para generar riquezas que permitirían eliminar la miseria, al mismo tiempo que negaría la felicidad que esas riquezas tornarían posible. Si en el siglo XIX Marx quiso desenterrar el secreto del carácter fetichista de las mercancías en la sociedad capitalista con la sola fuerza de la crítica de la economía política, ahora Horkheimer intentará desempolvarlo complementando esa, ya insuficiente, crítica marxista de la economía política (Horkheimer, 1933a: 17), con investigaciones de carácter multidisciplinar sobre “los cambios psíquicos de los individuos y los cambios en los ámbitos de la cultura” (Horkheimer, 1931: 33).

Al desocultar el anclaje del sufrimiento humano y de las restricciones al anhelo de felicidad en condiciones históricas contradictorias, que aparecen a los hombres como ajenas a su propia praxis, la teoría crítica también afronta la cuestión de la legitimidad de su tarea. Horkheimer asienta esa legitimidad del discurso crítico, en oposición al discurso argumentativo tradicional que no es consciente del contexto históricamente producido del que forma parte, no sólo en el hacer transparente las determinaciones específicas

que obturan el anhelo de la felicidad, sino también en la autoconsciencia de la participación de la teoría en el cambio práctico-político que haría posible la satisfacción sin restricciones de aquel anhelo. De esto se desprende que el valor de la teoría materialista estaría dado, en última instancia, por su atención a las pretensiones frustradas de felicidad, las cuales actúan como palanca movilizadora tanto del pensamiento crítico como de la praxis transformadora. Esta autoconsciencia teórica de sus propios impulsos y tareas constituiría aquella peculiaridad del materialismo crítico que sería expurgada en las corrientes de pensamiento dominantes en la época. Allí radicaría, en definitiva, la diferencia de la teoría crítica con la teoría tradicional en sus diversas variantes, es decir, con los renacimientos metafísicos, la ortodoxia marxista leninista y el positivismo de las ciencias particulares:

Si de la pretensión de felicidad, que no es cumplida en la vida real hasta la muerte, en última instancia sólo resulta la esperanza pero no la realización, entonces la transformación de las relaciones que condicionan la infelicidad puede convertirse en el objetivo del pensamiento materialista (Horkheimer, 1933a: 13).

