

# EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XIX JORNADAS

VOLUMEN 15 (2009)

Diego Letzen  
Penélope Lodeyro

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA  
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



## Epistemología de las ciencias sociales. Horkheimer y el primer proyecto de “investigación social” de la Escuela de Frankfurt

Laura Sotelo\*

En la Conferencia con la que inicia sus funciones como director del Instituto de Investigación Social en 1931, Horkheimer pasa revista a las tareas que suponía establecer una unidad entre las ciencias sociales y la filosofía, siguiendo, por un lado, cánones de cientificidad propios de las ciencias empíricas, y por el otro, una revisión de la metafísica que tenía por objeto terminar con las especulaciones “idealistas”.

De hecho, el diseño epistemológico elaborado por Horkheimer no se situaba en el vacío sino que era fruto de una deliberada toma de posición en el ámbito de la cultura alemana de la época, y comportaba una clara definición respecto del debate entre las *Geisteswissenschaften* (Ciencias del Espíritu) y *Naturwissenschaften* (Ciencias de la Naturaleza). Para poder valorar de un modo contextual el sentido epistemológico del primer proyecto de “investigación social” de los frankfurtianos, vamos a detenernos un poco en las ideas predominantes en la época de la República de Weimar, sobre cuyo fin Horkheimer se hace cargo de la dirección del Instituto.

Paul Forman, en su libro “Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica 1918-1927” analiza la atmósfera cultural prevaleciente entre las clases cultas alemanas, señalando la hostilidad contra las ciencias naturales que en ellas se había desarrollado, de la mano de una proliferante filosofía de la vida, que se expandía vertiginosa y ampliamente luego de la derrota de la primera guerra. Según Forman, esta situación era contrastante con el optimismo que había animado a los físicos y académicos de las ciencias naturales durante la guerra. Producida la derrota de 1918, el entusiasmo y el orgullo epistemológico, truecan en un sentimiento de fracaso y en una culpable autoconciencia de falta profundidad de las ciencias naturales para captar aquello que era lo más digno de ser tomado en cuenta: la Vida, el Espíritu, o el Ser de los hombres. En efecto, la ideología a la que genéricamente puede denominarse “filosofía de la vida” -*Lebensphilosophie*-, había encontrado su enemigo mítico en las ciencias naturales, acusadas de desmembrar la totalidad vital en mecanismos repetitivos de causa-efecto. Los inspiradores originarios de esta crítica al mecanicismo son Hegel, Nietzsche o Dilthey, pero la actualización de tales ideas en la primera posguerra fue de la mano de aquellos que Fritz Ringer, en “El ocaso de los mandarines alemanes”, denomina “mandarines ortodoxos”, cuyas posiciones marcaron la pauta del ambiente académico, no sólo en las ciencias sociales, sino también en las ciencias naturales.

Las asunciones básicas de este sector, que adhirió de conjunto a las distintas variedades de la filosofía de la vida y de las ciencias del espíritu, pueden resumirse en los siguientes puntos:

- a) Un énfasis puesto en la formación -*Bildung*- del alma o del espíritu, con el objetivo de desarrollar personalidades armónicas y completas.
- b) La idea relativista de la absoluta singularidad de los individuos, épocas, o naciones, reconstruidas como un todo armónico

---

\* UNR

- c) La oposición entre Cultura y civilización, donde el primer término resume las cualidades de la formación humanística del idealismo alemán, mientras que el término civilización hace referencia a las sociedades basadas en el desarrollo material y en los conocimientos técnicos. Las ciencias de la cultura, por lo tanto, tienen una mayor importancia y dignidad que las ciencias naturales.
- d) Tendencias a la defensa de la libertad del pensamiento, mas no así de la libertad política en el sentido de los modernos regimenes democráticos, frente a los cuales realizaron una crítica conservadora y aristocrática. El ideal de los mandarines ortodoxos consistía en volver atrás la rueda de la historia, propugnando teorías que habilitaban idealizaciones del pasado precapitalista y rechazaban de plano la modernidad y la industrialización.
- e) La preferencia de conceptos holísticos abstractos como “espíritu” “cultura”, “alma”, para explicar o describir los fenómenos concretos.
- f) La idea de que la armonía, más que el conflicto social, debe establecer los criterios del análisis sociológico.

Aunque esta “ortodoxia mandarinal”, como dice Ringer, fue predominante en los grupos académicos y en las clases cultas alemanas, un grupo más pequeño, bajo la influencia de Max Weber, intentó establecer criterios de análisis que tenían como convicción fundamental la irreversibilidad de la modernización industrial alemana, y que plantearon alternativas de organización social pactando, a regañadientes con la irremediable “jaula de hierro” de la modernidad. Ringer sitúa entre los mandarines modernistas a Tönnies, Troeltsch, Meinecke. Estos, sin ser adherentes al partido socialdemócrata, creyeron en que la salida de la crisis posterior a la guerra debía darse en los marcos de la nueva república, y por lo tanto fueron reactivos frente a las idealizaciones de la antigua comunidad germana y el *Volk*. Estaban a favor de “políticas realistas y objetivas” y en contra de “políticas metafísicas, especulativas, románticas y místicas”. La idea central consistía en adecuar el nuevo Estado a los valores morales y culturales del pasado alemán que debían pervivir bajo la nueva forma de gobierno democrático. El anhelo era, según Ringer, que la élite educada de la nación comprometiera su lealtad con la nueva sociedad en la medida en que ésta lograra pacificar y ordenar la crisis de posguerra.

Ahora bien, con ser extremadamente iluminador y abarcativo, el planteamiento de Ringer deja por fuera del análisis a un sector que no perteneció a los grupos “mandarinales”, ni en su versión ortodoxa ni en su versión modernista: me refiero a algunos estudiosos marxistas de las ciencias sociales, y también al Círculo de Viena, que aunque discrepaban entre sí en aspectos esenciales, se situaron frente a la modernidad rehuyendo las conciliaciones resignadas y las utopías precapitalistas.

Algunos marxistas que intentaron contraponerse a las ciencias del espíritu y al clima cultural del vitalismo irracionalista, buscaron dar cuenta de las transformaciones de la sociedad alemana desde el punto de vista de una “teoría de la estratificación”, que investigaba en las tendencias sociales propias de la nueva clase media, que iba adquiriendo un signo crecientemente derechista. Estos estudiosos, ligados en algunos casos al Partido socialdemócrata, realizaron investigaciones cuantitativas con el objeto de establecer parámetros de juicio empírico sobre las transformaciones de la vida social.

Sandro Segre menciona las investigaciones de, Theodor Geiger, Emil Lederer, Sigfreig Kracauer, Hans Speier, Carl Dreyfuss, entre otros; la mayoría de ellos emigra a Nueva York con el ascenso de Hitler y son quienes trabajan allí en el proyecto de la "universidad en el exilio" sostenida por los emigrados que se reúnen en el *New School for Social Research*. Ahora bien, además de estos investigadores que menciona Segre, ligados en general a la socialdemocracia, existe en la época un marxismo filosófico que recibe las influencias de la "filosofía de la vida", y que se alejan del ideal de la "investigación social empírica". Entre ellos se destacan dos significativos nombres: Lukács, en su obra *Teoría de la Novela*, y el joven Marcuse, intensamente dominado por Heidegger.

Planteado algunos trazos de este complejo panorama cultural, es posible pensar las opciones que tenía en mente Horkheimer, en el período de sus primeros años frente al Instituto, que coinciden con el fin de la República de Weimar. En su primer proyecto de investigación social Horkheimer rechaza de plano la filosofía de la vida en sus diversas variantes, sin adherir al marxismo filosófico que aceptaba desenvolverse en términos metafísicos, y orientándose en proximidad a los marxistas que se proponían realizar "investigaciones concretas" sobre la Alemania de la época.

En efecto, la investigación que Horkheimer anuncia en su Conferencia de 1931 se sitúa dentro de la tradición de investigaciones sobre los empleados alemanes, denominados "empleados de cuello blanco", siguiendo los pasos de los trabajos previos de Emil Lederer, y posteriormente de S. Kracauer. Horkheimer quería establecer, mediante encuestas y entrevistas realizadas a los empleados, un diagnóstico que conjugara la evaluación de los contenidos de conciencia con las tendencias inconscientes, a fin de determinar las posibilidades de progreso del fenómeno fascista. Ahora bien, el planeamiento de este trabajo iba acompañado por la adopción de unos ideales epistemológico-políticos, cuya inspiración cercana se encuentra en ciertos planteos del positivismo lógico. Lejos de ejercer un dominio intelectual en la época, la situación de los miembros del Círculo de Viena en 1929 era, como lo dice Paul Forman, la de unos "desesperados outsiders", que tenían una reducida influencia frente al crecimiento incesante de las tendencias metafísicas.

Hay al menos dos rasgos compartidos entre el positivismo lógico y el proyecto de Horkheimer, que no ocultan, por supuesto, diferencias relevantes. Estos rasgos compartidos son:

- el ideal de explicación y predicción en las ciencias sociales, a las que Horkheimer no distingue ni ontológica ni gnoseológicamente de las ciencias naturales.
- el empirismo antimetafísico radicalizado, que da prioridad a los cánones científicos frente a los criterios del idealismo tradicional alemán.

De hecho, si se leen los primeros textos no sólo de Horkheimer sino también de Adorno, puede verse que el respeto que estos autores manifiestan por del Círculo de Viena es mucho mayor que el que prodigan a la metafísica tradicional alemana. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que en la revista del Instituto de Frankfurt (*Zeitschrift für Sozialforschung*) dirigida por Horkheimer, Neurath publicó ocasionales artículos.

El joven Horkheimer se hallaba profundamente convencido de que la crítica de la metafísica debía producirse de la mano de las "ciencias empíricas", y de que cualquier intento por buscar fundamentaciones ontológicas para el conocimiento fáctico de la historia conducía a

la producción de “sinsentidos” idealistas. El irracionalismo filosófico, la crítica romántica de las ciencias, la postulación de instancias superiores a la razón, como la Vida, la Existencia, etc, constituían, según Horkheimer, signos inequívocos de las ideologías autoritarias, frente a las cuales el joven pensador defendía los aspectos iluministas que aportaban de las concepciones científicas.

Pero tal vez sea esta cuestión del “sentido” de la metafísica, aquello que distancia más al Círculo de Viena de la visión de Horkheimer: aquellos, que habían asumido la defensa del *Tractatus* de Wittgenstein, consideraban que la metafísica, al carecer de referencia empírica, carecía por lo tanto de todo sentido, mientras que Horkheimer veía en el contenido idealista de sus términos, una serie de significaciones sociales cuya funcionalidad histórica era preciso indicar.

Contrariamente a cualquier donación de sentido extraempírica, Horkheimer reclamaba una investigación social ajustada al estudio de los hechos, sin interponer figuras suprahistóricas que tendieran a validar de antemano los sucesos. Horkheimer apostaba a tal punto a las certezas de la investigación científica que, en textos de inspiración empirista radicalizada, como *Hegel y el problema de la metafísica* (1932), plantea que, liquidada la tesis de la identidad entre sujeto y objeto, “*el único resultado perdurable (de la filosofía hegeliana) es el detalle, el fragmento que aguanta ante el progreso de la ciencia y que no aparece más que como saber de determinados hombres perecederos*”<sup>1</sup>

La razón metafísica no se consuela con ir a la saga de la historia, como hace la ciencia, que comienza *pos festum*, sino que, idealísticamente, inventa una entidad, como el Espíritu, la Idea, etc. a la que presupone guiando el proceso histórico desde siempre. De este modo la metafísica hegeliana garantiza la unidad entre explicación y justificación de los hechos. La ventaja de la investigación científica es que, en cambio, presupone la diferencia entre el sujeto cognoscente y el objeto, e intenta trabajar en la distancia irreductible entre ambos, mientras la metafísica quiere soldar tal cesura mediante una “*donación de un sentido*” que encubre la falta de identidad.

De este modo, Horkheimer esperaba contribuir a la formación de una “*teoría empírica*” de la historia, que no se distinguiera de las formas metodológicas de las ciencias naturales:

...la concepción empírica según la cual los hechos históricos son el resultado de las más diversas constelaciones no impide en absoluto agruparlos bajo el menor número de conceptos ni desarrollarlos, ( . ) el estudio empírico de los procesos históricos tiene por objeto la descripción más exacta posible y, en último término, el conocimiento de las leyes y tendencias, exactamente lo mismo que la investigación de los ámbitos de la naturaleza extrahumana”.<sup>2</sup>

Por otra parte, a diferencia de la “comprensión”, que apela a receptividad subjetiva de la historia por parte del historiador, la “explicación” busca en los hechos las leyes, cuyo conocimiento colectivo permitiría, en una “sociedad racional”, la predicción y el control de los fenómenos.<sup>3</sup> En efecto, Horkheimer sostenía -siguiendo la teoría de la alienación marxista- que los seres humanos no son dueños de sus condiciones de existencia, en la medida en que los resortes fundamentales de la sociedad no están en poder de las mayorías sobre las que descansa la producción económica. La situación de alienación es la que, según el joven autor, hace que no pueda conocerse y predecirse con la seguridad los acontecimientos históricos, como lo hacen las

ciencias naturales con la naturaleza; sin embargo, Horkheimer plantea que bajo la reorganización racional de una sociedad de “productores libres”, bajo la planificación no antagonica de la economía, podría ser posible que las leyes de las ciencias sociales permitieran el grado de predictibilidad reconocido en las ciencias naturales. No hay que forzar demasiado la lectura de los textos de los años '30 para encontrar frases completamente congruentes con los postulados antimetafísicos del Círculo de Viena.

Sin embargo, el tono iconoclasta contra las entidades metafísicas no conduce a Horkheimer a descartar las abstracciones generales como mero “sinsentido”, sino que, partiendo de la crítica histórica del idealismo, conserva de Hegel aquellos aspectos que continuaban vigentes para el conocimiento histórico. Las ideas universales, que no tienen una referencia empírica inmediata, no son por eso falsas. La explicación histórica requiere de categorías generales no metafísicas, éstas deben dirigirse a captar grandes períodos epocales, como la modernidad, la sociedad burguesa, etc. que sólo pueden ser entendidas si se descubren los condicionamientos generales que soportan a los acontecimientos empíricos.

En este sentido, la filosofía hegeliana tenía el mérito de haber liberado la concepción de la historia de la matriz kantiana del individuo. Horkheimer sostiene que Hegel pudo replantear el problema de la conciencia y sus formas, al establecer la dependencia de los sujetos según su subsunción en estructuras generales, supra individuales.<sup>4</sup>

Para el idealismo hegeliano, las motivaciones psíquicas y las pasiones de los hombres son un factor histórico concreto e inmediato; los hombres luchan y producen acontecimientos en torno a objetivos y pasiones que sienten como propios. Pero para Hegel ellos encarnan la “astucia de la Razón”, que en la trastienda organiza y dirige lo que los hombres viven como realidades personales, a los fines de que la Idea realice, a través de ellos, sus propios designios. Tal esquema metodológico será tomado por Horkheimer de un modo secularizado, antimetafísico, pero sin alterar la forma lógica que éste implica: me refiero a la relación entre universal y particular, entre totalidad social y hombres concretos, que hace que, desde un punto de vista de la “explicación” de la historia, tenga mayor importancia la precedencia de las estructuras sociales respecto de los individuos, en la medida en que ellos se hallan condicionados, en su realidad inmediata, por mediaciones supra personales.

De forma tal que explicar los “*hechos históricos*” no puede ser una tarea que consagre como verdad última los acontecimientos empíricos. El reconocimiento de estos dos niveles conflictivos de la realidad –el individuo y lo universal– no es indicativo de la valoración que el historiador debe realizar. Como dijimos antes, Horkheimer no presupone una correspondencia epistemológica entre la “explicación” histórica y la “valoración” de los acontecimientos estudiados: *“En todo caso, lo válido para la filosofía de la historia es que la explicación del curso de la Historia hasta el momento presente – explicación que, en gran parte, está todavía por dar– es algo distinto de la imposible justificación de dicho curso”*.<sup>5</sup>

La cuestión de los individuos concretos, vivientes y sufrientes, que la filosofía hegeliana quería inmolar en el altar del Espíritu y a cuya costa se realizaron los cambios de época, no podía ser eludida mediante ninguna justificación teórica. Como en la tradición del positivismo sociológico, la explicación de lo histórico no indica su valoración moral. Sólo el elemento de la

crítica -ausente en la tradición positivista- es capaz de establecer las mediaciones entre la explicación de la historia y las formas de su justificación o de su negación.

Explicar, valorar y criticar parecen constituir los núcleos epistemológicos articuladores con los cuales Horkheimer establece los andariveles de su primera interpretación histórica. Explicar las leyes a las que está sometida la vida humana conduce a tener que afrontar el problema de los valores que han de guiar no sólo la interpretación crítica, sino también el sentido de las experiencias sociales rectificadoras.

La razón por la cual la Conferencia de 1931 descarta, entonces, la filosofía kantiana, no es el rechazo a la figura del individuo; por el contrario el individuo empírico, concreto, no disimulado detrás de falsos poderes generales como el Espíritu, es el verdadero significante de la *filosofía social*, pero aunque éste, sus acontecimientos y hechos constituyan los datos de las ciencias humanas, éstas deben ir más allá de los hechos, pero más acá de la metafísica.

El programa de trabajo de Horkheimer era, entonces, unificar las diferentes ciencias sociales -la sociología, la economía, la historia y la psicología- junto a una "filosofía social" no idealista. Y ponía de relieve la necesidad de desplegar una serie de estrategias metodológicas de la sociología cuantitativa norteamericana: entrevistas, encuestas, estadísticas y demás recursos técnicos que abrieran perspectivas de investigación tanto cualitativa como cuantitativa.

Sin embargo, en ningún caso subyacía la voluntad de lograr una unificación sistemática de las ciencias, como el ideal que propugnaba el Círculo de Viena, que esperaba tal unidad a partir del establecimiento de un lenguaje universal fisicalista. Para Horkheimer la división en especialidades científicas era una condición impuesta por la división del trabajo productivo, y en este sentido se trataba también de un condicionante que alcanzaba a las formas de la propia teoría crítica. De hecho, la idea de una unidad de las ciencias en una síntesis pluralista, en la cual la filosofía articulara las piezas de un rompecabezas teórico, le parecía más propia de las formas de gestión del trabajo en la industria. Horkheimer rechazaba la elaboración de una ingeniería metodológica que pudiera zanjar de un modo prescriptivo las distancias entre hipótesis teóricas y mundo empírico, y entre las diversas disciplinas científicas, las cuales no eran condiciones cognitivas naturales del conocimiento, sino realizaciones históricas.

La imagen de las ciencias unificadas por el neopositivismo no resultaba, según Horkheimer, mejor que la que propugnaban las "ciencias del espíritu", sostenidas en el concepto idealista de Vida y en la ontología del Ser del hombre.

El lugar de la filosofía en el proyecto del joven Horkheimer, dependía de su unidad con la "praxis", entendida ésta en un sentido más científico -como investigación empírica- que político.

La explicación de la historia y la valoración de los fenómenos acontecidos, abría el camino hacia la direccionalidad práctica que pretendía, apoyándose en el conocimiento objetivo y en la elección subjetiva, establecer predictivamente un curso superador de la historia del presente. Sin embargo, la distinción entre explicación, valoración y predicción no tiene en Horkheimer un carácter rígido. De hecho, la valoración de la historia surge para él, como resultado inmanente de la explicación, y de ambas se prosigue el imperativo no meramente subjetivo de una transformación empírica general.

En este sentido, la idea de una “sociedad racional” horkheimeriana no puede ser entendida como un ideal regulativo, separado de la esfera teórico cognitiva, sino como una necesidad objetiva de la época.

---

#### Notas

<sup>1</sup> Horkheimer, Max. *Hegel y el problema de la Metafísica*. En *Historia, metafísica y escepticismo*. Alianza Editorial. Madrid, 1982. Pág 128

<sup>2</sup> Horkheimer, M. *Hegel y el problema de la metafísica*. Op. cit Págs 135-136.

<sup>3</sup> Horkheimer, Max. *Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales*. En *Teoría Crítica* Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

<sup>4</sup> Horkheimer, M. *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. En *Gesammelte Schriften Band 3. (1931-1936)* Fischer Verlag Frankfurt am Main, Mai 1988. Pag 22.

<sup>5</sup> Horkheimer, Max: “*La Utopía*”. *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*, Op. cit. Pág 97.

#### Bibliografía

Horkheimer, M. *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982.

Horkheimer, M: *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Planeta Agostini, España, 1986.

Horkheimer, M: *Teoría crítica*, Amorrortu, Bs. As., 1974.

Horkheimer, M: *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Bs. As., 1973.

Horkheimer, M: *Ocaso*, Barcelona. Anthropos, 1986.

Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós, 2000.

Horkheimer, Max: *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. En: *Gesammelte Schriften Band 3: 1931-1936*. Fischer Verlag Frankfurt am Main, 1988.

Horkheimer, M. *Hegel und das Probleme der Metaphysik. Gesammelte Schriften. Band 2*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1987

Horkheimer, M. *Zum problemder Voraussage in den Sozialwissenschaften. Gesammelte Schriften. Band 3*. Fischer Verlag Frankfurt am Main, 1988.

Forman, Paul. *Cultura en Weimar Causalidad y teoría cuántica. 1918-1927*. Alianza Universidad, Madrid, 1984.

Ringer, Fritz *El ocaso de los mandarines alemanes*. Ediciones Pomares, Barcelona, 1995.

Segre, Sandro. *Stratification Theory and research in Weimar Germany*. *En History of human sciences* 2001, Vol 14, pages. 57-86. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi.