
Entre los pecios del naufragio: la crítica de Horkheimer a la filosofía hegeliana

José Emilio Esteban Enguita

Abstract: The aim of this paper is twofold: on the one hand, to explain Horkheimer's critique of Hegelian philosophy, a critique that develops under the coordinates of the first project of Critical Theory; on the other hand, to show how Horkheimer's critical reception of Hegel's work is another indication of the differences within the Frankfurt School between Horkheimer's positions and those of Adorno y Marcuse.

Keywords: Horkheimer, Hegel, Critical Theory, Frankfurt School.

Ich weiß nicht, wie weit die Metaphysiker recht haben, vielleicht gibt es irgendwo ein besonders treffendes metaphysisches System oder Fragment, aber ich weiß, daß die Metaphysiker gewöhnlich nur in geringen Maße von dem beeindruckt sind, was die Menschen quält.
Max Horkheimer, *Dämmerung*.¹

Escribir sobre Horkheimer y cualquier cuestión - en este caso, el motivo, no menor, es Hegel- precisa a nuestro juicio atender en primer lugar al viraje de su pensamiento en un determinado momento de su trayectoria intelectual, y con él, indiscutiblemente, al de la Teoría crítica, cuyo soporte institucional fue el *Institut für Sozialforschung*, desde 1930, año en que el filósofo alemán asume su dirección convirtiéndose el *Institut* en la denominada "Escuela de Frankfurt". Este giro o corte ha sido señalado por muchos estudiosos de la Teoría crítica,² y de modo especial por las generaciones siguientes que han mantenido viva la citada Escuela.³ El modo con que Horkheimer mostraba sus reservas a la publicación de sus artículos de los años treinta aparecidos en la *Zeitschrift für Sozialforschung* tres décadas después y en formato de libro, que se trasluce en las advertencias al lector sobre cómo deberían entenderse esos textos en los años sesenta en la República Federal Alemana, vertidas en el Prefacio que escribe para la edición de aquel libro realizada por A. Schmidt,⁴ puede considerarse como un claro signo, además de su "prudencia" ante las circunstancias de su época - la de la Guerra fría- , del giro mencionado. El proyecto inicial de Horkheimer, que es el mismo que el de la Teoría crítica y el de la Escuela de Frankfurt en los años treinta del siglo pasado y que se inscribe en lo que se ha denominado "marxismo occidental", significa, en primer lugar, que la Teoría crítica es el único contenido justificado del materialismo filosófico en su tiempo;⁵ en segundo, que su filiación, a diferencia de la teoría tradicional, que se remonta al *Discours de la méthode* de Descartes, remite a la

crítica de la economía política de Marx;⁶ y, por último, que la *praxis* ha de seguir estando vinculada a la teoría como su finalidad última.⁷ ¿Qué queda de este proyecto en los años cuarenta, en *Dialektik der Aufklärung* (1944, 1947), escrito con Adorno, y en *Eclipse of Reason* (1947), que posteriormente sería publicado en alemán con el título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967)? Poco, prácticamente nada, pues en este segundo proyecto de la Teoría crítica, si tenemos en cuenta su evolución entre 1930 y 1950, dirigido también por Horkheimer, pero bajo el poderoso influjo de Adorno, se lleva a cabo una "deconstrucción" del "paradigma marxista" tal y como quedaba en las manos de la renovación iniciada por *Marxismus und Philosophie* (1923) de K. Korsch y especialmente por el Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), luego proseguida por los frankfurtianos de la primera generación en los años treinta. Nos encontramos ante un movimiento de la Teoría crítica y de Horkheimer (no tanto de otros, como Adorno o Marcuse) que va de una profunda renovación del "paradigma marxista" a su abandono y sustitución por una "filosofía negativa de la historia" o, mejor aún, por una genealogía de la modernidad que anticipa sus posteriores interpretaciones no emancipatorias y la crítica radical del proyecto ilustrado. En lo que respecta a la crítica de Horkheimer a Hegel que vamos a tratar aquí, nos ceñiremos básicamente al modo como la lleva a cabo en su primera aventura filosófica, la que buscaba poner en marcha el proyecto de una teoría materialista enriquecida con el material empírico aportado por las ciencias sociales, vinculada, aunque de forma problemática, a la *praxis*, y dentro de las coordenadas de una interpretación de la teoría de la sociedad y de la historia de Marx.⁸

Otra cosa a tener en cuenta, que incidiría en las *diferencias* teóricas entre los tres miembros más destacados de la primera generación de la Escuela (Horkheimer, Adorno y Marcuse), a quienes con frecuencia se les nivela allanando sus elementos diferenciales para presentar una posición común que proporcione un contenido doctrinal unitario y sin fisuras a la Escuela, es el modo como cada uno de ellos establece su relación con Hegel, la forma con que interpretan su pensamiento y la relevancia que le conceden. ¿Cómo no reconocer su importancia para estos frankfurtianos, quienes, en consonancia con otros partícipes del "marxismo occidental", recuperan las raíces filosóficas de Marx, lo que sobre todo significa la rehabilitación de la ascendencia del pensamiento hegeliano y de la izquierda hegeliana sobre aquel que procede a su "in-

versión” materialista? Sin duda, pero la importancia no es la misma en cada uno de ellos, y, lo cual es más relevante aún, encierra sentidos distintos. Para mostrar esto y sin pretender un análisis profundo, fijémonos en sus aportaciones a los nueve números publicados entre 1932 y 1941 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, célebre revista del *Institut* que se convierte en el órgano de expresión de la Teoría crítica en la cuarta década del siglo pasado y, por consiguiente, en el principal lugar donde se decanta el primer proyecto de aquella Teoría. Llama la atención el resultado de este “barrido”: Marcuse, un artículo sobre Hegel y once reseñas de monografías sobre este filósofo;⁹ Adorno, dos reseñas sobre obras acerca de Hegel, una de las cuales es del libro de Marcuse titulado *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichlichkeit*;¹⁰ y Horkheimer ninguna contribución sobre Hegel y sí muchas otras sobre cuestiones decisivas para el primer programa de la Teoría crítica.¹¹ En lo que a Hegel se refiere, por tanto, si contamos tan sólo el número de páginas escritas sobre él, suponiendo que este trabajo invertido obedezca a razones teóricas, en un lado del espectro tenemos a Marcuse¹² y en el otro a Horkheimer, y entre ambos, aunque más próximo al director del *Institut*, Adorno.¹³ Sin embargo, Horkheimer sí redacta un texto sobre Hegel para el *Festschrift* dedicado a Carl Grünberg y publicado en 1932, cuyo título es *Hegel und das Problem der Metaphysik*. Si se echa un vistazo a los *Gesammelte Schriften* de Horkheimer, nos percatamos, además, de que no sólo en la década de los años treinta, sino en toda su obra, éste es el único texto dedicado exclusivamente a Hegel. En él, pues, bajo el horizonte del primer proyecto de la Teoría crítica, hay que focalizar la interpretación de nuestro filósofo sobre Hegel.

Horkheimer vincula la filosofía hegeliana con el problema que supone la metafísica para un pensamiento materialista como el suyo, porque la forma primera que toma la metafísica en la época moderna es el idealismo filosófico, cuya culminación es Hegel, y las siguientes, después de la crisis del idealismo, son tentativas, aunque muy diferentes del hegelianismo, de recuperar precisamente el “espíritu” de la metafísica, llámese a este *revival* fenomenología, *Lebensphilosophie*, filosofía de la existencia o neo-ontología.¹⁴ Lo que está en juego para Horkheimer es la posibilidad de la filosofía en su tiempo, que no pasa en absoluto por cualquier reproducción, por débil que sea, de la metafísica, ni tampoco, evidentemente, por la completa disolución del momento teórico de la filosofía, cuya verdad, dado que no puede ser realizada de momento mediante la *praxis* revolucionaria - en este sentido, no compartía, ni podía hacerlo ante la situación histórica en la que se encontraba, la esperanza de Marx en la inminencia o proximidad del derrumbamiento del orden capitalista-, ha de preservarse en una teoría de la sociedad cuyos medios fundamentales son las ciencias sociales. La forma tradicional de la filosofía sólo puede ser ya reproducida como ideología, en la medida en que el tiempo histórico y su realidad efectiva ha desbordado la pretensión de conocer lo incondicionado que el idealismo (Hegel) y sus metamorfosis ontológicas poshegelianas han sostenido. La nueva forma provisional que ha de tomar la filosofía y que Horkheimer denomina “Teoría crítica” es parecida a lo que décadas después se calificaría como un pensamiento “posmetafísico”,¹⁵ siempre moviéndose entre dos aguas, entre lo que para el filósofo nacido en Stuttgart ya

sólo podía mantenerse como diletante “concepción del mundo” y una teoría de la ciencia que reduce precisamente el pensar a su mínima expresión.¹⁶ Ni metafísica ni positivismo, que bajo la forma del empirismo lógico del Círculo de Viena representa un asalto a la metafísica tan lejano a la teoría crítica como en el fondo metafísico a su pesar. Sólo queda la Teoría crítica de la sociedad, y en esta apuesta de Horkheimer reside tanto la pervivencia de la teoría como el tajante rechazo, por su imposible viabilidad como ciencia suprema, de la filosofía entendida como metafísica, y en tanto en cuanto el idealismo es la forma que toma la metafísica en la época moderna a ojos de Horkheimer, el repudio - mucho mayor que el de sus compañeros de viaje, a nuestro juicio- de la filosofía hegeliana. En la práctica, la enmienda es a la totalidad: como veremos, de la disolución del portentoso Sistema hegeliano sólo quedarán una desvaída alusión a la dialéctica y algunos pecios que han de entenderse como fragmentos evocadores del naufragio de aquel barco imponente llamado “Metafísica”.

Antes de proseguir y como última consideración previa, hay que tener presente el significado específico del término “metafísica” para Horkheimer, el cual, para empezar, implica, por un lado, que el idealismo en general, y el hegeliano en particular, sea una variante, y no cualquiera por su impronta consumadora, de los grandes proyectos de la metafísica occidental; por otro, que el materialismo profesado por Horkheimer no es en ningún caso metafísica o una modalidad de la metafísica. El tipo de saber llamado “metafísica” es lo que se distingue de la investigación y las teorías empíricas mediatizadas por la teoría, es un saber que deduce lo singular de una unidad suprema, que alumbra exigencias absolutas y sostiene la identidad, de índole mística, entre el pensar y el ser.¹⁷ Concebida así la metafísica, el sentido de la filosofía hegeliana ha de enredarse necesariamente en su telaraña, dotándola de una configuración idealista; y el del materialismo ha de presentarlo, antes que nada, como la negación de la metafísica, pues exige la “unidad” de la filosofía y de la ciencia,¹⁸ reconoce en todo momento el carácter humano del pensar y no su autonomía y prioridad respecto a la “realidad”, y repudia el ídolo de la identidad entre el *logos* y el mundo.¹⁹ La finitud y la inmanencia del mundo humano son referentes determinantes para un pensar materialista cuyo horizonte, para Horkheimer, está trazado no por la filosofía de antaño, ni siquiera el materialismo filosófico en tanto que posición ontológica, sino por la teoría crítica de la sociedad.

Es muy comprensible que Horkheimer inicie su texto sobre Hegel citando una conocidísima proposición del Prefacio de los *Grundlinien der Philosophie der Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*,²⁰ si lo que se persigue es mostrar que la filosofía de Hegel es metafísica de principio a fin. Esta proposición reza como sigue: “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*”²¹ Que haya que entender en su conjunto las dos oraciones que la componen, que la conjunción establezca un vínculo que las convierte en inseparables desde el punto de vista de su mismo valor de verdad - en este caso, ambas han de ser verdaderas-, o lo que es lo mismo, que la conectiva que las une tenga que ser interpretada en realidad no como una conjunción, sino a la manera de un bicondicional, convierte la propo-

sición especulativa en metafísica, en una suerte de principio ontológico fundamental. Si la primera oración no plantea problema alguno, la conjunción con la segunda y la proposición resultante eleva el conjunto a un nivel metafísico cuyo sentido implica la perfecta o cuasi perfecta correspondencia entre razón (*Vernunft*) y realidad (*Wirklichkeit*). Horkheimer no puede aceptar el hecho de que ambos términos sean prácticamente coextensivos, de que el precio a pagar por la superación de la escisión entre el más allá y el más acá en la que habita el cristianismo, o entre el mundo verdadero y el mundo aparente, oposición seminal del discurso metafísico, sea la santificación de lo real (*wirklich*), es decir, ese doble movimiento requeridor del tiempo en virtud del cual lo divino se encarna en el mundo y el mundo, a su vez, se diviniza. Puede que quede algo fuera de este movimiento, un resto resistente e impenetrable al poder de la razón, pero es algo descontado, residual, irrelevante y lo que por definición no viene al caso (del concepto), cuya opacidad a la luz del Verbo no hace sino justificar el imperio del Espíritu. Afirmar que lo racional es real no nos permite ir más lejos del ser humano y de este mundo histórico, su real (*wirklich*) y único mundo, pues la razón pertenece a la condición humana como facultad, vinculada a su actividad vital, y su saber carece de otro fundamento que no sea el que provenga de la mentada condición. Asumir esta limitación no implica renegar del pensar y de la razón, ni abjurar del espíritu o de la conciencia, sino interrumpir aquel movimiento que acaba proyectando la razón humana en una Razón soberana de la realidad y al espíritu humano en Espíritu hacedor del mundo. Se cortocircuita de este modo la corriente mistificadora: hay razón en la realidad, pero de ahí, si no queremos caer en la conversión del saber en ideología, no se llega en ningún caso a la idea de que la realidad es racional, de que la verdadera realidad, en su estructura constitutiva, pertenezca a la razón en la medida en que el poder efectivo de ambas sea uno y el mismo. Hay que hacer el esfuerzo de ver la razón en la realidad y no la razón en la “razón”, como afirmaba Nietzsche en favor de Tucídides y en detrimento de Platón.²² La eliminación de los dualismos basados en la oposición de contrarios (más allá/más acá, mundo inteligible/mundo sensible, finitud/infinitud, ciudad de Dios/ciudad de los hombres, etc.) no la pretende lograr Hegel con los medios de una “Ilustración secularizadora” (*verweltlichenden Aufklärung*),²³ sino de un modo metafísico en el que “secularización” significa “mundanización” del cristianismo, es decir, transferencia de contenidos religiosos al núcleo de la razón moderna y al mundo con el que aquella coincide especulativamente, y no emancipación y nueva legitimidad de esa razón frente a toda suerte de aquellos contenidos. El primer sentido de “secularización” refrenda la continuidad de la teología en la metafísica y la de la modernidad respecto del pasado y de la tradición dominadas por la religión; el segundo, por el contrario, sostiene la ruptura y la novedad de unos tiempos que se liberan de las cadenas teológico-metafísicas y reivindicán para su justificación una razón autónoma y librada completamente al ser humano. Hegel es el autor principal del primer sentido, que luego será seguido de distintas maneras por otros muchos, desde Nietzsche y Weber hasta Löwith y Schmitt.²⁴ Horkheimer se sitúa dentro del segundo sentido, comprendiéndose heredero de la Ilustración francesa

en general, de la izquierda hegeliana y, especialmente, de Marx. Para quien se declara perteneciente a esta estirpe, como Horkheimer y la Teoría crítica, la pretendida superación de Hegel de los desgarros y escisiones característicos de la época moderna es ficticia, además de encubridora y justificadora de las contradicciones que por doquier zarandeaban la textura social de su tiempo.

Horkheimer se pregunta por la justificación racional de la proposición ontológica contenida en la frase “lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional”. Le resulta obvio que para lograrla no es posible apelar a la experiencia, sino a lo que “pone” previamente un pensamiento puro, eso que establece de antemano y que podemos llamar “pre-suposición”, aquello sin lo cual lo verdadero resulta inaccesible a la filosofía - entendida o no como metafísica- y las ciencias se ven privadas del fundamento que garantiza sus verdades parciales sobre los ámbitos de la realidad en los que tienen jurisdicción. Esto que pone el pensar puro como punto de partida irrenunciable para Hegel y que se sitúa en el corazón de su filosofía puede formularse, aun simplificando mucho las cosas y en cierto sentido jugando de forma poco inocente con el basamento de la monumental construcción hegeliana, de acuerdo con la regla de inferencia para la lógica proposicional o el argumento válido para la lógica clásica conocido como *modus ponendo ponens*: “Si hay conocimiento, hay conocimiento absoluto. Hay conocimiento. Entonces hay conocimiento absoluto”. Otro modo posible y similar de expresar ese núcleo que irradia todo el esfuerzo filosófico de Hegel: “Si hay espíritu, hay Espíritu absoluto. Hay espíritu. Entonces hay Espíritu absoluto”. La creencia en la existencia de un conocimiento incondicionado o absoluto es, para Horkheimer, lo que se ofrece como justificación de la correspondencia entre la realidad efectiva y la razón, y esta creencia apela, a su vez, al supremo Principio de Identidad sin el cual no se tiene opción alguna de hablar con rigor de “verdad” o de “realidad” en un sentido enfático.²⁵

La Identidad prolifera por todos los lugares del Sistema. De hecho, también en Hegel, como en la metafísica precedente, la contradicción, aunque en un sentido distinto, depende lógicamente de la Identidad: siempre hay un substrato que soporta la contradicción de sus predicados, aunque no se pueda pensar sino como inmersión de sus predicados en ese movimiento contradictorio, pero que procede siempre conforme a una medida que es la que aporta la Razón. Identidad, como condición necesaria de la verdad, es antes que nada identidad entre sujeto y objeto, exigida por el conocimiento absoluto. Identidad que, en la lógica del idealismo hegeliano, exige el *positum* originario de un Sujeto absoluto o infinito que reduce a la Identidad el juego de la identidad y diferencia en que consiste el problema del conocimiento para la filosofía moderna. Cuando se reconoce, con Descartes, que la sustancia es sujeto, la filosofía vuelve a su hogar,²⁶ y entonces la tarea que quedaba, no menor, evidentemente, consistiría en la exposición (*Darstellung*) del despliegue de esa subjetividad como verdadera realidad. Para Horkheimer, el rasgo característico del idealismo filosófico - de Kant en adelante- es la idea de que solo el sujeto puede conocerse a sí mismo de forma adecuada y de que, en consecuencia, el conocimiento del objeto es posible únicamente en la

medida en que es *de* un sujeto y se justifica mediante su autorreflexión. Lo que se desprende de esto, su lógica conclusión, no puede ser otra que esta: solo un sujeto autocognoscente que sea absoluto o infinito garantiza un conocimiento absoluto. En el caldo del Espíritu, del que se nutre la verdadera realidad, se produce la identidad de la identidad y la diferencia. La elefantiasis del sujeto de conocimiento es condición necesaria del saber absoluto: si y solo si el todo es abarcado por el sujeto, si y solo si “todo” y “sujeto” son términos convertibles, la verdad queda asegurada. Cabría considerar que en la apercepción pura o trascendental kantiana se encuentra ya agazapado el Espíritu que Hegel descubre y convierte en fundamento de todo lo existente, aunque también, todo hay que decirlo, la idea de una sociedad racional.²⁷ ¿Qué decir de la “realidad”? Que, si es verdadera, se articula y despliega de acuerdo con las categorías derivadas del Principio de Identidad por la Lógica, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el del mundo humano. La Lógica de Hegel desarrolla la estructura categorial de la Razón, que es también la estructura del “mundo” y que permite establecer la diferencia capital entre lo de verdad “real” y lo aparente.²⁸ Del lado de lo aparente se encuentra el resto innombrable y por ello insignificante que, aunque quizá impide la perfecta clausura del Sistema que pretende abarcar el Todo, confirma a cada instante su omnipotencia sobre lo que verdaderamente cuenta: la Realidad (*Wirklichkeit*). Aquello que con obstinación se resiste a este proceso de asimilación por parte de un Sujeto pensado como absoluto, toma la forma lógica de la contradicción, asegurándose con ello su derrota y consiguiente integración. Para Horkheimer, las tensiones y diferencias a las que se enfrenta la filosofía de Hegel se resuelven desde el mismo momento en que se conciben como contradicciones por parte de una Razón que todo lo impregna. La primacía de la Identidad, reconocida como anterior a la exposición del proceso mismo de lo real para poder ser luego conseguida como su brillante resultado final, gobierna en el territorio en el que, parafraseando a Adorno, lo contradictorio aparece como lo no idéntico desde el punto de vista de la identidad:²⁹ en ese reino, la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* carece de relevancia y la Idea y su despliegue lógico tienen el poder y la autoridad garantizados, pues, frente a las apariencias, la realidad es, en esencia, su exteriorización.

Respecto a la situación filosófica de su época, para Horkheimer el significado del sistema hegeliano “se condensa sobre todo en la brutal claridad con que la metafísica, dentro de este sistema, es encadenada al mito idealista de la unidad entre pensar y ser.”³⁰ Podría entenderse que de este modo y mediante ese “mito”, la metafísica se realiza teóricamente en la filosofía hegeliana, pero también ésta tendría que pagar un precio por tal éxito, a saber: convertirse en un proyecto metafísico más, por muy eminente que llegara a ser, atándose al destino de la “reina de las ciencias”. Consustancial a la metafísica es la pretensión de demostrar o mostrar racionalmente la identidad entre el Pensar y el Ser, otra forma de considerar el Principio de Identidad. Hegel pretende haberlo conseguido, consumando así lo que había empezado en Grecia. Sólo como saber del Todo, que presupone y tiene como fin la Identidad mentada, la metafísica es posible, y sólo como saber absoluto la metafísica puede operar como *prima*

philosophia en sentido cartesiano, es decir, como fundamento de las ciencias que tienen como objeto el conocimiento de las relaciones entre clases de hechos. Sin el saber del Todo, el conocimiento de las partes cambia de sentido: las partes dejan de serlo de un todo y se convierten en fragmentos diseminados que han perdido la articulación proveniente de una unidad garantizada tan solo por el propio Todo pre-supuesto. Se disuelve así el orden del mundo, pues sólo puede ser tal en tanto que expresión del orden de la Razón, lo que conlleva una mutación determinante en el significado de términos fundamentales como “Pensar”, “Ser” e “Historia”.³¹ No existe el “Pensar” como sustancia universal determinante de todos los aspectos de la realidad que reverberan y se consumen en su seno, sino tan solo el pensar *de* seres humanos concretos y sometidos a condiciones socio-históricas. Sin duda el pensamiento es una capacidad que otorga a nuestra especie potencialidades de crecimiento, dominio y autotranscendencia que no están al alcance de otros seres vivos, pero no es “Sujeto”, ni “sustancia” ni atributo esencial del fundamento de todas las cosas, del que seríamos partícipes privilegiados. Se rebaja indiscutiblemente el carácter divino del pensamiento al reducirlo al ámbito que le corresponde, al del ser humano. El “Ser” corre una suerte parecida: se disuelve como algo previo y sostenedor de lo ente, como unidad que somete la (aparente) multiplicidad de lo ente. Sin embargo, esta multiplicidad es ingobernable e irreductible, imponiéndose de tal manera que, si tiene sentido seguir hablando del Ser, sólo lo tiene en la pluralidad de referencias posibles a lo ente. Adorno, en *Negative Dialektik*, lo escribe de forma rotunda teniendo en mente a Heidegger: sin ente no hay Ser, lo que señala su carácter derivado y no originario.³² *Last but not least*, la “Historia”. Tampoco hay “Historia”, si por tal se entiende el despliegue de una esencialidad o poder unitario que puede ser comprendido en su integridad. Detengámonos un poco más sobre este último aspecto de la Identidad como principio metafísico fundamental (en este caso, como fundamento de la filosofía de la historia), pues aquí el diálogo entre Horkheimer y Hegel revela con mayor claridad, si cabe, la considerable distancia entre ellos y el alcance de la crítica del primero sobre el segundo.

Hegel comienza sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* señalando de forma enfática el único pensamiento que la filosofía aporta a la historia, un pensamiento que, en principio, vale como supuesto para la historia, pero que ya ha sido demostrado en el seno de la filosofía mediante el conocimiento especulativo: este es “el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente”.³³ El contenido de estas lecciones acerca de la historia universal confirmará lo que de antemano ha de tomarse como verdadero y como principio que orienta la investigación. Por otro lado, en la “Introducción” a *La ideología alemana*, Marx alude a las “premisas” de su teoría de la historia - llamada por otros que vendrían después “materialismo histórico” - que “no tienen nada de arbitrario”, “no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales” y pueden comprobarse “por la vía puramente empírica”,³⁴ y que, consideradas en conjunto, se resumen en la siguiente idea: el ser humano produce socialmente la vida material misma y esta producción realizada mediante el trabajo es el contenido fundamental de

la historia. El supuesto y las premisas se encuentran a considerable distancia, no tanto por el “idealismo” de uno y el “materialismo” de otro, sino por la diferencia de sentido existente entre una teodicea o una metafísica de la historia, como la hegeliana, y una teoría o filosofía de la historia como la marxiana. El primer proyecto de la Teoría crítica, materialista y dialéctica, se desarrolla principalmente en los artículos de los años 30 del siglo XX publicados en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, y mantiene las mismas diferencias con el pensamiento de Hegel que las que tuvieron casi un siglo antes la izquierda hegeliana y el joven Marx. Mucho más en el caso de Horkheimer, porque su crítica al sistema hegeliano se intensifica por razones éticas, apuntando precisamente a esa teodicea que se encuentra en el corazón de aquel sistema. Lo que resulta inaceptable al filósofo de Stuttgart es precisamente la divinización de la historia universal, no sólo porque es una mistificación de la historia real, sino porque justifica todo lo acontecido en esta historia, todo, incluso el sufrimiento de las víctimas, la injusticia que han padecido individuos y pueblos, y la violencia y destrucción producidas por los victimarios: todo lo que es real, ya lo sabemos, es racional, por lo tanto, todo lo que se da en la historia y la historia misma “está en orden”, pues es conforme a la razón.

La identidad entre “Razón” (*Vernunft*) e historia, sostener que la historia elevada a historia universal sigue los cauces establecidos por esa razón, no resiste a la “evidencia” resultante de la obstinación de los hechos, además de ser repudiable desde un punto de vista moral que no se basa en principio suprahistórico alguno, sino en la conciencia (*Gewissen*) lograda por los seres humanos en virtud de un proceso histórico carente de cualquier orientación “providencial”.³⁵ En *Montaigne und die Funktion der Skepsis* Horkheimer apunta que la dialéctica materialista no acepta ni el escepticismo, cuyo error ya nos enseñó Hegel de una vez por todas, ni la unidad entre “pensamiento” e historia que ha de valer como supuesto de la comprensión hegeliana de la historia.³⁶ La irracionalidad manifiesta de formas de vida histórica en su actualidad refuta cualquier gesto en pro de la realización de la razón en el mundo histórico. La reconciliación de los antagonismos no se ha producido, las contradicciones no se han superado, luego la identidad entre razón y realidad no puede ser proclamada. La dialéctica no ha concluido porque la contradicción sigue siendo la fuerza motora de la historia, porque lo real no es todavía racional, tanto entre los seres humanos y la naturaleza como entre estos y la sociedad que han creado. Ahora bien, para Horkheimer, como hemos apuntado antes, hay que ir más allá: la idea de historia que la convierte en manifestación o encarnación de la Razón se transforma en una sanción de aquello que en ningún caso puede ser justificado: el sufrimiento de los seres vivos. Si el término “razón” tiene sentido y en él se puede depositar la esperanza de un futuro mejor, no puede olvidar el carácter irremediable de las injusticias cometidas en el pasado (de ahí el “rasgo pesimista” y la “tristeza” que acompañan al materialismo que profesa Horkheimer),³⁷ ni la ausencia de reconciliación manifestada por los brutales antagonismos - léase: barbarie- de su tiempo, ni la falsa expectativa en un porvenir, asegurado por la prognosis racional, en el cual se lograría no sólo el conocimiento absoluto sino la redención absoluta del

ser humano. La impronta moral de las imprecaciones de Schopenhauer contra aquellos - como Hegel y sus discípulos- que santifican el mundo y la historia hurtando la verdad horrorosa de la existencia tiene una clara ascendencia, descontento el carácter ontológico de su pesimismo, en el pensamiento de Horkheimer, la suficiente para prohibirse cualquier justificación del padecimiento de los seres humanos. Sin duda, es impío el pensamiento que hace vivir a lo universal del humo que produce la pira en la que se consumen los individuos que le pertenecen. En el fondo, la crítica ácida de Horkheimer a la glorificación hegeliana del mundo tiene su última *ratio* en motivaciones éticas muy presentes en él, seguramente más intensas que en otros de sus compañeros de viaje.

En las cuentas que hace Horkheimer, el pensamiento de Hegel, por mucho que pueda tener en su haber, ya no está a la altura de los tiempos. El tiempo histórico lo ha sobrepasado porque ha mostrado sus insuficiencias: la historia ha continuado en el sentido de la resistencia que ofrece a la pretensión de la realización de una reconciliación universal, es decir, de la epifanía de la razón en su época, supuestamente constatada por su filosofía. Todas las cosas se mueven dentro del Todo, pero la inmovilidad del Todo, que se presenta además como Sistema, lo condena siempre a su disolución por su unilateralidad.³⁸ El derrumbamiento de la casa hegeliana es el de la metafísica, que ya no resiste el paso del tiempo, cuyo sometimiento prometido no ha sido capaz de cumplir. Ya no cabe el punto de vista de la eternidad, el del pensamiento de Dios antes de la creación del mundo. Lo sepultado bajo los escombros producidos por aquel derrumbamiento es la “filosofía absoluta”, la “filosofía del espíritu”, el Todo respecto al cual y solo así las partes son partes. Caído el Sistema (de Hegel), el pensamiento pierde su cualidad divina, se vuelve humano y quizá escandalosamente humano.³⁹ Cuando el Principio de Identidad, tal como lo hemos considerado, queda desautorizado, el conocimiento deja de ser sagrado, ya no hay alianza entre el Espíritu y el Mundo, y no puede ser reconducida la multiplicidad a una unidad suprema. *Eppur si muove*: el mundo histórico sigue preso de un movimiento que no se orienta por las sucesivas síntesis de la Razón, ni toma por ello la forma de una espiral mediante la que la “realidad” sigue el curso de una incesante elevación espiritual, sino por el poder de la contradicción no reducida y responsable tanto del desarrollo de las facultades del ser humano y el aumento de su poder como de la repetición de la injusticia. Una teoría (o filosofía) de la historia como la de Horkheimer, de adscripción materialista, que representa el papel de humus del que se nutre la Teoría crítica, no asume la tranquilizadora concepción determinista del proceso histórico propia de algunos marxismos, la cual sirve de aval todopoderoso para el éxito de la revolución y la aparición por primera vez en la historia de una sociedad racional; tampoco, naturalmente, acepta el lazo indisoluble entre Metafísica e Historia, rasgo característico del idealismo y de Hegel, garante incuestionable de la apoteosis de la Razón en el mundo histórico y en la “Realidad”. De lo que con ella se trata es de tomar conciencia, a pesar de todas las dificultades que presentaba su época, de la posibilidad de una *praxis* que, acorde con el increíble desarrollo de las fuerzas productivas logrado por el capitalismo, transforme

racionalmente las relaciones de producción en aras de la libertad y la felicidad universales.⁴⁰

¿Qué queda, para Horkheimer, del pensamiento de Hegel, privado de su fundamento metafísico? Poco, un resto que puede tener valor teórico, pero respecto al cual podemos decir que este pensador materialista no muestra demasiado apego, si tenemos en cuenta la manera rápida y superficial con que trata de solventar esta cuestión. Como no podía ser de otro modo, queda el método dialéctico sometido a una resignificación materialista.⁴¹ Sin embargo, en el texto sobre Hegel que ocupa el centro de nuestras consideraciones, Horkheimer no cree necesario explicar en qué consiste este nuevo significado. Podemos suponer que para él este problema ya lo había solucionado de forma satisfactoria Marx mediante el procedimiento de voltear la dialéctica hegeliana para poner de nuevo sus pies sobre la tierra, un procedimiento consistente en su “des-mistificación”, que permite extraer el núcleo racional de su envoltorio místico y separar de este modo la escoria idealista de lo verdaderamente valioso del pensamiento hegeliano.⁴² Horkheimer pasa de puntillas ante una cuestión - la dialéctica como problema filosófico- a la que otros colegas, como Adorno, dedicarían mucho tiempo y muchas páginas. Queda, también, el fragmento:⁴³ disuelto el todo y sin posibilidad de resurgimiento, hay un saber fragmentario resistente al avance del conocimiento científico pero inseparable de él, que Horkheimer llama “teoría crítica de la sociedad” y que constituye el núcleo de su materialismo. Como teoría, este saber conserva, sin albergar pretensión metafísica alguna, algunos rasgos de la filosofía que han de mantenerse en el medio de las ciencias sociales, como el de coordinar y mantener agavilladas dichas ciencias; el de aportar un punto de vista que pretende abarcar la sociedad de su tiempo en su conjunto y en su inserción en un proceso histórico comprensible por una razón “humana”, perspectiva que algunos siguen llamando “filosofía de la historia” pero que a nuestro juicio se acomoda mejor a la expresión “teoría de la historia”, para evitar asociaciones indeseables; y, por último, el de poner la mirada en la *praxis* como *telos* del esfuerzo teórico, o dicho de otro modo, el de la esperanza racional de transformar la realidad social mediante esa actividad práctica en la que habría de consumarse el pensamiento filosófico.

Para Horkheimer, Adorno y Marcuse ya no era posible seguir siendo hegeliano. Sin embargo, esta imposibilidad cobra una forma diferente en cada uno de ellos. Podríamos decir que Horkheimer es quien se encuentra más alejado de Hegel, de tal manera que su adiós al hegelianismo nunca es un “hasta luego”, cosa que no se puede decir de los otros dos en algunas ocasiones y en ciertos aspectos. La alianza del Sistema hegeliano con la metafísica lo condena irremisiblemente para el artífice del primer proyecto de la Teoría crítica, porque, entre otras razones, esa alianza bendice el mundo tal como ha sido y tal como es, justificando así el sufrimiento de sus criaturas, aunque éste sea el mal menor que hay aceptar por el bien mayor que representa el imperio del Espíritu. A Horkheimer esta idea le resulta éticamente condenable: no hay que lamentarse por las víctimas, considerándolas el tributo que es forzoso pagar por el triunfo de la “Razón”, sino que, por el contrario, debe hacérselas, en la medida de lo posible, justicia.

Notas

¹ M. Horkheimer, “Dämmerung”, en *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von A. Schmidt und G. Schmid Noerr. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2012, Band II, p. 354. (“Desconozco en qué medida tienen razón los metafísicos; tal vez haya en alguna parte un sistema o un fragmento metafísico especialmente acertados, pero sí sé que, a los metafísicos, por lo general, sólo en mínima medida les concierne lo que atormenta a los hombres”). A partir de aquí, citaremos esta edición con la abreviatura “GS”, seguido del volumen en números romanos y del número de página. Los datos bibliográficos de las traducciones empleadas se pondrán a continuación entre paréntesis cuando sea el caso.

² Cfr. M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* (trad. Juan Carlos Curutchet). Taurus, Madrid, 1989; R. Wiggershaus, *La escuela de Frankfurt* (trad. Marcos Romano Hassan), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010.

³ Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I* (trad. Manuel Jiménez Redondo), Taurus, Madrid, 1999; A. Wellmer, *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable* (trad. Manuel Jiménez Redondo), Cátedra, Madrid, 1993; H. Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Juventa, Weinheim-München, 1992; A. Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad* (trad. Germán Cano), Antonio Machado Libros, Madrid, 2009.

⁴ M. Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* (Herausgegeben von Alfred Schmidt), Fischer Verlag, Frankfurt, 1968, 2 vols (cfr. M. Horkheimer, *Teoría crítica* [trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis], Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 9-14).

⁵ Cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, en *GS*, III, p. 84.

⁶ Cfr. M. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie. Nachtrag”, en *GS*, IV, p. 217.

⁷ Cfr. M. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, en *GS*, IV, pp. 190-191.

⁸ Respecto de esta primera aventura filosófica, permítaseme remitir a mi trabajo “La primera aventura filosófica de Max Horkheimer, o del programa inicial de la teoría crítica”, en R. Navarrete y E. Zazo (eds.), *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX*, Herder, Barcelona, 2020, pp. 121-142.

⁹ El artículo, escrito en inglés, lleva por título “An Introduction to Hegel’s Philosophy”, publicado en el volumen octavo de la *Zeitschrift* (1939). Las reseñas son tres en el segundo volumen (1933), tres en el tercero (1934), dos en el cuarto (1935) y tres en el séptimo (1938).

¹⁰ La reseña sobre el libro de Marcuse se encuentra en el primer volumen de la revista (1932); la otra, en el volumen siguiente (1933).

¹¹ Sin contar las reseñas, Horkheimer publica en los nueve números de la revista veintiún artículos, entre los cuales se encuentra la más relevante justificación teórica de este primer proyecto de la Teoría crítica, titulado *Traditionelle und kritische Theorie* (1937).

¹² En el caso de Marcuse y en lo que respecta a su producción teórica más relevante, la década de los 30 del siglo pasado presenta en su comienzo y en su final dos libros cuyo centro es Hegel y la reivindicación de su pensamiento como referente ineludible para llevar a cabo una teoría crítica de la sociedad de raigambre marxiana: por un lado, en 1932, publica su tesis de habilitación con el título ya mencionado antes y reseñado por Adorno; por otro, en 1941, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. La valoración de la filosofía hegeliana en esta obra es distinta de la de Horkheimer. Como ejemplo, con la intención de señalar las diferencias entre ambos, citamos estas líneas de la Introducción: “El concepto de razón es fundamental en la filosofía de Hegel. Éste sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la historia tiene que ver con la razón. Estas afirmaciones no serían comprensibles, sin embargo, mientras la razón sea interpretada como un puro concepto metafísico, ya que la idea hegeliana de razón ha conservado, aunque bajo una forma idealista, los esfuerzos materiales por un orden de vida libre y racional (...). El núcleo de la filosofía hegeliana es una estructura cuyos conceptos —libertad, sujeto, espíritu, noción— están derivados de la idea de razón. A menos que logremos revelar el contenido de estas ideas y su conexión intrínseca, el sistema de Hegel se nos aparecerá como una oscura metafísica, cosa que, en realidad, no ha sido nunca.” (*Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* [trad. Julieta Fombrona de Sucre], Alianza Editorial, Madrid, 2017, pp. 13-14).

¹³ Habría que esperar a los años 60 del siglo pasado para que se conociera en términos precisos la relevancia de Hegel para Adorno y la importancia de su interpretación para la elaboración de su filosofía, cuyas semillas aparecen en los años 30 del siglo pasado. (Ya entonces lo que se

apuntaba no era coincidente con la idea de Horkheimer sobre el papel de la filosofía y su relación con la ciencia social en el primer programa de la Teoría crítica.). En este sentido, cabe señalar *Drei Studien zu Hegel* (1963) y mencionar el hecho de que uno de los tres modelos que nos presenta Adorno en su *Negative Dialektik* se ocupa de Hegel.

¹⁴ Cfr. T. W. Adorno, “Actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía* (trad. J. Luis Arantegui Tamayo), Paidós, Barcelona, 1991, pp. 74-82.

¹⁵ Sobre esta calificación y sobre el significado crítico que hacia la filosofía encerraba el término “materialismo” para Horkheimer, cfr. J. Habermas, “Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra”, en *Textos y contextos* (trad. Manuel Jiménez Redondo), Ariel, Barcelona, 1996, pp. 116-117.

¹⁶ Cfr. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa* (trad. J. María Ripalda), Taurus, Madrid, 1975, p. 198.

¹⁷ Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, en *GS*, II, pp. 304-305.

¹⁸ Sobre el sentido de esta unidad, que no obvia, siguiendo a Marx, la diferencia existente entre el método de investigación e interpretación, cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., p. 94.

¹⁹ Para Horkheimer, el materialismo no es una variante de la metafísica que se opone al “idealismo”, pues ni persigue ofrecer una ontología ni, a partir de ella, deducir normas que regulen la acción humana. Por el contrario, parte de la negación de los supuestos desde los que la metafísica se plantea las preguntas y pretende responderlas: cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pp. 76-81.

²⁰ Cfr. G.W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009, Band 14, I, p. 14.

²¹ “Lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional”.

²² Cfr. F. Nietzsche, “Götzen-Dämmerung”, en *Kritische Studienausgabe*, dtv/de Gruyter, Berlin/New York, 1988, Band VI, p. 156.

²³ M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 295.

²⁴ Sobre esta importante cuestión, cfr. (especialmente la parte introductoria) J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, Paris, 2002.

²⁵ Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 296.

²⁶ Cfr. G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (trad. Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1955, vol. III, p. 252.

²⁷ Cfr. M. Horkheimer, “Montaigne und die Funktion der Skepsis”, en *GS*, IV, p. 293.

²⁸ Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 298.

²⁹ Cfr. T. W. Adorno., *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 13.

³⁰ M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 298 (trad. esp. M^a del Rosario Zarro, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 125).

³¹ M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., pp. 301-302.

³² Cfr. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 139.

³³ G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. José Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 43.

³⁴ Cfr. K. Marx, *La ideología alemana* (trad. Wenceslao Roces), Ediciones de Cultura Popular, México D.F., 1974, p. 19.

³⁵ Cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Moral”, *GS*, III, pp.131-132.

³⁶ Cfr. M. Horkheimer, *GS*, IV, p. 292.

³⁷ Cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., p. 86.

³⁸ Cfr. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., pp. 34-36.

³⁹ Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op.cit., pp. 302-303.

⁴⁰ “Es posible que todo naufrague, pero el más lúcido análisis muestra que una sociedad racional es posible. El humanismo consiste en tomar partido por ella.” (M. Horkheimer, “Montaigne und die Funktion der Skepsis”, op. cit., p. 289. [Trad. esp. M^a del Rosario Zarro, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 195]).

⁴¹ Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 301.

⁴² Cfr. K. Marx, *El capital* (trad. Pedro Scaron), Siglo XXI, Madrid, 2017, vol. I, p.57.

⁴³ Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 301.