

Horkheimer y el primer proyecto de “investigación social” de la Escuela de Frankfurt

Laura Sotelo

Resumen

En este texto queremos presentar los rasgos característicos del primer proyecto epistemológico que Horkheimer elabora al tomar la dirección del Instituto de Frankfurt. Tomamos en cuenta, para ello, la ubicación del mismo dentro del contexto polémico de las ciencias sociales y la filosofía alemanas, tratando de mostrar el modo en que Horkheimer diseña los problemas relativos a las formas de investigación social empírica, en conjunción con planteos de fondo acerca de la estructura social y del presente histórico de la Alemania de los años treinta. La intención que nos guía es poner de relieve la toma de distancias y los acercamientos relativos que Horkheimer realiza respecto de la metafísica y del positivismo de la época, a fin de hacer notoria la estrategia con que su propio proyecto buscaba conocer, de modo filosófico, la realidad social de su presente histórico.

Palabras claves: Filosofía social - investigación empírica - positivismo - metafísica - historia.

Abstract

In this text we want to present the features which characterized the first epistemological project of Horkheimer, when he took the direction of Frankfurt's Institute. We consider the situation of his project in the polemic context of German's social sciences and philosophy. We try to show the way in which Horkheimer draws the problems related with the forms of empirical social research in close relationship with the study of social structure and present history of Germany in the 30th. Our meaning is to make visible Horkheimer's distances and approaches with metaphysics and positivism, in order to make clear the strategy with which his project wanted to know, in a philosophical way, the social reality of his own present history.

Key words: Social philosophy - empirical research - positivism - metaphysics - history

Cuando se estudian o comentan los años tempranos de la Escuela de Frankfurt, el nombre de “teoría crítica” emerge como caracterización global. Parece innegable que el nombre corresponde a la reunión de teorías, autores y períodos que comprende tal producción teórica, marcada por la crítica marxista de la ciencia y de la sociedad. Sin embargo, se comente un error cuando se habla de “teoría crítica” para referirse al Horkheimer de los años sesenta, o a la filosofía “pura” que Adorno escribe en *Dialéctica Negativa*, por dar sólo dos claros ejemplos. Honneth (Honneth, 2009) precisa con claridad la denominación de “teoría crítica”, al circunscribirla especialmente a los textos de Horkheimer de los años treinta, y al programa de trabajo colectivo e interdisciplinario del Instituto de Frankfurt. Sin embargo, cuando en 1931 Horkheimer se hace cargo de su dirección, existe un momento que se capta mejor bajo el nombre que el propio Horkheimer utiliza entonces, y que es el de “filosofía social”. Esta denominación comportaba, más que la autocrítica de la razón científica -que será central más adelante, a partir del triunfo del nazismo- la tentativa de realizar “investigaciones empíricas”, que pudieran renovar el panorama de las ciencias sociales con contenidos actualizados sobre la vida social.

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 presuponía establecer una unidad entre las ciencias sociales y la filosofía, siguiendo, por un lado, cánones de científicidad propios de las ciencias empíricas, y por el otro, una revisión de la metafísica que tenía por objeto terminar con las especulaciones “idealistas”. El esfuerzo por conferir a la actividad del Instituto un rango de científicidad que la alejara del positivismo y de la metafísica, tenía por objeto producir un conocimiento científico actualizado sobre la sociedad y la ciencia, y no sólo la autocrítica de la razón científica. Existía, en ese entonces, un vivo interés por lograr un conocimiento ajustado sobre la historia del pensamiento, sobre las formas de la organización social y la cultura del capitalismo, y especialmente, sobre la conciencia, las prácticas y las actitudes de las masas en la Alemania previas al triunfo de Hitler. Conocer el presente histórico era la vía regia para acceder a los verdaderos problemas que enfrentaban las ciencias, los cuales eran inescindibles de la dinámica y de la estructura misma de la vida social. Por eso el diseño epistemológico de una investigación social colectiva e interdisciplinaria como la que planeaba Horkheimer, iba ligada a un objeto de estudio de la mayor actualidad y urgencia: la conciencia de los empleados de cuello blanco (*Angestellte*) y de los obreros (*Arbeiter*) alemanes en el momento de su giro hacia el fascismo.

Como para todo buen hegeliano, para Horkheimer era imposible separar las formas metodológicas del contenido del objeto de estudio, y tal vez eso que nuestro autor buscaba pensar los problemas sociales que tenía a la vista y las formas de investigación que le correspondían en referencia mutua. Dar cuenta del momento social en la teoría, y producir un conocimiento teórico acerca de la sociedad eran, en ese sentido, la misma cosa. Por eso, el proyecto de filosofía e investigación social sólo podía ser fruto de una deliberada toma de posición en el ámbito de la cultura alemana de la época, e implicaba asumir una clara definición respecto del debate entre las *Geisteswissenschaften* (Ciencias del Espíritu) y *Naturwissenschaften* (Ciencias de la Naturaleza). Dar respuesta a este momento presente de la generación de la teoría, implicaba entrar en polémica con las principales corrientes filosóficas y de las ciencias sociales de la época.

El sentido epistemológico del primer proyecto de “investigación social” de los frankfurtianos tiene sus principales puntos de referencia en las ideas y problemáticas planteadas sobre el fin de la República de Weimar. Paul Forman (Forman, 1984) 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 las ciencias naturales antes y durante el conflicto bélico. 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 el causalismo naturalista. Los inspiradores originarios de esta idea habían sido, por cierto, Hegel, Nietzsche o Dilthey, pero la actualización del vitalismo en la primera posguerra fue de la mano de aquellos que Fritz Ringer (Ringer, 1965) denomina “mandarines ortodoxos”. Según Ringer fue este núcleo sociológico el conformó la atmósfera cultural que predominó, no sólo en las ciencias sociales, sino también en las ciencias naturales de la Alemania previa a Hitler. Las asunciones intelectuales 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:

1. Un énfasis puesto en la formación –*Bildung*– del alma o del espíritu, con el objetivo de desarrollar personalidades armónicas y completas.
2. La idea relativista de la absoluta singularidad de los individuos, épocas o naciones, reconstruidas como un todo armónico.
3. La oposición entre “Cultura” y “civilización”, donde el primer término resume las cualidades de la formación humanística del idealismo alemán, mientras que el segundo hace referencia al desarrollo material y a los conocimientos técnicos. Las ciencias de la cultura tienen, según esta distinción, mayor importancia y dignidad que las ciencias naturales.
4. La tendencia a defender la libertad del pensamiento, más no necesariamente la libertad política, en el sentido de los modernos regímenes democráticos. Frente a éstos los “mandarines ortodoxos” realizaron una crítica conservadora y aristocrática, que buscaba volver la rueda de la historia hacia un pasado precapitalista idealizado, rechazando de plano la modernidad y la industrialización.
5. La preferencia de conceptos holísticos abstractos como “espíritu” “cultura”, “alma”, para explicar o describir los fenómenos concretos.
6. La idea de que la armonía, más que el conflicto social, debía guiar los criterios del análisis sociológico.

Aunque esta “ortodoxia mandarinal”, como la llamó Ringer, fue predominante entre los grupos académicos y en las clases cultas alemanas, un sector más pequeño, bajo la influencia de Max Weber, intentó establecer criterios de análisis que establecieran lazos y compromisos con la irreversible modernización industrial Alemana, y que buscaron alternativas de reforma social e intelectual pactando, a regañadientes, con la “jaula de hierro”. Ringer sitúa entre los “mandarines modernistas” a Tönnies, Troeltsch, Meinecke y al mismo Max Weber. Estos, sin ser adherentes al partido socialdemócrata, creyeron en que la salida a la crisis de la primera pos 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*. Su 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 las clases educadas de la nación, tan influyentes antes del proceso de industrialización,

comprometieran su lealtad con la nueva sociedad y con la nueva élite industrial, en la medida en que ésta lograra pacificar y ordenar a Alemania.

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 huyendo tanto de las conciliaciones resignadas como de las utopías precapitalistas.

Algunos intelectuales marxistas, que intentaron contraponerse a las “ciencias del espíritu” y al 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 las transformaciones que habían dado a luz al incierto fenómeno de una “nueva clase media”, que a comienzos de los años treinta iba adquiriendo signos de creciente derechización. Estos estudiosos, ligados en algunos casos al Partido Socialdemócrata, realizaron investigaciones cuantitativas con el objeto de establecer parámetros de juicio empírico sobre las metamorfosis de la vida social. El debate planteado ponía en discusión las relaciones de pertenencia de este nuevo sector de trabajadores administrativos y de servicios, con los tradicionales obreros de la industria, menos calificados desde el punto de vista “intelectual”.

Sandro Segre (Segre, 2001) menciona las investigaciones de Theodor Geiger, Emil Lederer, Sigfreig Kracauer, Hans Speier y Carl Dreyfuss: 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 la *New School for Social Research*. Ahora bien, además de estos investigadores que menciona Segre, ligados a la socialdemocracia, existe en la época un marxismo filosófico que recibe las influencias de la “filosofía de la vida”, y que se aleja del ideal modernizador que iba de la mano de la “investigación social empírica”. Entre ellos se destacan dos significativos nombres: Lukács, en su obra *Teoría de la Novela*, y el joven Marcuse, quien escribe su tesis de habilitación, *Ontología de Hegel*, bajo la dirección de Heidegger.

El breve esbozo que planteamos sobre este panorama cultural tan complejo tiene la intención de ubicar las alternativas teóricas que la época planteaba a Horkheimer durante los primeros años en que dirigió al Instituto. Horkheimer rechazó de plano la filosofía de la vida en sus diversas variantes, y aún a aquella que había llegado a calar en la producción de los marxistas, orientándose en proximidad a los estudios sociales y a la investigación empírica que los investigadores ligados a la socialdemocracia realizaban 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.

El director de la investigación colectiva que, sobre el mismo tema, emprendió el Instituto fue Erich Fromm, y la amplitud que ella comportaba se deduce de la magnitud de las mediciones que se esperaba lograr: se repartieron 3300 encuestas, elaboradas a partir de 271 puntos atinentes a variadísimos aspectos de las formas de vida, prácticas sociales y modos de conciencia de los empleados y trabajadores alemanes, en vísperas del Tercer Reich. (Fromm, 1980) Los resultados de esta investigación fueron publicados por Fromm recién en el año 1980, y esta tardía fecha de publicación puede tomarse como testimonio de las dificultades que atravesó el Instituto a partir del ascenso de Hitler: en la emigración, de las 1100 encuestas efectivamente realizadas, la mitad de ellas se perdieron. Por otra parte, las relaciones entre Erich Fromm y Horkheimer comenzaron a tensarse en el exilio debido a diferencias teóricas que se

agudizaron con la incorporación, en 1938, de Adorno al Instituto; finalmente Fromm se alejó de ese núcleo.

Sin embargo, a los fines de captar la importancia que para Horkheimer tenía esta investigación en el año 1931, poco importa que no haya podido completarse. Lo que aquí nos interesa es indagar la forma en que Horkheimer pensaba, a partir de ella, poner en acto unas formas de investigación que debían caracterizar al trabajo intelectual del Instituto.

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 que no se hallaban del todo alejados de ciertos planteos del positivismo lógico. Lejos de ejercer un dominio intelectual en la época, como lo hicieron posteriormente, a partir de su exilio en Norteamérica, la situación de los miembros del Círculo de Viena en 1929 era, como lo dice Paul Forman, la de unos “desesperados outsiders”, cuya reducida influencia contrastaba con el crecimiento de las tendencias metafísicas entre los “mandarines ortodoxos”.

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:

1. el ideal de explicación y predicción en las ciencias sociales, a las que Horkheimer no distingue ni ontológica ni gnoseológicamente de las ciencias naturales.
2. 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 (Adorno, 1931, 85-86), puede verse que el respeto que estos autores manifiestan por el Círculo de Viena es mucho mayor que el que prodigan a la metafísica tradicional alemana. 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 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 denunciar.

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” (Horkheimer, 1982: 128¹).

Horkheimer plantea que la razón metafísica no se consuela con ir a la saga de la historia, como lo hace la ciencia, que comienza siempre, modestamente, *post 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 una unidad políticamente insostenible entre la explicación y la justificación de los hechos. Por el contrario, para Horkheimer, la ventaja de la investigación científica es que presupone la diferencia entre el sujeto cognoscente y el objeto a conocer, e intenta trabajar en la distancia irreductible entre ambos, mientras la metafísica quiere soldar tal cesura con figuras encubridoras, unificantes, como el “espíritu”, la “vida”, etc.

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 (Horkheimer, 1982: 135-136²).

Por otra parte, a diferencia de la “comprensión”, que apelaba a receptividad subjetiva del historiador, la “explicación” buscaba en los hechos las leyes, cuyo conocimiento colectivo permitiría, en una “sociedad racional”, la predicción y el control de los fenómenos sociales (Horkheimer, 1998³). 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 vida social no están en poder de las mayorías sobre las que descansa la producción económica. Esta situación de alienación es la que, según el joven autor, hace que no pueda conocerse y predecirse con seguridad los acontecimientos históricos, como lo hacen las ciencias naturales con la naturaleza; sin embargo, Horkheimer plantea que una sociedad de “productores libres”, siguiendo una planificación no antagónica de la economía, podría hacer que el conocimiento de las leyes de las ciencias sociales permitiera predecir los procesos colectivos, tal como lo hacen con su objeto las ciencias naturales. No hay que forzar demasiado la lectura de estos textos de los años treinta 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, que apunten a descubrir los condicionamientos generales, supra-individuales, sobre los que se sostienen 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 histórica que lo particular tiene respecto de lo general (Horkheimer, 1931).

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 en torno a objetivos, necesidades y pasiones que sienten como propios. Pero para Hegel, cuando ellos creen actuar en base a esos móviles personales, encarnan, en realidad la “astucia de la Razón”, que en la trastienda organiza 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 las ideas, las pasiones o las motivaciones de los individuos.

De forma tal que explicar los “*hechos históricos*” no puede ser una tarea que consagre como verdad última lo particular empírico. El reconocimiento de la dependencia entre 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 (Horkheimer, 1998: 97⁴)

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 es capaz de establecer las mediaciones entre la explicación de la historia y las formas de su justificación o de su negación general.

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 los individuos empíricos, concretos, no disimulados detrás de falsos poderes generales como el Espíritu, o aplastados y perseguidos por poderes efectivos como las SS y el estado autoritario, constituyen el destino al que quería consagrarse la *filosofía social*.

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” que evitara las recaídas en las tentaciones de la filosofía “pura”, tan caras a la tradición del idealismo. El correctivo que se ponía en juego consistía en añadir, a una teoría elaborada con rigor materialista, una serie de estrategias metodológicas tomadas de la sociología cuantitativa norteamericana: entrevistas, encuestas, estadísticas y demás recursos técnicos que abrieran perspectivas de investigación tanto cualitativa como cuantitativa. La unidad de las ciencias sociales y su interés por los estudios empíricos, confiere cierto “aire de familia” que el Instituto

de Frankfurt, en sus inicios, comparte con los ideales del Círculo de Viena. Pero toda posible consonancia epistemológica entre ambos grupos de investigadores debe ser remitida más a un clima de época, que a lazos orgánicos. En todo caso, pueden tomarse los esfuerzos de la temprana Escuela de Frankfurt y del positivismo lógico de los años veinte, como respuestas confrontativas frente a la metafísica vitalista, anticientífica e irracionalista, que impregnaba la mentalidad de las clases cultas en vísperas de nazismo.

Sin embargo, en ningún caso subyacía, en el proyecto frankfurtiano, la voluntad de lograr una unificación sistemática de las ciencias, como en el positivismo lógico. Este esperaba lograr la reunión de las ciencias a partir del establecimiento de un lenguaje universal fisicalista. Para Horkheimer, por el contrario, 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 la gestión del trabajo en la industria. (Horkheimer, 1937) Horkheimer rechazaba la elaboración de una ingeniería metodológica que pudiera zanjar de un modo prescriptivo las distancias entre teoría y práctica, y entre las diversas disciplinas científicas, puesto que estas diferencias no constituían condiciones cognitivas naturales a las que debía atenerse el investigador, sino condicionamientos históricos cuya superación no dependía exclusivamente de decisiones cognitivas o teóricas. En este sentido la imagen de las ciencias unificadas en el lenguaje que propiciaba el neopositivismo, no resultaba, según Horkheimer, más acertada que la que propugnaban las “ciencias del espíritu”, que creían sostenerse en la potencia generalizadora de conceptos idealistas como el “Vida”, “Espíritu” o “Ser” del hombre.

Por el contrario, el papel de la filosofía social y de las propias investigaciones del Instituto consistía más en esclarecer las oportunidades de la acción práctica, tanto política como científica, que en delinear perfiles epistemológicos o recomendaciones de método, aislados de las condiciones “externas” de las ciencias. Por supuesto, cuando todas las oportunidades se perdieron, y el camino a las transformaciones políticas fue trágicamente eliminado, no podían permanecer inmutables las perspectivas teóricas, y el rumbo de los años 40 que siguió adelante el Instituto no puede comprenderse sin el siniestro revés que sufrieron las expectativas del inicio.

Para el joven progresista que era Horkheimer, resultaba muy difícil asumir que la derrota se había transformado en una realidad irreversible, y de hecho hasta fines de los años treinta no descarta las posibilidades de una reactivación efectiva de las luchas de resistencia antifascistas.

Sin embargo, el diagnóstico pesimista ya está en lo suficientemente madurado como para que, a comienzos de los años treinta, Horkheimer manifieste un vivo interés en separar la “explicación” de la historia, de la “valoración” de los fenómenos acontecidos. La plena conciencia de las diferencias entre sujeto y objeto, entre teoría e historia, entre la explicación de las leyes de la sociedad y el juicio crítico de las mismas, abría el camino hacia una dirección práctica que pretendía establecer predictivamente un curso superador del presente que era tan necesario como imposible. Sin embargo, la distinción entre explicación, valoración y predicción no tenía, para 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 de una transformación empírica general.

En este sentido, la idea de una “sociedad racional” horkheimeriana no puede ser entendida como un ideal regulativo –es decir, como si tuviera un valor más bien práctico que cognitivo–

sino como un diagnóstico filosófico-social de los males y de las necesidades objetivas de la época.

Notas

1. “Hegel y el problema de la Metafísica”, en M. Horkheimer (1982: 128).
2. “Hegel y el problema de la Metafísica”, en M. Horkheimer (1982: 135-136).
3. “Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales”, en M. Horkheimer (1998).
4. “La Utopía”, en M. Horkheimer (1998: 97).

Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1991 [1931]), *Actualidad de la Filosofía- Barcelona, Paidós, 1991.*
- HONNETH, Axel (1991), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica.* Madrid: Katz.
- HORKHEIMER, Max (1982 [1930]), *Historia, metafísica y escepticismo.* Madrid: Alianza.
- _____ (1988 [1931]) „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“. En *Gesammelte Schriften Band 3. (1931-1936)* Fischer Verlag Frankfurt am Main.
- _____ (2000 [1937]), *Teoría tradicional y teoría crítica.* Barcelona: Paidós.
- FORMAN, Paul (1984), *Cultura en Weimar. Causalidad y teoría cuántica. 1918-1927.* Madrid: Alianza Universidad.
- FROMM, Erich (1980), *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: eine sozialpsychologische Untersuchung.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- RINGER, Fritz (1995 [1969]), *El ocaso de los mandarines alemanes.* Barcelona: Ediciones Pomares.
- SEGRE, Sandro (2001), “Stratification Theory and research in Weimar Germany“. En *History of human sciences* Vol 14: 57-86. London: Thousand Oaks, CA and New Delhi.