

# TEORÍA CRÍTICA Y SUFRIMIENTO SOCIAL EN MAX HORKHEIMER

*Critical Theory and Social Suffering in Max Horkheimer*

CAMILO SEMBLER\*  
[camilo.sembler@gmail.com](mailto:camilo.sembler@gmail.com)

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2013

## RESUMEN

El artículo analiza el problema del sufrimiento social en los escritos tempranos de Max Horkheimer. Se sugiere así, en primer lugar, que su temprana crítica materialista de la metafísica (base de su idea originaria de teoría crítica) se fundamenta en una interpretación del sufrimiento en tanto experiencia social imposible de justificar. En segundo lugar se examina la idea de una crítica materialista del sufrimiento en tanto reflexión filosófica que pretende expresar –en su estructura conceptual misma– tanto las experiencias de padecimiento social como las luchas históricas por su emancipación. Finalmente se sugiere la relevancia de una crítica del sufrimiento para una teoría crítica contemporánea.

*Palabras clave:* Teoría Crítica; sufrimiento social; Max Horkheimer.

## ABSTRACT

This article examines the problem of social suffering in Max Horkheimer's early writings. It is argued, in the first place, that his early materialist critique of metaphysics (which is the basis of his original notion of critical theory) is based on an interpretation of suffering as unjustifiable social experience. Secondly, this article examines the idea of materialist critique of suffering as philosophical reflection that aims to express –in its conceptual structure itself– both the experiences of social suffering and the historical struggles for its emancipation. Finally, the article points out the relevance of a critique of suffering to build the foundations of a contemporary critical theory.

*Key words:* Critical Theory; social suffering; Max Horkheimer.

---

\* J. W. Goethe Universität – Frankfurt am Main.

Entre las distintas premisas conceptuales que, en su variedad de enfoques y desarrollos, caracterizan a la tradición filosófica de la denominada Escuela de Frankfurt, se encuentra una acentuada reflexión ética acerca del devenir histórico de la sociedad capitalista. Esto es, en lugar de poner el acento en sus déficits político-institucionales, la crítica filosófica-social de Frankfurt intenta más bien desentrañar el carácter deficitario, patológico, de la sociedad capitalista en tanto *forma de vida* históricamente determinada. La discusión en torno a posibles principios racionales de justicia –la cual también hoy se encuentra en el centro de los debates propios de la filosofía política– da paso entonces a una perspectiva ética acerca del orden capitalista, vale decir, se interroga a éste en tanto constelación histórica de relaciones éticas –en tanto eticidad (*Sittlichkeit*), dicho con Hegel– que imposibilita de modo estructural y sistemático, a raíz de su constitución deficitaria, la libre autorrealización de los sujetos<sup>1</sup>.

Es en este contexto que el problema del sufrimiento social adquiere una especial relevancia. En efecto, la crítica encuentra en las diversas experiencias de injusticia y sufrimiento no sólo un signo de la negatividad constitutiva de la forma de vida capitalista, sino también su propio marco de justificación teórica y a la vez el testimonio existencial de la necesidad y posibilidad histórica de una praxis emancipadora. El sufrimiento constituye de esta manera no sólo un fenómeno social que debe ser diagnosticado y cuestionado teóricamente, sino además –como especialmente Adorno sugiere en su *Dialéctica Negativa*– su existencia histórica debe determinar *desde dentro* las categorías mismas de la crítica filosófica (sin dejarse subsumir no obstante por éstas) con tal de expresar y mantener vivo en su estructura conceptual un interés práctico emancipador. La crítica del sufrimiento no se comprende entonces, dicho brevemente, como crítica *de* un objeto social, sino más bien en tanto autorreflexión práctica de las experiencias de sufrimiento o padecimiento social y las luchas históricas por su abolición.

Esta exigente orientación teórica de la crítica del sufrimiento se puede identificar –por cierto, no carente de reformulaciones, problemas y aporías– en distintos desarrollos de la tradición crítica de Frankfurt. En las siguientes páginas ensayo una reconstrucción general de una versión primera de esta crítica del sufrimiento a partir de los escritos tempranos de Max Horkheimer. En primer lugar intento mostrar que su temprana crítica *materialista* de la metafísica (base de su idea originaria

---

<sup>1</sup> Ver Axel HONNETH, “Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”, en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

de teoría crítica) se fundamenta en una interpretación del sufrimiento en tanto experiencia social imposible de justificar; o dicho de otro modo, en la tesis que toda justificación del sufrimiento humano deviene necesariamente ideología. Para sustentar esta interpretación Horkheimer articula argumentos tanto del pesimismo filosófico de Schopenhauer como de la tradición materialista – articulación filosófica que, como es sabido, imprime un sello distintivo al conjunto de su teoría crítica (I)<sup>2</sup>. En segundo lugar analizo la idea de una crítica *materialista* del sufrimiento en tanto reflexión filosófica que pretende expresar, en su estructura conceptual misma, tanto las experiencias de padecimiento social como las luchas históricas por su emancipación (II). Finalmente esbozo, muy brevemente, algunos problemas del planteamiento de Horkheimer y la actualidad de una crítica del sufrimiento para una teoría crítica contemporánea (III).

## I

Entre las notas filosóficas que constituyen una pieza central de la filosofía tardía de Max Horkheimer –en particular, en medio de aquellas que han sido transcritas a partir de sus discusiones con Friedrich Pollock– es posible leer: “El sufrimiento [*das Leiden*] es el hecho desde el cual todas las reflexiones sobre la vida humana deben comenzar”<sup>3</sup>. Semejante afirmación expresa con claridad uno de los motivos centrales de su pensamiento de posguerra, a saber, la insistencia en las consecuencias nocivas del desarrollo técnico-instrumental no sólo en la progresiva cosificación de las relaciones sociales, sino también en la disolución de las condiciones éticas que harían posible una autocomprensión reflexiva de aquella indisoluble conexión, incubada bajo el imperio de la razón instrumental, entre progreso civilizatorio y sufrimiento social. Esta aporética vinculación –como es sabido, una de las tesis centrales de la *Dialéctica de la Ilustración*<sup>4</sup>– asume en sus escritos tardíos un

<sup>2</sup> Sobre la influencia de Schopenhauer en la filosofía de Horkheimer, ver Alfred SCHMIDT, “Die geistige Physiognomie Max Horkheimers”, en *Drei Studien über Materialismus*, München: Hansen, 1977; Dieter SATTler, *Max Horkheimer als Moralphilosoph. Studie zur Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Lang, 1996.

<sup>3</sup> Max HORKHEIMER, “Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer”, en *Gesammelte Schriften 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, pág. 203. Salvo los casos en que se indica el traductor, las traducciones son propias.

<sup>4</sup> En ella pues, junto con la idea de autosacrificio del individuo en nombre del progreso, es precisamente diagnosticada una “formalización del duelo” como expresión de la crisis de la experiencia contemporánea: “Lo que le acontece a todos los sentimientos: la exclusión de todo lo que no tiene valor de mercado, le sucede en la forma más brutal a aquello de lo que no se puede lograr siquiera

lugar determinante, pues animado en especial por un retorno explícito al pesimismo filosófico de Schopenhauer, Horkheimer subraya entonces la importancia de un pensamiento crítico que, al mismo tiempo que denuncia las injusticias presentes, se enlaza solidariamente con las víctimas de la historia a partir de la conciencia común implicada en la compartida finitud y la precariedad constitutiva de la existencia humana<sup>5</sup>.

Esta relación entre Teoría Crítica y sufrimiento social puede, sin embargo, ser rastreada ya en sus primeros escritos. Fuertemente influenciado, además del idealismo alemán y Marx, por Schopenhauer, la amplia tradición del materialismo filosófico y la literatura romántica, Horkheimer vislumbra entonces no sólo aquella vinculación aporética entre progreso social y sufrimiento individual, sino que además esboza una concepción de la emancipación que, situada más allá de las coordenadas del marxismo clásico, incluye de modo decisivo una “ética de la compasión” ante el sufrimiento (*Mitleid*). Criticando la constitución monadológica de la subjetividad en la sociedad capitalista, escribe por ejemplo en sus tempranos aforismos (*Dämmerung*): “Sólo conozco un tipo de golpe de viento que puede abrir ampliamente las ventanas de las casas: el sufrimiento común”<sup>6</sup>.

Como es sabido, a inicios de los años treinta Horkheimer emprende, en el marco de su dirección del trabajo colectivo del Instituto de Investigación Social de Frankfurt (*Institut für Sozialforschung*), la fundamentación sistemática de un “materialismo interdisciplinar” en tanto teoría crítica de la sociedad<sup>7</sup>. Ésta se basa esencialmente –como sostiene en su discurso inaugural al asumir la dirección del Instituto– en la idea de una filosofía social que ante la crisis histórica del idealismo absoluto y la imposibilidad de recomponer su sistema sin a la vez quedar situado por detrás del “estado actual del conocimiento” (y por ende, devenir ideología),

---

la reconstrucción psicológica de la fuerza de trabajo: al duelo. Éste se convierte en el estigma de la civilización, en sentimentalismo asocial, que delata que no se ha logrado aún del todo encadenar a los hombres al reino de los fines”. Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. J. J. Sánchez, Madrid: Trotta, 1998, pág. 258. Sobre este punto, ver también Friedrich W. SCHMIDT, “Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrealität des Todes”, en W. Reijen, (ed.), *Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung: 1947 - 1987*, Frankfurt /M.: Fischer, 1987.

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, el conjunto de ensayos reunidos en Max HORKHEIMER, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, trad. J. J. Sánchez, Madrid: Trotta, 2000.

<sup>6</sup> Max HORKHEIMER, “Dämmerung. Notizen in Deutschland”, en *Gesammelte Schriften 2: Philosophische Frühschriften 1922 - 1932*, Frankfurt/M.: Fischer, 1987, pág. 314.

<sup>7</sup> Sobre la idea de “materialismo interdisciplinar”, ver Helmut DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt /M.: Suhrkamp, 1978.

apuesta por una “ininterrumpida compenetración dialéctica y desarrollo de teoría filosófica y praxis científica”<sup>8</sup>. Ya en esta primera descripción de una crítica social fundada de modo filosófico y, al mismo tiempo, informada de modo permanente por los rendimientos de las modernas ciencias sociales, se deja entrever la relevancia asignada al problema del sufrimiento en el proyecto teórico de Horkheimer. Pues en medio de su argumentación sugiere que con la crisis histórica de los sistemas metafísicos “el sufrimiento y la muerte de los individuos amenazaron con aparecer en su desnuda falta de sentido (*nackte Sinnlosigkeit*)”<sup>9</sup>. En esta constatación radica, justamente, el núcleo de la crítica materialista de la metafísica que Horkheimer va a desarrollar de modo sistemático en sus escritos tempranos.

En efecto, en ellos critica bajo el concepto de metafísica todas aquellas concepciones del mundo que, a través de distintas o incluso contrapuestas vías, ejercen una ideológica transfiguración (*Verklärung*) de las experiencias concretas de sufrimiento humano, toda vez que niegan su existencia o, de modo indirecto, contribuyen a su justificación histórico-normativa. De esta manera, tanto los recientes ensayos ontológicos (en especial Heidegger y el neokantismo) como la ciencia fundada de modo exclusivamente positivista, por mencionar dos ejemplos abiertamente opuestos en sus orientaciones centrales, resultarían incapaces, según Horkheimer, de asumir a cabalidad la “pregunta por el sufrimiento del individuo”, expresando por ello sólo distintas versiones de una “negación idealista”<sup>10</sup>.

Siguiendo así aquella tradición articulada, entre otros, por Marx, Nietzsche y Freud, Horkheimer interpreta entonces la idea de metafísica (con su característica insistencia en desentrañar conceptualmente el “enigma del ser” [*Dasein*], el “todo del mundo” o la “vida en sí”, para desde ese substrato ontológico concluir una actitud moral imperativa<sup>11</sup>) como expresión de una incapacidad concreta, históricamente constituida, de autodeterminación humana: “No existe un misterio permanente del mundo, un secreto del mundo, el cual desentrañar de una vez y para siempre sería la misión del pensamiento; esta visión [...] corresponde hoy al estrecho horizonte de individuos y grupos que, desde su sentida incapacidad de modifi-

<sup>8</sup> Max HORKHEIMER, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en *Gesammelte Schriften 3: Schriften 1931-1936*, Frankfurt/M.: Fischer 1988, pág. 29.

<sup>9</sup> Ídem, pág. 25.

<sup>10</sup> Max HORKHEIMER, “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, en *Gesammelte Schriften 2*, op. cit., pág. 257.

<sup>11</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, en *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt/M.: Fischer, 2011, pág. 14.

car el mundo a través del trabajo racional, se hacen de recetas universales, se aferran a ellas forzosamente”<sup>12</sup>. La relación entre metafísica y sufrimiento –especialmente a partir de la filosofía de Leibniz identificada como el problema moderno de la teodicea– es considerada entonces ahora por Horkheimer de un modo materialista, esto es, invirtiendo decididamente la idea que tanto el “mal físico” como el “mal moral” se enraizarían en un supuesto “mal metafísico” derivado del carácter constitutivamente incompleto de la vida humana en comparación con la existencia divina (Leibniz)<sup>13</sup>. Por el contrario, serían las experiencias de sufrimiento históricamente instituidas, así como la incapacidad, de igual modo socialmente determinada, de abolición de éstas, lo que subyace a la existencia y transmisión de concepciones metafísicas acerca del devenir del mundo. La crítica de la metafísica resulta entonces para Horkheimer elemento fundamental de una crítica materialista de la ideología.

Si bien puede advertirse en esto una continuidad con las reflexiones propias del idealismo alemán, pues tanto Kant como Hegel habían situado ya las fuentes del mal moral en la acción humana, Horkheimer intenta a la vez – en especial a partir de su lectura del materialismo filosófico y de Schopenhauer – radicalizar esta determinación crítica. Así, en lugar de una “auténtica teodicea” (Kant) o una “verdadera teodicea” (Hegel)<sup>14</sup>, Horkheimer sugiere que toda teodicea, en el sentido de una interpretación justificadora del sufrimiento humano, sería esencialmente imposible: toda metafísica intentaría justificar algo –el padecimiento humano– que en su determinación constitutiva misma no se deja justificar en modo alguno. Aquella “desnuda falta de sentido” del sufrimiento humano a la cual se aludía en su discurso inaugural se ubica así en el núcleo de su crítica materialista de la metafísica; ésta se deja entonces conducir por la convicción filosófica que todo intento de integración del sufrimiento en un marco justificador de sentido, ya sea religioso o secular, contradice determinaciones constitutivas de la forma específicamente humana de vida. En uno de sus primeros escritos sistemáticos –“Comienzos de la filosofía burguesa de la historia” (1930)– sostiene Horkheimer:

<sup>12</sup> Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Wahrheit”, en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., págs. 294-295

<sup>13</sup> Sobre la relación entre teodicea y sufrimiento, ver Hans-Gerd JANREN, *Gott - Freiheit - Leid: Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

<sup>14</sup> Ver Immanuel KANT, “Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”, en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977; Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971.

“De esta manera aparece la muerte única, real, de los hombres individuales [*der einmalige wirkliche Tod der einzelnen Menschen*] en un sistema, dado que ella se presenta ante una entidad espiritual sobreviviente, ante el espíritu absoluto o también ante la conciencia transcendental como una pura ilusión o, al menos, se justifica. Pero no es posible, de ninguna manera, otorgar teóricamente a la muerte un sentido; más bien se demuestra en ella la impotencia [*Ohnmacht*] de toda metafísica que pretende otorgar un sentido [*sinngibende Metaphysik*] y de toda teodicea. [...] Que la historia ha realizado una sociedad mejor a partir de una menos buena, así como que todavía una mejor se puede realizar en su desarrollo, es un hecho; pero un hecho distinto es que el camino de la historia se dirija sobre el sufrimiento y la miseria de los individuos. Entre ambos hechos existe una serie de relaciones explicativas, pero ningún sentido justificador [*kein rechtfertigender Sinn*]. [...] En términos de filosofía de la historia es válido de todas maneras: la explicación del acontecer de la historia hasta este momento, que en gran parte todavía se tiene que realizar, es algo distinto que su imposible justificación”<sup>15</sup>.

Las experiencias de sufrimiento social no se dejan entonces, sin riesgo de devenir ideología, en modo alguno justificar, sino más bien sólo *explicar*. ¿En qué consiste ahora este *explicar* para una Teoría Crítica de la sociedad? Antes de examinar esta crucial dimensión epistemológica, es preciso sin embargo clarificar el supuesto filosófico-histórico subyacente, esto es, la mencionada tesis acerca del sufrimiento humano en tanto experiencia imposible de justificar. Es aquí donde confluyen premisas filosóficas y antropológicas de la teoría de Horkheimer con elementos propios de su crítica del capitalismo.

Como se insinúa en la cita anterior, Horkheimer acentúa –apoyándose sobre todo en su lectura de Schopenhauer– que a raíz del carácter sensible de la vida humana, al igual que para todo ser vivo, una fuente de padecimiento estaría ya anclada en su inevitable finitud. Este carácter constitutivamente transitorio, efímero (*Vergänglichkeit*) de toda existencia sensible posee un lugar destacado sobre todo en sus escritos tardíos, en especial en sus esbozos de una ética solidaria ante el sufrimiento común (*Mitleid*)<sup>16</sup>. No obstante, se deja también advertir ya en sus tempranos

<sup>15</sup> Max HORKHEIMER, “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, op. cit., págs. 248-249.

<sup>16</sup> Al respecto, ver por ejemplo Max HORKHEIMER, “Schopenhauer und die Gesellschaft”, en *Gesammelte Schriften 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt/M.: Fischer, 1985.

nas reflexiones: “También las futuras generaciones son irrevocablemente efímeras (*vergänglich*) y al final siempre triunfa la nada (*das Nichts*) sobre el gozo (*die Freude*)”<sup>17</sup>.

Este pesimismo metafísico herencia de Schopenhauer es, sin embargo, apropiado y reinterpretado de modo materialista. De este modo, en su consideración acerca del sufrimiento implicado en el carácter perecedero de la existencia sensible, Horkheimer rehúye de modo determinante tanto una subestimación idealista como, desde el otro extremo, una dignificación ontológica de la muerte: “La realidad no es ni unitaria ni permanente; los hombres sufren y mueren solo para sí mismos y bajo distintas circunstancias”<sup>18</sup>. Que la muerte tenga lugar siempre “bajo distintas circunstancias” significa entonces que, sin poder revocar jamás su carácter sensiblemente determinado, se trataría siempre de una experiencia mediada socialmente. Ya en *Dämmerung* interpreta Horkheimer la idea de una “imparcialidad de la muerte” como “absoluta ideología”: “Todos tienen que morir –indudablemente, pero no todos mueren igual [...] Aquello que acontece *tras* la muerte lo desconozco, pero aquello que está *ante* la muerte acontece en la sociedad capitalista de clases”<sup>19</sup>. De esta manera, sólo una forma de vida organizada de modo preferente en base a la afirmación egoísta de intereses particulares –esto es, para Horkheimer, el núcleo socializador de una sociedad de clases– devolvería, por así decir, la experiencia de la muerte a su *pura* naturalidad:

“Mientras la vida social no procede desde el trabajo solidario, sino desde la destructora competencia de sujetos individuales, cuya relación está mediada esencialmente a través del intercambio de mercancías, desempeña el yo, el tener, el mío y el no-mío un rol fundamental y dominante que caracteriza de modo decisivo a todos los elementos del vivir, en el lenguaje y en el pensamiento, en todas las expresiones culturales. El mundo se divide en este período en yo y no-yo, como en la filosofía trascendental de Fichte, y la propia muerte, en tanto no sea esta relación atenuada por medio de un consuelo metafísico o religioso, se iguala puramente a la absoluta desaparición”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie” en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., pág. 257. Sobre la relación entre sufrimiento y naturaleza sensible, ver Werner POST, *Kritische Theorie und Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, München: Kösel, 1971.

<sup>18</sup> Max HORKHEIMER, “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., pág. 238. Así también su crítica a la idea de “pura finitud” (*bloße Endlichkeit*) en Heidegger, ver Max HORKHEIMER, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie”, op. cit., pág. 26.

<sup>19</sup> Max HORKHEIMER, “Dämmerung”, op. cit., págs. 345-346.

<sup>20</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 313.

La carencia de sentido del padecimiento individual encuentra aquí fundamentos histórico-sociales. Ahora bien, esta tesis de Horkheimer no puede ser leída en clave de una posible superación colectiva de la finitud sensible; ello sería pues instalar una nueva positividad normativa – una nueva teodicea. Más bien Horkheimer trae aquí a consideración una reflexión negativa, vale decir, la medida en que la experiencia finita del sujeto constituiría una fuente posible de solidaridad emancipadora: “Los hombres tienen que crear, a partir de la inderogabilidad del absoluto y definitivo carácter de su propia muerte y la ajena (*Unaufhebbarkeit der unbedingten Endgültigkeit des eigenen und fremden Todes*), las desesperadas fuerzas (*die verzweifelten Kräfte*) que necesitan para su actividad histórica”<sup>21</sup>. De esta manera, el sentido posible de una experiencia de padecimiento no se deja sancionar de antemano, desenrañar de modo puramente conceptual, menos de una vez y para siempre, tal como sugiere la narración propia de la teodicea, sino más bien queda siempre referido a un *acontecer intersubjetivo* (incluso el caso a primera vista más privativo de padecimiento, la propia muerte, adquiere pues sentido sólo ante la muerte de otro<sup>22</sup>); siendo además éste, como toda praxis humana, necesariamente *percedero* (“Las consecuencias de todas las acciones humanas transcurren exclusivamente en el mundo espacio-temporal”<sup>23</sup>) y *fragmentario* (no puede pues disolver de forma alguna la finitud sensible misma).

La recepción y reinterpretación de la tradición del materialismo filosófico –comprendido, a saber, en sentido amplio: el antiguo Eudemonismo, la temprana antropología de Maquiavelo y Hobbes, el sensualismo de Feuerbach y el materialismo histórico<sup>24</sup>– permite a Horkheimer, más allá de la constatación del carácter históricamente determinado de la experiencia sensible, profundizar su tesis acerca de la imposibilidad de dotar de sentido suprahistórico al sufrimiento. Según su lectura, la tradición materialista se caracterizaría pues por insistir en el carácter absolutamente incondicionado, en tanto pulsionalmente determinado, de las “exigencias de felicidad” de los individuos: “En la aspiración de felicidad de los hombres se

<sup>21</sup> Max HORKHEIMER, “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, op. cit. pág. 236.

<sup>22</sup> Al respecto, ver también la crítica al solipsismo de Heidegger en Theodor W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, en *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.

<sup>23</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Moral”, en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., pág. 313.

<sup>24</sup> Sobre la interpretación del materialismo en Horkheimer, ver John ABROMEIT, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press, 2011, págs. 85-140.

reconoce un hecho natural que no necesita justificación”<sup>25</sup>. Este elemento sensualista del materialismo permitiría cuestionar la oposición idealista –según Horkheimer, base instintiva de la “antropología burguesa”– entre felicidad (*Glück*) y placer (*Lust*), toda vez que ella conllevaría siempre una renuncia represiva de los intereses del individuo, proclamados ahora como puramente egoístas, en favor de valores morales esenciales o superiores<sup>26</sup>. Una cierta tendencia hedonista se afirma entonces para Horkheimer como un elemento constitutivo del materialismo crítico, siendo su rasgo fundamental el cuestionamiento de los sacrificios y renunciaciones exigidos por la moral dominante, esto es, la negación sistemática, consagrada moralmente, de una libre satisfacción de necesidades<sup>27</sup>.

Es justamente esta exigencia práctica, sensualista, la que determinaría la necesidad imperiosa para el materialismo de superar privaciones y sufrimientos. Dicho de otra manera, si las pretensiones de felicidad se asumen como constitutivas de la existencia humana en tanto tal (esto es, deben considerarse como una disposición sensible, natural) las experiencias de sufrimiento y privación, ahora desde una perspectiva ontológica, devienen (todavía más) injustificables: “Ante la razón no necesita la felicidad (*Glück*) un motivo, sino sólo la miseria”<sup>28</sup>. Ahora bien, Horkheimer integra esta determinación sensible del materialismo nuevamente en categorías propias de la filosofía marxista de la historia. No se trataría pues de una satisfacción abstracta, arbitraria, de necesidades, sino siempre referida al estado de desarrollo alcanzado en una época histórica. La historia del materialismo (es decir, aquella “serie de pensamientos y modos prácticos de comportamiento” que acentúan “los intereses materiales de los individuos”<sup>29</sup>) es descrita entonces por Horkheimer en términos de una sucesión de diversas concepciones acerca de la superación (histórica) de las fuentes del sufrimiento social. Así, mientras en la antigüedad, ante la ausencia de adecuadas “condiciones externas”, se concibió la abolición del sufrimiento preferentemente como “tranquilidad del alma” (*Seelenruhe*), en el “materialismo de la temprana burguesía” se asiste a una pretensión de incremento del control sobre la naturaleza en tanto medio de superación de padecimientos y

<sup>25</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pág. 40.

<sup>26</sup> Ver Max HORKHEIMER, “Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters”, en *Traditionelle und kritische Theorie*, op. cit.

<sup>27</sup> Sobre esta dimensión hedonista, ver también Herbert MARCUSE, “Zur Kritik des Hedonismus”, en *Schriften 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.

<sup>28</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 264.

<sup>29</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pág. 13.

privaciones, para finalmente advertir hoy –así sugiere Horkheimer– que “la miseria del presente está vinculada con la estructura social. Por tanto la teoría de la sociedad representa el contenido del materialismo contemporáneo”<sup>30</sup>.

La carencia de sentido de las experiencias de sufrimiento muestra entonces, desde esta perspectiva, un nuevo significado. Su fundamentación radicaría ahora en la discordancia entre la posibilidad históricamente existente de abolición (bajo ciertas condiciones socio-históricas) y la no obstante sistemática reproducción del sufrimiento (bajo esas mismas condiciones)<sup>31</sup>. Es aquella negatividad social, esta diferencia *histórica* entre perpetuación y posibilidad de superación del sufrimiento, la que subyace al diagnóstico de Horkheimer –muy cercano en este punto a la conocida tesis de Walter Benjamin– de una relación constitutiva entre el progreso cultural asentado en el dominio de clase y la producción sistemática de experiencias de sufrimiento en el devenir civilizatorio:

“En la historia hasta el presente cada trabajo cultural ha sido posible sólo a causa de la división entre grupos dominantes y dominados. El sufrimiento que ha estado vinculado con la permanente renovación de la vida de los pueblos en un determinado nivel, especialmente con cada progreso, y que representa, en cierto sentido, los costos que la sociedad para ello invierte, nunca se ha distribuido de igual manera entre sus miembros [...] Surgimiento y expansión de la cultura no se dejan separar de esta división”<sup>32</sup>.

El sufrimiento social, así como su carencia de sentido, son entendidos entonces a partir de la paradoja civilizatoria ocasionada y reproducida por la división de clases: mientras más avanza el control humano sobre la naturaleza –fuente de riqueza y progreso material– aún más innecesarias o superfluas se revelan las experiencias de padecimiento y sufrimiento, toda vez que su existencia ahora sólo se ampara en relaciones de dominación que socavan estructuralmente la posibilidad de su abolición. Dicho en pocas palabras: lo problemático en el sufrimiento, la imposibilidad de su justificación, radicaría en su carácter *históricamente* innecesario:

“Un orden social anticuado, que ha devenido malo (*eine veraltete, schlecht gewordene Gesellschaftsordnung*) cumple, si bien bajo un desarrollo de sufrimientos innecesarios (*unnötige Leiden*), las funciones de conservar y renovar la vida de la hu-

<sup>30</sup> Ídem, pág. 21.

<sup>31</sup> Ver Gerd-Walter KÜSTERS, *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers. Historisch-systematische Untersuchung zur Theoriegeschichte*, Frankfurt/M.: Campus, 1980, pág. 80.

<sup>32</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Moral”, op. cit., pág. 138.

manidad en un determinado nivel. Su existencia es mala porque una mejor técnicamente ya sería posible; ella es buena, porque representa la forma real de la actividad humana e incluye también los elementos de un futuro mejor”<sup>33</sup>.

La crítica del capitalismo en Horkheimer se evidencia en este punto como una crítica del sufrimiento: socialmente determinado e históricamente innecesario. En especial porque aquella contradicción entre posibilidad histórica de abolición y perpetuación de los padecimientos sociales deviene aún más nítida en el marco del orden capitalista:

“El sistema capitalista en la fase actual es la explotación organizada en escala mundial. Su conservación es la condición de inconmensurables sufrimientos (*unermeßliche Leiden*). Esta sociedad posee en realidad los medios humanos y técnicos para abolir la miseria en sus formas más graves. No sabemos de otra época en que haya existido esta posibilidad en tal medida como hoy”<sup>34</sup>.

Ahora bien, no sólo se trataría del progreso material alcanzado en el orden capitalista, sino también de sus correspondientes ideales morales –a ellos subyace pues la promesa normativa que nadie debe sufrir sin motivo<sup>35</sup>. Así, por ejemplo, en relación a la idea moderna (universalista) de justicia, sostiene Horkheimer: “El concepto de justicia –que ha jugado un rol decisivo en tanto lema en la lucha por el establecimiento racional de la sociedad– es más antiguo que la moral”; mas luego agrega:

“Como más general, como oposición que se debe realizar en este mundo (*im Diesseits zu verwirklichender Gegensatz*) la justicia fue reconocida en relación con la libertad y la igualdad recién en la moral burguesa; recién hoy en día por tanto han devenido suficientemente grandes los recursos de la humanidad que se ha planteado su razonable realización como directa tarea historia”<sup>36</sup>.

## II

Hasta ahora he intentado mostrar que en los escritos tempranos de Horkheimer –en el núcleo de su crítica materialista de la metafísica– se pueden encontrar dos interpretaciones acerca de la imposibilidad de justificar el sufrimiento humano. Por una parte, una lectura antropológica alimentada del pesimismo de Schopenhauer y reinterpretada de modo materialista, según la cual ante el padecimiento

<sup>33</sup> Max HORKHEIMER, “Dämmerung”, op. cit., pág. 333.

<sup>34</sup> Ídem, págs. 332-333.

<sup>35</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 264.

<sup>36</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Moral”, op. cit., pág. 138.

inexorable anclado en la finitud sensible, toda interpretación del sufrimiento sería eminentemente práctica y, por ende, también precedera y fragmentaria. Y por otra, una lectura que partiendo del impulso sensualista de la tradición materialista, pone el acento en el carácter superfluo e injustificado de las experiencias de sufrimiento a la luz del progreso material y práctico-moral alcanzado por una época histórica. Si ambas interpretaciones permiten sostener por distintas vías la tesis del sufrimiento en tanto experiencia social imposible de justificar y, desde ahí, la medida en que cada intento de asignación de un sentido suprahistórico se constituiría como ideología, es preciso mostrar ahora el contrapunto de una concepción metafísica del sufrimiento, esto es, qué es posible entender –a partir de estas reflexiones primeras de Horkheimer– como una teoría crítica (materialista) del sufrimiento social.

La determinación teórica central y distintiva de esta crítica materialista del sufrimiento puede ser leída de la siguiente manera: una crítica del sufrimiento estaría efectivamente en condiciones de asumir una posición no conciliadora, no ideológica, frente a las relaciones causantes de sufrimiento social sólo en la medida en que, además de considerarlas (como ya lo había hecho el idealismo) como resultado de la acción humana y por tanto como un fenómeno históricamente modificable, concibe estas experiencias negativas como una fuente de determinación interna, práctica, de sus propios conceptos teóricos. En otras palabras, la crítica materialista del sufrimiento debe cerciorarse de que sus conceptos y categorías centrales abordan el sufrimiento no como un mero objeto de análisis, sino más bien como una experiencia históricamente constituida que, a su vez, determina *desde dentro* a la teoría crítica y sólo así garantiza el sentido emancipador de su estructura conceptual. La unidad dialéctica entre “conocimiento del mundo” y “voluntad de cambio” que la teoría crítica reclama para sí como su distintivo rasgo epistemológico ha de expresarse, en suma, también en su reflexión acerca del sufrimiento social.

Como se mencionó, Horkheimer sugiere comprender este tránsito desde la metafísica a la crítica materialista en términos de reemplazar la “justificación” de los sufrimientos implicados en el devenir histórico por su “explicación”. Ahora bien, ¿no es la “explicación” –aun cuando incorpora una diversidad de elementos históricos– finalmente otra forma de “justificación”? La pregunta parece desplazarse entonces verdaderamente hacia qué debe entender una teoría crítica por *explicación*, con tal de no devenir justificación del sufrimiento. En su conocido escrito

programático de 1937 (“Teoría tradicional y teoría crítica”) Horkheimer describe la noción de explicación propia de la concepción tradicional del conocimiento en estos términos: “Siempre está de un lado el saber formulado conceptualmente y del otro un estado de cosas que bajo aquél se debe abordar. Y este subsumir, este producir la relación entre la pura percepción o constatación del estado de cosas y la estructura conceptual de nuestro saber, se llama explicación teórica”<sup>37</sup>. Por el contrario, para la crítica de la sociedad –así asume Horkheimer– sus explicaciones teóricas pretender expresar en sí mismas un intereses pre-científico emancipador (una “voluntad de existencia digna” o de “realización de una mejor forma social”) <sup>38</sup>, toda vez que concibe en ello, a diferencia de la teoría tradicional, ya no una “fuente de errores”, sino un “factor inherente del conocimiento”: “El pensamiento verdadero depende igualmente de una voluntad verdadera, así como la voluntad del pensamiento”<sup>39</sup>. El interés emancipador de la crítica filosófica no se deja por tanto determinar de modo meramente conceptual, sino que procede desde el proceso histórico concreto y la expresión misma de sus contradicciones a través de las luchas sociales:

“La dialéctica materialista abierta (*die unabgeschlossene materialistische Dialektik*) no piensa «lo racional» como completamente dado en algún lugar de la historia y tampoco cree proporcionar la disolución de oposiciones y tensiones, el fin de la dinámica histórica, a través de la realización de puros pensamientos y sus simples consecuencias. Ella carece del momento de la dialéctica idealista [...] a saber de la concepción de saber lo supuestamente incondicionado y por tanto ser en sí misma incondicionada. [...] Para acceder a lo «positivamente racional» no basta la superación de las oposiciones en el pensamiento, sino que se necesita de la lucha histórica, sus ideas conductoras y los requisitos teóricos están dados por tanto en la conciencia de los luchadores. El resultado no se deja sin embargo anticipar de modo puramente teórico”<sup>40</sup>.

La crítica materialista del sufrimiento no pretende entonces otorgar una descripción positiva de una “sociedad sin sufrimiento”, sino más bien comprenderse a

<sup>37</sup> Max HORKHEIMER, “Traditionelle und kritische Theorie”, en *Traditionelle und kritische Theorie*, op. cit., pág. 210.

<sup>38</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit, págs. 255 y 259.

<sup>39</sup> Max HORKHEIMER, “Der neueste Angriff auf die Metaphysik”, en *Gesammelte Schriften 4: Schriften 1936-1941*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, pág. 138.

<sup>40</sup> Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Wahrheit”, op. cit, págs. 317-318.

si misma como “la cara teórica de los esfuerzos por abolir la miseria existente”<sup>41</sup>. La explicación crítica del sufrimiento es así – dicho de otro modo – autocomprensión reflexiva de las luchas sociales por alterar o abolir aquellas relaciones sociales que lo generan y reproducen de modo sistemático<sup>42</sup>. Esto ya se deja entrever en el temprano escrito de Horkheimer (1930) acerca de las filosofías burguesas de la historia:

“La completa y exitosa explicación (*Die vollständige gelungene Erklärung*), el conocimiento alcanzado acerca de la necesidad de un acontecimiento histórico, puede devenir para nosotros, los que actuamos, un medio para introducir razón (*Vernunft*) en la historia. Pero la historia no tiene razón considerada «en sí», no es una «entidad» de alguna forma constituida ni un «espíritu» ante el cual nos tendríamos que inclinar, tampoco un «poder», sino una síntesis conceptual (*begriffliche Zusammenfassung*) de acontecimientos que resultan del proceso de vida histórico de los hombres [...] Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden por tanto conseguir que el sufrimiento individual o general, el cual ellos o la naturaleza han creado, disminuya”<sup>43</sup>.

En la medida que la crítica materialista del sufrimiento constituye una autorreflexión de las luchas históricas por su abolición, no hay por ende, o al menos no en un sentido tradicional, una “teoría del sufrimiento social”. El materialismo, sostiene Horkheimer, se deja guiar por una “solidaridad con los hombres combatientes y sufrientes” (*kämpfende und leidende Menschen*)<sup>44</sup>. Es la articulación entre ambas dimensiones –padecimiento social y lucha por su abolición– lo que puede ser entendido entonces como una *explicación materialista* del sufrimiento.

De esta manera, el hecho que la crítica exprese en su estructura conceptual un interés práctico de abolición del sufrimiento implica no sólo que debe diagnosticar sus determinantes socio-estructurales, sino también identificar las potenciales fuerzas emancipadoras, así como su bloqueo cultural y psíquico en el contexto de un orden de dominación. Es especialmente este último elemento –la ausencia de formas de reacción racionales, liberadoras, ante las experiencias de injusticia social– el

<sup>41</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Moral”, op. cit., pág. 131.

<sup>42</sup> En un sentido bastante similar escribe entonces Marcuse: “La teoría crítica no se relaciona con la realización de ideales que se traen a las luchas sociales. Ella reconoce en estas luchas sociales, por un lado, un asunto de la libertad, por el otro, un asunto del sometimiento y la barbarie”. Herbert MARCUSE, “Philosophie und Kritische Theorie”, en *Schriften* 3, op. cit., págs. 237-238.

<sup>43</sup> Max HORKHEIMER, “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, op. cit., págs. 250-251.

<sup>44</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 260.

que concentra la atención de la crítica del sufrimiento en Horkheimer. Ella procede especialmente como una *crítica de la ideología*, toda vez que su interés se centra en identificar los mecanismos a través de los cuales las experiencias de injusticia o padecimiento social se sustraen sistemáticamente a la conciencia. Se debe explicar, afirma en tal sentido Horkheimer, por qué una “limitante y dolorosa constelación” (*eine beengende und schmerzvolle Konstellation*), causante de “inseguridad y duradera opresión”, en lugar de “objeto de una praxis transformadora”, “se asume como necesaria y permanente, formando el requisito para la necesidad metafísica que atraviesa la historia de esta época”<sup>45</sup>.

Ahora bien, una reflexión teórica no contemplativa acerca del sufrimiento debe hacerse cargo además de aquella inderogable finitud de la existencia sensible antes analizada, vale decir, incluir reflexivamente en su estructura conceptual también esta fuente de padecimiento. “La actividad del tiempo en cada ser significa que este envejece y desaparece – no solamente que este cambia. Comprender el transcurrir (*das Vergehen*) como mero cambio realiza una visión histórica contemplativa del pasado (*ein kontemplativer Geschichtsschreiber für die Vergangenheit*)”<sup>46</sup>. Por el contrario, una concepción materialista asume este acontecer irrevocable del devenir histórico como su propia determinación práctica; Horkheimer subraya así en sus escritos tempranos la imposibilidad –determinante para una crítica materialista del sufrimiento– de una reparación del mal que ya ha tenido lugar en la historia: “La injusticia pasada no se deja reparar. Los sufrimientos de las generaciones pasadas no se pueden compensar”<sup>47</sup>.

La crítica materialista renuncia entonces, sin dejar de comprenderse a sí misma por ello como autorreflexión de las luchas por un orden social más racional, a toda pretensión teórico-normativa de una “justicia absoluta” en la historia. Tanto la miseria y el sufrimiento ya acontecidos, así como la –aun en el marco de una sociedad justa todavía existente– irrevocable finitud de la vida sensible, le impiden articular y orientar sus categorías en tal sentido. Y en esta determinación identifica Horkheimer, por cierto, no una limitación epistemológica, sino más bien el fundamento materialista de un “pensamiento verdadero”:

“Puede aparecer como un grandioso objetivo que los hombres en esta tierra vivan más feliz y mejor [...] pero finalmente también se extinguirán aquellas

<sup>45</sup> Max HORKHEIMER, “Zum Problem der Wahrheit”, op. cit., pág. 83.

<sup>46</sup> Max HORKHEIMER, “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, op. cit., pág. 236.

<sup>47</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pág. 23.

generaciones posteriores y la tierra continuará su marcha, como si nada hubiese ocurrido. Existe un modo de expresarse que habla aquí de escepticismo o nihilismo; en verdad la sincera conciencia y acción comienza aquí donde esta simple verdad se impone y conserva”<sup>48</sup>.

Junto con los intereses prácticos de las luchas actuales al materialismo crítico y sus categorías resulta entonces constitutivo además –sin implicar ello un fatalismo histórico– la idea de “duelo” (*eine einwohnende Trauer*)<sup>49</sup>. Sin embargo, la clausura de las víctimas de pasado y del carácter finito de la vida sensible ante las pretensiones de justicia no implica que la crítica filosófica permanezca indiferente, como si ambos fuesen hechos simplemente dados. Nuevamente se traza aquí la distinción entre metafísica y crítica materialista del sufrimiento:

“Lo que ha acontecido a los hombres que ya han desaparecido no lo cicatriza ningún futuro. [...] Naturaleza y sociedad han realizado su trabajo en ellos. [...] En medio de esta inconmensurable indiferencia solo la conciencia humana puede ser el lugar en que la injusticia padecida se conserva, la única instancia que no se da por satisfecha con ello. [...] Ahora, donde la confianza en lo eterno se tiene que desmoronar, la historia forma el único oído al cual la humanidad actual y en sí misma también precedera puede dirigir todavía las demandas de los antepasados. Si en sí misma esta apelación no pudiese devenir fuerza productiva para una mejor sociedad, la función del recuerdo sitúa la vocación del historiador ya sobre la metafísica”<sup>50</sup>.

En suma, la crítica materialista del sufrimiento, así parece Horkheimer suponer en sus escritos tempranos, pretende enlazarse de modo decisivo con las experiencias de padecimiento y de esta manera expresar conceptualmente tanto las luchas del presente como a las víctimas del sufrimiento ya acontecido en la historia. Sólo en tanto autorreflexión práctica del sufrimiento pasado y presente la crítica filosófica puede “explicar” históricamente el sufrimiento sin devenir, a la vez, nueva justificación (ideología). En ello la crítica se hace cargo entonces, a saber en su estructura conceptual misma, del carácter injustificable del sufrimiento humano – tanto de aquél anclado en la finitud constitutiva de la vida sensible como del que sobrevive aún sólo gracias a las estructuras de dominación.

<sup>48</sup> Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie”, op. cit., pág. 257.

<sup>49</sup> Max HORKHEIMER, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pág. 23.

<sup>50</sup> Max HORKHEIMER, “Zu Bergsons Metaphysik der Zeit”, op. cit., págs. 247-248.

## III

La centralidad epistemológica de la noción de sufrimiento para el proyecto originario de teoría crítica materialista de Horkheimer contrasta, sin embargo, con su indeterminación sociológica. En efecto, si bien es claro que la idea de sufrimiento siempre pretende aludir a un momento de manifestación individual o concreción subjetiva de la reproducción irracional de la forma de vida capitalista, no es posible encontrar en sus escritos tempranos una mayor delimitación analítica acerca de qué es posible comprender ciertamente como una experiencia de sufrimiento. Por ejemplo, si toda injusticia social envuelve necesariamente una forma de sufrimiento; si se trata de una experiencia moral o más bien de una perturbación psico-social, son preguntas que permanecen abiertas en el planteamiento originario de Horkheimer y que, sin lugar a dudas, resultan decisivas para una crítica del sufrimiento social.

Un problema particular, a saber derivado de las pretensiones mismas de su crítica materialista del sufrimiento, permite atisbar con mayor claridad esta indeterminación y sus implicaciones. Horkheimer comparte pues, por una parte, la premisa marxista de una emancipación social concebida en tanto praxis colectiva, añadiendo a ello la idea, ciertamente inspirada en Schopenhauer, de una fundamentación solidaria de esta praxis a partir de las experiencias comunes de sufrimiento. Por otra no obstante, su crítica del sufrimiento no está referida en primer plano a un sujeto colectivo, sino que se interroga –punto central de su crítica a la metafísica– por el sufrimiento del individuo (o dicho de otra manera, el sufrimiento no se concibe como una experiencia, al menos directamente, colectiva). Ambos elementos no resultan por cierto en sí mismos problemáticos; el marxismo clásico por ejemplo, incluido Lukács, procede pues a partir del supuesto filosófico-histórico de que ambos elementos (liberación colectiva y sufrimiento individual) tienden a conciliarse con el devenir histórico en la conciencia de clase proletaria. Sin embargo, Horkheimer y el conjunto de la primera Escuela de Frankfurt ya no comparten esta expectativa filosófica, sino más bien llevan a cabo una “psicologización de la conciencia de clase”<sup>51</sup> – la confianza filosóficamente fundada en una futura reconciliación representa para Horkheimer, de hecho, una expresión más de metafísica<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Helmut DUBIEL, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. op. cit., pág. 40. Así también la concepción de “psicología social” de Horkheimer acentúa la constitución social de la psiquis

La crítica filosófica se exige a sí misma entonces dar cuenta cómo es posible este paso desde las experiencias individuales de padecimiento hacia las luchas colectivas por su abolición. Ello implica concebir a éstas, por tanto, como una zona de comunicación e interpretación colectiva de experiencias de sufrimiento que, si bien causadas socialmente, no dejan de ser individuales. Pero es justamente este momento argumentativo el que permanece inexplorado en el planteamiento originario de Horkheimer. Y esta ausencia no constituye un mero “lugar vacío” en su teoría; por el contrario –como, entre otros, Honneth ha sugerido– se trata de la consecuencia interna de una reducción de toda acción social al modelo de la actividad productiva, vale decir, al enfrentamiento y control del hombre sobre la naturaleza<sup>53</sup>. No es extraño entonces que la crítica del sufrimiento en Horkheimer proceda en especial como una crítica de la ideología; en ella se busca pues ante todo clarificar cómo las experiencias de sufrimiento se sustraen sistemáticamente a la conciencia de los individuos, esto es, como un producto social deviene ajeno a sus productores.

No obstante estos problemas e indeterminaciones, la crítica originaria del sufrimiento de Horkheimer constituye una interesante fuente de discusión para la teoría crítica contemporánea. Si bien es claro que no sólo se han modificado de modo sustantivo las condiciones históricas del capitalismo, sino también las premisas mismas de una posible teoría crítica (en especial a partir de aquello que Habermas ha denominado como un “pensamiento postmetafísico”), los escritos tempranos de Horkheimer conectan, a lo menos, con dos problemas todavía vigentes para una teoría crítica de la sociedad. En primer lugar, un énfasis ético en el diagnóstico de patologías o deformaciones sociales que no se dejan reducir y comprender exclusivamente a partir de una teoría política de la justicia y su lenguaje basado en la asignación o privación de derechos; es ahí pues donde la pregunta acerca de qué es el sufrimiento social posee todavía especial significado. Y en segundo lugar, la especificidad epistemológica de una crítica filosófica que no sólo identifica experiencias de injusticia o padecimiento social, sino que pretende dar cuenta de ellas, así como del interés práctico por su abolición, de un modo reflexivo en su estructura con-

---

individual, cuestionando la idea de una “psicología de masas”; ver Max HORKHEIMER, “Geschichte und Psychologie”, en *Gesammelte Schriften* 3, op. cit., pág. 60.

<sup>52</sup> Ver Max HORKHEIMER, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, en *Gesammelte Schriften* 2, op. cit., pág. 304.

<sup>53</sup> Ver Axel HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, págs. 20-21.

ceptual misma. En ambas dimensiones, es posible sugerir, la renovación de la crítica del sufrimiento resulta relevante para el desarrollo de una teoría crítica contemporánea.