

**COMPASIÓN Y SOLIDARIDAD POLÍTICA, SENTIMIENTOS MORALES PROPIOS PARA SUPERAR UNA ÉPOCA EN ESTADO DE INDIGENCIA: PERSPECTIVA VISTA DESDE MAX HORKHEIMER**

Javier Roberto Suárez González

**RESUMEN**

Los cimientos de una sociedad racional en Horkheimer parten de la premisa de hacer de la filosofía social una opción por la Teoría Crítica. Por ello [1] se desarrolla una interpretación dialéctica de lo social entre la filosofía y las teorías de las ciencias sociales, desde la categoría del *materialismo interdisciplinario*. [2] Caracterizar una época en estado de *indigencia* inicia definiendo la Ilustración como un proceso de desencantamiento del mundo que reduce la realidad humana en el signo del *dominio*. El curso liberador de la Ilustración fue viciado desde el principio y terminó siendo un proceso de alienación y de cosificación. [3] Por tanto, se ponen en escena los sentimientos morales de la *compasión* y la *solidaridad política* para abordar una nueva perspectiva ética que define un imperativo existencial capaz de ver la miseria humana y la búsqueda de la felicidad, con el propósito de superar las condiciones y realidades de esta época en estado de indigencia.

**PALABRAS CLAVE**

*Teoría crítica, materialismo interdisciplinario, indigencia, compasión, solidaridad política.*

**ABSTRACT**

The foundations of Horkheimer's rational society are based on the premise that social philosophy could be a choice for the Critical Theory. Therefore [1] a dialectic interpretation of the social issue is developed between philosophy and social sciences theories, using the category of *interdisciplinary materialism*. [2] Characterizing an age in a state of indigence begins with the definition of Enlightenment as a process of disenchantment with the world that reduces human reality under the sign of *domination*. The liberator course of the Enlightenment was marred from the beginning and ended up being a process of alienation and reification. [3] Hence, the moral sentiments of *compassion* and *politic solidarity* get to the stage in order to addressing a new ethical perspective in which it is possible to define an existential imperative that can view the human misery and the searching of happiness, in the purpose of overcoming the conditions and realities of the present age in state of indigence.

**KEYWORDS**

*Critical Theory, interdisciplinary materialism, indigence, compassion, political solidarity.*

*eidos*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: junio 1 de 2009  
Fecha de aceptación: junio 16 de 2009

COMPASIÓN Y SOLIDARIDAD POLÍTICA, SENTIMIENTOS  
MORALES PROPIOS PARA SUPERAR UNA ÉPOCA EN ESTADO DE  
INDIGENCIA: PERSPECTIVA VISTA DESDE MAX HORKHEIMER

Javier Roberto Suárez González\*

**1. MOMENTO ORIGINARIO DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA  
SOCIEDAD: EL MATERIALISMO INTERDISCIPLINARIO**

Dentro del contexto filosófico contemporáneo hablar de la *Teoría Crítica de la Sociedad* o de la *Escuela de Frankfurt*, se enfoca directamente con ese programa de reflexión filosófica, investigación social y orientación política asociada a nombres como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas y, actualmente, Axel Honneth. Esta propuesta teórica y sus resultados de investigación, se circunscriben, tal como señala Jay (1973), a *fenómenos históricos* como la cultura de Weimar, el nacionalsocialismo alemán, la emigración, Auschwitz, la cultura de masas, los movimientos estudiantiles y sociales; así como a *debates políticos y académicos* con el positivismo, el racionalismo crítico, la teoría de sistemas, la filosofía analítica y el postestructuralismo francés, entre otros.

La intención originaria de los exponentes de la Teoría Crítica fue desarrollar una reflexión filosófica, social y política en articulación con las ciencias sociales. Fue así como en el año de 1923 se creó el *Institut Für Sozialforschung de Frankfurt* bajo la dirección de Carl Grünberg con la idea de hacer investigación social sin olvidar las raíces teóricas de la filosofía y el andamiaje práctico de las ciencias sociales. No obstante sólo hasta el año de 1931, cuando Max Horkheimer fue nombrado director del Instituto, la idea de

---

\* Universidad del Norte. [jrsuarez@uinorte.edu.co](mailto:jrsuarez@uinorte.edu.co)

integrar *filosofía y ciencias sociales* tomó forma y le dio identidad a los trabajos de la Escuela de *Frankfurt* hasta el presente. Este sería un proyecto orientado hacia la praxis, enmarcado dentro del contexto de un materialismo marxista, entendido en sentido amplio, en el cual concurrían la filosofía, las ciencias sociales y las artes. Tal imaginario de interdisciplinariedad, denominado “materialismo interdisciplinario”, debía procurar la conexión dialéctica entre reflexión especulativa y experimentación, así como entre teoría y praxis. En palabras del mismo Horkheimer el propósito de esta idea se refería a,

No solamente en los círculos de la filosofía social sino también en los de la sociología y la filosofía en general, se han cristalizado paulatinamente algunas discusiones alrededor de la ya vieja pregunta filosófica por las relaciones que se articulan entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y los cambios en los ámbitos de la cultura. Estas relaciones no pueden simplemente plantearse a partir de los campos definidos por la ciencia, el arte y la religión, sino que conllevan también los planteados a partir del derecho, las costumbres, la moda, las opiniones públicas, el deporte, las formas de uso del tiempo libre, los estilos de vida, etc.; de tal modo que las relaciones así planteadas entre estos ámbitos mencionados no puedan ser abordadas apelando a los métodos existentes y atendiendo a la vieja pregunta por las relaciones entre la vida particular y la razón general; entre idea y realidad; entre vida y espíritu (Horkheimer, 1972, p. 43)<sup>1</sup>.

Habermas entiende el programa del primer Horkheimer como un intento de recuperar la intención de Marx: la filosofía solo puede salvar su contenido de verdad si se vuelve praxis. La transformación de la filosofía en ciencia crítica de la sociedad era entonces el único camino para preservar los contenidos esencia-

---

<sup>1</sup> Este texto hace parte de lo que se conoce en el mundo académico asociado a la Escuela de Frankfurt como la carta fundacional de la Teoría Crítica de la Sociedad. El título de esta lección inaugural fue *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. Fue leída por Max Horkheimer en 1931.

les de la tradición filosófica, sin necesidad de caer en el anuncio dramático del «fin de la metafísica», en el sentido de Heidegger (Habermas, 1993).

El proyecto originario de esta línea de reflexión filosófica, investigación social y orientación política se localizó en el movimiento que va de Kant a Freud y pasa por Hegel, Marx e inclusive Nietzsche. Estas vertientes, aparentemente aporéticas, se armonizan bajo el intento de comprender que la idea de “autonomía” y “realización humana”, en el marco de una sociedad, puede enlazarse con “la libertad individual, la solidaridad y cooperación sociales”; sin olvidar que, al mismo tiempo, para este marco regulativo se encuentran igualmente reducidas, limitadas e incluso deformadas sus condiciones de realización para todos los miembros de la sociedad por igual. En esta dinámica se incuba el trabajo de la Teoría Crítica de la Sociedad, con el propósito de localizar y comprender las crisis, patologías y paradojas características de las sociedades modernas. Fue así como el proyecto del “materialismo interdisciplinario” comenzó a tomar forma en la figura de un trabajo colegiado, cuya presentación hace Horkheimer en los siguientes términos:

Lo que más bien se requiere, y en esta opinión no me encuentro solo, es que a partir de las preguntas abiertas por la filosofía contemporánea se puedan unir filósofos, sociólogos, economistas políticos, historiadores y psicólogos en una comunidad de trabajo; de modo que logren hacer juntos lo que en otras áreas del conocimiento solamente puede hacer una sola persona en un trabajo de laboratorio. Es decir, que puedan hacer lo que los verdaderos investigadores siempre han hecho, a saber, plantearse las grandes preguntas filosóficas a partir de las más refinadas metodologías científicas; precisar esas preguntas a la luz del objeto [empírico] de estudio, elaborar nuevos métodos de trabajo, y todo esto sin perder de vista la totalidad (Horkheimer, 1972, p. 41).

Aunque el proyecto inicial era bastante prometedor, Habermas advirtió algunas limitaciones que ponían en cuestión la ejecución de tal empresa. El sueño de la primera Teoría Crítica fue la posibilidad de gestar movimientos sociales a partir del potencial racional de la cultura burguesa. Sin embargo, este sueño se vio truncado por el desarrollo de las sociedades postliberales, que llevaron a que las dimensiones normativas de la vida humana estuvieran sometidas al engranaje del sistema económico y administrativo. Esta imagen la explica y justifica Habermas cuando trabaja la categoría de colonización del “mundo de la vida” por el “sistema” (Habermas, 1988, pp. 472-485).

A pesar de estas limitaciones, la idea del materialismo interdisciplinario de Horkheimer fue reconocida en su validez y actualidad por Habermas. Él tuvo en cuenta que la Teoría Crítica debía ser reformada a partir del estado de desarrollo alcanzado por las disciplinas de carácter científico social; y propuso el programa de una “ciencia reconstructiva” en la que la reflexión de la filosofía y los resultados de la investigación empírica social, serían sintetizados en una nueva forma. Su propuesta se orientó hacia las más avanzadas aproximaciones científico – sociales, tales como los trabajos de Luhmann, Chomsky, Mead y Piaget, que serían apropiados, integrados e impulsados tanto teórica como empíricamente.

Por fortuna, esta idea del “materialismo interdisciplinario” y su actualidad para la filosofía social y las ciencias sociales actuales se mantiene vigente. Muestra de ello ha sido la presentación de los actuales proyectos de investigación del *Institut Für Sozialforschung* por parte del Axel Honneth (2001) bajo el título “*Paradoxes of Capitalist Modernization*” *The Foundations of a Comprehensive Research Project of the Institute for Social Research*.

Según Honneth, las transformaciones de la estructura social en las sociedades occidentales, tienen en su haber un proceso altamente contradictorio. En el marco de la “modernización reflexiva” y el paso por la “sociedad del conocimiento” se había aceptado

casi de modo incuestionable que había un progreso moral, jurídico y material como resultado de los cambios institucionales. Sin embargo, Honneth llama la atención cuando enfatiza en el hecho de que hay determinadas prácticas sociales que se constituyen en paradojas frente a ese imaginario colectivo de que ahora sí la “historia tiende hacia mejor”.

Si bien, por ejemplo, los roles restrictivos de género están desapareciendo, por lo menos entre algunos estratos sociales; la rigidez de la familia nuclear tradicional está dando paso a una serie de nuevas configuraciones familiares; la igualdad jurídica de la mujer ha mejorado [ha sido reconocida] así como la de miembros de minorías culturales o étnicas; y, por último, la economía moderna, basada en el conocimiento, ha hecho posible la creación de enormes cadenas de valor que han mejorado sustancialmente las condiciones materiales de amplios sectores de la población; no obstante, tales acontecimientos, aunque pueden considerarse como logros de la libertad individual, de la misma manera están acompañados por desarrollos socioeconómicos que, estructuralmente, han hecho cada vez más difícil, para amplios sectores de la población, aprovechar estas nuevas opciones o han eliminado, en el marco del logro de los principios de eficiencia económica, la recién adquirida libertad o en su defecto transformarse en su contrario.

A juicio de Honneth el estudio de estos y otros desarrollos paradójicos, puede ser un ejercicio interdisciplinario entre sociólogos, juristas, historiadores, psicólogos del desarrollo y filósofos. Las características e intenciones de este proyecto del Instituto de Investigación de *Franfurt*, mantiene vigente el espíritu y la dinámica originaria propuesta por Horkheimer desde su lección inaugural de 1931.

## 2. CARACTERIZACIÓN DE UNA ÉPOCA EN ESTADO DE INDIGENCIA: LA RENUNCIA AL SENTIDO POR PARTE DE LA ILUSTRACIÓN

Durante el período del exilio americano (desde 1941 hasta 1950), Horkheimer trabajó en tres problemas fundamentales. En primer lugar, se interesó por las *causas que condujeron hacia el triunfo del fascismo en Europa*. Allí analizó ciertas raíces profundamente afincadas en la cultura de la civilización occidental, que fueron manifestación de una enfermedad inherente desde los fundamentos racionales de Occidente. El trabajo de este tiempo contribuyó a ofrecer elementos para efectuar una evaluación sobre las causas que llevaron a la Segunda Guerra Mundial.

En segundo lugar, examinó el *desarrollo propio del contexto americano*. De acuerdo con su análisis, Horkheimer demostró cómo esa sociedad reflejaba las tendencias consumistas propias de los países occidentales desarrollados, cuya base la constituye un modelo capitalista sustentado, en primera instancia, en la ciencia y en la técnica y, en segunda instancia, en una cultura de masas condicionada por el influjo de los medios de comunicación social. El trabajo crítico, constitutivo de este “examen”, apuntó hacia las nuevas perspectivas abiertas por los cambios significativos del “capitalismo avanzado”. A propósito de este estudio, Marcuse denominó a la sociedad norteamericana en sus diversas formas de desarrollo, como “sociedad opulenta”. En palabras del mismo Marcuse, este tipo de sociedad se identifica con las siguientes características:

1. Una abundante capacidad industrial y técnica, que se empleaba en gran parte para la producción y distribución de artículos de lujo, *gadgets*, derroche, obsolescencia planificada, equipamiento militar y paramilitar; en resumen, en lo que economistas y sociólogos solían denominar bienes y servicios “improductivos”;

2. Un nivel de vida en aumento, que alcanza también a capas de la población anteriormente subprivilegiadas;
3. Un alto grado de concentración del poder económico y político, combinado con un alto grado de organización e intervención del gobierno en la economía;
4. Investigación científica y pseudocientífica; control y manipulación de la conducta individual y de grupo, tanto en el trabajo como en el ocio (incluyendo el comportamiento de la psique, del espíritu, del inconsciente y del subconsciente) con fines comerciales y políticos. Todas estas tendencias están interrelacionadas, forman el síndrome que define el normal funcionamiento de la “sociedad opulenta” (Marx, 1968, pp. 99-100).

En tercer lugar, revisó la *base marxista de la teoría crítica*. Así como se había creado un aparato crítico para examinar las sociedades capitalistas, de la misma forma, se debían enjuiciar, de un modo similar, las sociedades socialistas basadas en el “sistema marxista”. Horkheimer, dadas las exigencias de esta crítica, abandonó sus últimas esperanzas relacionadas con el papel del proletariado como agente de superación de las injusticias gestadas *ad intra* del capitalismo (Perlini, 1976; Estrada, 1990; Hernández, 1996).

En el prólogo de 1944 y 1947 a la *Dialéctica de la Ilustración*<sup>2</sup>, Horkheimer sintetiza el conjunto de problemas planteados ante-

---

<sup>2</sup>Aunque la *Dialéctica de la Ilustración* se entiende como un libro construido en común por Horkheimer y Adorno, no obstante se debe aclarar que cada uno de los textos presentados en la obra, refleja la idea y la expresión inconfundible de cada uno de ellos. Por ejemplo, el prólogo de 1944/47 procede de la pluma de Horkheimer, con algunas correcciones de Adorno; el capítulo titulado «Concepto de Ilustración», procede igualmente de Horkheimer, pero con una participación más amplia de Adorno, tanto en su elaboración como en sus correcciones; el primer *excursus* «Odisea, mito e Ilustración», lleva el sello inconfundible de Adorno, sin apenas correcciones de Horkheimer; y el capítulo titulado «Industria cultural: Ilustración como engaño de masas», fue elaborado en una primera versión por Adorno, la cual no se conserva. Dicho texto, eco de una de las investigaciones preferidas que Adorno llevó a cabo

riormente y el modelo crítico característico de la teoría durante este período del exilio, a través de la siguiente pregunta: “Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender *por qué* la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 51).

Sin lugar a duda experiencias políticas, sociales e históricas propias de la Europa del primer tercio del siglo XX (el movimiento obrero, el ascenso del fascismo en Alemania, el autoritarismo en las sociedades del capitalismo tardío, la crisis de la revolución rusa y el encuentro con la industria cultural norteamericana, entre otros fenómenos), marcaron un giro en la orientación de los trabajos de reflexión e investigación de la Teoría Crítica durante los años cuarenta del siglo pasado. La razón de ello: occidente era el reflejo de una época de indigencia que obligaba a comprender *por qué la Ilustración se había convertido en mito y terror*.

En este sentido, Horkheimer consideró que a la razón le competía parte del desarrollo irracional de la sociedad y por eso era necesario corregir la actitud optimista de la crítica por una concepción pesimista que traía en sí misma la irracionalidad. De acuerdo con la perspectiva de Mansilla (1970) la idea de una “sociedad emancipada”, propia de la primera época de la Teoría Crítica, se fue convirtiendo en la renovada exigencia de una “actitud crítica” de la razón frente a sí misma. Es así como Horkheimer, en compañía y con la colaboración de Adorno, logra constatar que la razón, desde el origen de la Ilustración occidental, ha llevado en sí la instauración de un modelo de pensamiento enclausador y de dominio según el principio de identidad. La barbarie y la indigencia humana ya no serán entendidas únicamente desde el temor generado por el fascismo, sino como aquello que se ha en-

---

en el Instituto, fue recogido por él mismo, dando lugar a un nuevo texto que llevó por título «El esquema de la cultura de masas». Este nuevo texto fue sometido a una intensa lectura y a una minuciosa corrección por parte de ambos, y de aquí surgió el texto definitivo que entró a formar parte de los *fragmentos*.

gendrado desde una razón que ha atravesado la historia del género humano en occidente.

Tal reflexión se encarriló en la directriz de una crítica de la sociedad contemporánea. El punto central de esta crítica estuvo en las formas de racionalidad y de dominación puestas en juego a través de esta sociedad. Para ello, Horkheimer realizó un diagnóstico de la sociedad presente y de las causas de sus males, partiendo de la tradición racionalista occidental; lo cual puso en evidencia su dinámica interna de dominación e instrumentalización, y que finalmente condujo hacia la “autodestrucción de la razón”.

Esta tragedia, a modo de síntesis, se puede caracterizar en los siguientes puntos, los cuales se entienden como consecuencias de la renuncia al sentido, o retorno a la mitología, por parte de la Ilustración:

- a. *Se ha instrumentalizado el mundo.* Bajo el acto de dominio, la naturaleza ha transformado su imagen y ha sido concebida como un simple material que, además de satisfacer las necesidades humanas, ha servido como espejo de todos los procesos de manipulación y dominación gestados por la mente humana. En su forma actual, la naturaleza carga con los estigmas de una realidad que la ha desfigurado y dejado en condiciones de auténtica precariedad;
- b. *Se ha instrumentalizado al hombre y sus relaciones.* El hombre ha sido arrancado de sus raíces naturales y sometido al ámbito de lo abstracto y artificioso. Por este motivo, ha sido tronchada su conciencia como naturaleza; llevándolo a perder el sentido y horizonte de sus fines. La Ilustración se ha convertido en instrumento de opresión, ayudándose de un progreso económico constituido en empresa de racionalización, tendiente a la reificación y represión. Bajo estas circunstancias, según Horkheimer, las relaciones humanas se han mercantilizado por medio de la producción de masas

y su cultura, que “le inculca al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso” (Horkheimer & Adorno, 1998, pp. 81-82). Este es sin lugar a duda uno de los principales signos de esta época de indigencia;

- c. *No porque se haya potenciado la razón en su dimensión científico-técnica, se han alcanzado niveles más altos de felicidad.* Con el desarrollo actual de la ciencia y del capitalismo, el hombre no ha participado del trabajo ni ha disfrutado de su relación con las cosas. La era de las “máquinas” ha dominado al hombre, dada su organización social, y ha refinado los mecanismos de *control y poder*. Hoy en día no tiene sentido hablar de “experiencias profundas” del género humano y todo ha quedado conformado según las exigencias y expectativas del sistema imperante. Inclusive el mismo Freud se anticipa a esta tesis, cuando en el *Malestar en la cultura* afirma:

En el curso de las últimas generaciones la humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica, afianzando en medida otrora inconcebible su dominio sobre la Naturaleza. [...] El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero comienza a sospechar de que este recién adquirido dominio del espacio y el tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz (Freud, 1978, p. 31);

- d. *La instrumentalización del pensamiento ha conducido al hombre, por un lado, a una incapacidad para autorreflexionar, y por otro, hacia la adaptación sin más al orden establecido.* Horkheimer cree que “en el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de la reflexión sobre

sí mismo, y la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta” (Horkheimer & Adorno, 1998, p. 90). El hombre de hoy siente que no hay una relación entre los valores que le inculcaron de pequeño y las exigencias de una realidad que lo aborda desmedidamente, pues tiene que someterse a la lógica de una organización sistémica que le exige obediencia y sumisión, si no quiere resignarse a vivir en la soledad. La *adaptación* y el *dominio* han remplazado las diversas formas de *mimesis*; a medida que se van consumando etapas del desarrollo individual, el ser humano se identifica con el mundo de los objetos para poder así garantizar su autoconservación: el poder es digno de imitación y respeto, aun cuando queden resquicios de una “conciencia humana” que mira la dominación actual como fruto de una «sintomatología de irracionalidad» que debe ser abolida. Este tema lo trata en detalle Horkheimer cuando examina la situación del hombre dentro de una cultura que le exige: *autoconservarse* por amor a la autoconservación; *interiorizar la dominación en razón de un sujeto abstracto*, es decir, de su ego; *invertir dialécticamente el principio de dominio*, convirtiéndose en un instrumento más de la naturaleza que domina; y *reprimir su impulso mimético*, en favor de las fuerzas destructivas de los sistemas sociales más radicales de dominación social (ver el desarrollo de estas ideas en Horkheimer, 2002, pp. 28-32).

En consecuencia, la Teoría Crítica se desarrollará desde una experiencia profundamente vivida de irracionalidad e inhumanismo, lo cual dará origen a un imperativo imprescindible para el hombre: lograr que Auschwitz, Sarajevo, Ruanda, la violencia generalizada, la desaparición de civiles, la violación a los derechos humanos y los mal llamados “falsos positivos”, entre otras imágenes características de esta época de indignancia, no se vuelvan a repetir. En este sentido, la Teoría Crítica quiere ayudar al hombre para que ese interés práctico pueda ser respondido. Este horizonte

normativo, movilizado por el interés práctico de la Teoría Crítica es el asunto del que se ocupa el tercer momento de este artículo.

### 3. EL HORIZONTE NORMATIVO E INTERÉS PRÁCTICO DE LA TEORÍA CRÍTICA: LA “COMPASIÓN” Y LA “SOLIDARIDAD POLÍTICA” EN PERSPECTIVA DE PENSAR Y REALIZAR UNA “SITUACIÓN RACIONAL”

La idea de una sociedad justa y mejor, aparece como un deseo por alcanzar; pues aunque la teoría tiene en sí los medios para afirmar que la sociedad actual se encuentra enferma, aún no puede decir nada sobre cómo debe y puede ser lo bueno dentro de ella misma. Por eso, el trabajo de la Teoría Crítica se orientó desde sus orígenes a buscar un conjunto de mediaciones para que las patologías desaparecieran del espacio social. Por ello, en el espíritu científico y soñador de Horkheimer, la Teoría Crítica le imprime una actitud al trabajo de la reflexión, pues le pide a la ciencia que trate de hacer un ejercicio de autocomprensión en relación con la sociedad de donde surge. Esta actitud se basa en el presupuesto de *saber acerca de lo falso* y esto mueve necesariamente al deseo de *saber de lo correcto*; ello a su vez se constituye en medio para que aparezca la idea de “sociedad racional”.

La relación entre teoría y praxis propuesta por la teoría crítica, va más allá del crudo empleo racional de técnicas aseguradas por la ciencia empírica. La teoría crítica no entiende la relación teoría – praxis como un servicio a lo técnico; su opción es más bien la de entender tal relación a partir del interés propio que debería movilizar a las ciencias sociales: el interés práctico – emancipatorio. Así lo plantea Horkheimer:

La teoría, como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es la rueda de un mecanismo que se encuentra en movimiento. [...] Su oficio es la lucha, de la cual parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella (Horkheimer, 1937, p. 248).

Esta lucha tiene su punto de partida en la crítica que realiza Horkheimer de la filosofía moral de talante burgués, cuya carta de presentación y justificación es el imperativo categórico kantiano. De acuerdo con la crítica horkheimeriana, la propuesta ética kantiana se ha construido a partir de una “imagen de mundo”, según la cual existe un orden establecido y ajustado a las necesidades de la universalidad. Esta imagen es propia de la modernidad y a su vez es una exigencia para que la sociedad burguesa sea posible. En este sentido, según Mate (1991) la acción humana debe atenerse a las exigencias de la ley moral haciendo una abstracción de intereses materiales y ocultando a esa acción las verdaderas razones de su proceder<sup>3</sup>. De acuerdo a la interpretación de Horkheimer, la moral burguesa sirve para fundamentar un modelo de acción que exige obrar de determinado modo sin tener en cuenta los intereses materiales de sus actores:

Los filósofos idealistas de la Edad Moderna se esforzaron por satisfacer esta necesidad a través de la formulación de verdades básicas. [...] Por más diferentes que puedan ser, por ejemplo, los sistemas de Leibniz, Spinoza y la Ilustración, no obstante todos ellos testimonian los esfuerzos por fundamentar, de una vez por todas, a partir de la constitución eterna del mundo y de los hombres, un determinado comportamiento como el adecuado. De ahí que planteen la pretensión de validez incondicionada. [...] La filosofía moral idealista adquiere la fe en su propia incondicionalidad, en su falta de referencia a un momento histórico determinado (Horkheimer, 1999, pp. 103-104).

---

<sup>3</sup>La filosofía moral enraizada en la sociedad burguesa, se fundamentó en las siguientes formas de argumentación: el *deontologismo* (la moral es el deber incondicionado, lo demás es prudencia mundana); el *universalismo* (el imperativo categórico acepta como mandatos aquellos que se aplican a todos los hombres); y el *racionalismo* (la ética se basa en la razón, única manera de que sus mandatos puedan ser universales). Este tipo de filosofía moral se basa en un procedimiento de fundamentación racional donde luego se proclama que lo resultante, es decir la acción, es racional. Esta tesis se alimenta del mito racionalista según el cual la razón domina el mundo porque basta verle racionalmente para que lo sea de hecho.

Por otra parte, Horkheimer descubre que la realidad de la sociedad burguesa apoyada en el imperativo categórico, es a su vez el escollo de su validez dado el tipo de organización social que la sostiene. En ese modelo de realidad social, los intereses propios del individuo se contraponen a los intereses de la sociedad, lo cual ha llevado a que los hombres se adapten en la totalidad de su ser a las condiciones sociales de la vida. En consecuencia, “entre la competencia libre de los individuos, como medio, y la existencia global de la sociedad, como mediado, no hay relación racional” (Horkheimer, 1999, p. 109), lo cual refleja la irracionalidad propia de la sociedad burguesa y su capacidad para agravar el sufrimiento de la mayoría de los hombres.

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que en la sociedad capitalista carece de valor la aplicación del imperativo categórico, pues a través de éste no se puede garantizar la transformación de las condiciones actuales de injusticia y su propuesta resulta ser simplemente una ideología de la sociedad burguesa. Esta situación llevó a Horkheimer a denunciar la falacia de cualquier moral con pretensiones de universalidad, dado que este modelo de racionalidad se limitó a formular y reconocer el orden social imperante como válido. Así, la Ética aparece como un instrumento de clase al servicio de la clase dominante y el imperativo categórico como una dinámica que en su hacer teórico, y no práctico, pretende luchar por una sociedad que en su haber admite los intereses de la generalidad y del individuo. Sin embargo, dada esta disposición, Horkheimer subraya la necesidad de superar ese tipo de moral legitimadora, proponiendo la idea de “cambiar la sociedad”.

Este pensador propone un instrumento para desarrollar su crítica del modelo moral burgués, para pensar en la posibilidad de una situación racional y por ende de vida buena; tal instrumento es el *materialismo*. Según la perspectiva horkheimeriana, cuando se hable de moral es necesario olvidarse de las pretensiones fundamentalistas que se derivan de las exigencias de todo tipo de idealismo. Dadas las condiciones contradictorias del presente, es necesario

que la filosofía moral deje a un lado sus pretensiones de ser un programa de fundamentación de normas morales, o una doctrina de virtudes y buenas costumbres; o de entender la moralidad desde el horizonte de la eticidad. Por eso, la crítica que desarrolla sobre la filosofía práctica se orienta a desenmascarar la reducción que este tipo de reflexión ha asumido, al presentarse como una ética de tipo normativo al margen del acontecer de la sociedad y del Estado. En este sentido, la reflexión de la teoría crítica reprocha hegelianamente a la moralidad kantiana su orientación formalista, abstracta y ahistórica, a la par que recuerda la necesidad de una teoría materialista de la sociedad, que por ningún motivo puede pactar con la realidad y con la razón que sustenta el quehacer del Estado. Horkheimer sustenta la tarea de esta propuesta teórica en los siguientes términos:

[...] Los puntos de vista materialistas son incompatibles con la idea de una exigencia absoluta. [...] el materialismo intenta situar en lugar de la justificación de la acción, su explicación mediante la comprensión histórica de los que actuaron. [...] Si de las exigencias de felicidad, que son defraudadas por la vida real hasta la muerte, sólo surge en última instancia la esperanza, entonces la transformación de las relaciones que condicionan la infelicidad puede convertirse en el objetivo del pensamiento materialista. Según la situación histórica este objetivo adquiere una configuración diferente (Horkheimer, 1999, pp. 61-65).

De esta forma, la teoría crítica busca hacer plausible la realización de los principios materialistas de una moral social, lo cual permite que la posibilidad ética de la teoría crítica se defina a partir de la imposibilidad de separar los problemas de la fundamentación moral de la norma de las dificultades sociales que se derivan de su aplicación. El contenido de la teoría materialista se concretiza de la siguiente manera:

La teoría económica de la sociedad y de la historia no surgió a partir de motivos puramente teóricos, sino de la necesidad de com-

prender la sociedad actual; pues esta sociedad ha conseguido que a una creciente cantidad de hombres se les cierre la felicidad, que es posible si tenemos en cuenta la riqueza general de las fuerzas económicas. En conexión con ello nace la representación de una realidad mejor, que surge a partir de la hoy dominante; y esta transición se convierte en el tema de la teoría y la praxis social. Al materialismo no le faltan por tanto ideales. Se determinan a partir de las necesidades de la totalidad de los seres humanos y se miden con lo que es posible en un futuro previsible, utilizando las fuerzas humanas existentes. Pero el materialismo renuncia a establecer estos ideales de la historia y también del presente como ideas independientes de los hombres (Horkheimer, 1999, p. 97).

Dadas estas condiciones, el punto de partida de la reflexión moral materialista no será el problema de la fundamentación, sino el de la explicación de la miseria contemporánea. En este sentido, su propuesta se esfuerza por encontrar un principio integrable en una teoría materialista como la suya, que explique adecuadamente la existencia de unas tendencias éticas universales que se encuentran incluso en la moral burguesa. Este principio lo halla en el instinto que lleva al hombre a buscar la felicidad, concepto subyacente en la moral burguesa. Así mismo, Horkheimer vislumbra que el principio de placer es el mejor antídoto contra la sociedad represiva. Además, este principio, identificado con la tendencia humana hacia la felicidad, es el determinante de las acciones humanas y de cualquier reflexión ética.

Teniendo en cuenta este argumento, Horkheimer realiza su crítica a la filosofía práctica kantiana a partir del siguiente esquema de reflexión: en primer lugar, Kant no tiene en cuenta en el desarrollo de su teoría las contradicciones sociales; en segundo lugar, para que la ley moral pueda encuadrar dentro del contexto social, requiere que entren en operación figuras contradictorias y artificiosas a ella, tales como la “mentira”; y en tercer lugar, el hecho de que todos actúen según su conciencia, no significa que cese el caos ni la miseria que produce el acontecer actual.

Sin embargo, Horkheimer en ningún momento niega la importancia de la cuestión kantiana sobre “¿qué debo hacer?” pero considera que este asunto no debe ser contestado únicamente desde el discurso universalista de una filosofía moral. Él más bien apela a un imperativo de tipo existencial que permita abrir las puertas hacia la formulación de una moral racional. Teniendo en cuenta esta urgencia, los núcleos de la reflexión moral de la teoría crítica, según Horkheimer, deben ser la tendencia a la felicidad y con ello el interés por superar la injusticia social<sup>4</sup>.

En este punto de la reflexión, Horkheimer introduce la idea de una determinación materialista de la noción kantiana de sentimiento moral. De acuerdo con su análisis, el *Faktum* de la razón pura práctica no existe mientras haya una aspiración materialista de los hombres hacia la felicidad. Esta tesis se sustenta en la siguiente idea: en *La ideología alemana*, Marx (1970), refiriéndose a las premisas constitutivas de toda existencia humana, afirma que los hombres pueden hacer su historia siempre y cuando existan unas condiciones de vida que la hagan posible, es decir que debe disponerse de los medios suficientes para satisfacer necesidades fundamentales tales como beber, comer, alojarse bajo un techo y vestirse, entre otras. Por tanto, según Marx, el primer hecho histórico constitutivo de la existencia humana, es la producción de los medios indispensables que permiten la satisfacción de las condiciones básicas para la reproducción de la vida material misma. Esta ha sido la condición fundamental de la historia desde los orígenes de la humanidad y su cumplimiento debe garantizarse todos los días, simplemente para asegurar la vida de los hombres.

---

<sup>4</sup>Para Horkheimer es claro que si se supera el caótico presente, se podrá hablar con propiedad de culpa y mérito, es decir, de conducta moral. Sin embargo, por el momento, las tareas de la reflexión sobre la acción se deben centrar en la transformación del devenir de la sociedad injusta para que la verdadera moralidad, en sentido kantiano, emerja a la superficie de la vida real. Desde esta óptica, resultan imprescindibles para Horkheimer los análisis materialistas de la sociedad y, por ende, de la moral en que ella pudiera apoyarse.

Por tanto, desde el materialismo no se busca justificar la acción frente a los juicios universales y terminantes de las corrientes idealistas, sino que intenta explicar dicha acción a través de la comprensión histórica de los que actuaron; pues, precisamente, gracias a la experiencia del dolor y la miseria sufrida por la mayoría de los hombres, se puede dar explicación a la aspiración humana de llegar a una situación racional definida por el concepto de “vida buena”, donde el hombre, en su integridad, pueda ser realmente feliz. Esta visión schopenhaueriana del materialismo la expresa Horkheimer así:

Al contrario de lo que en el mundo burgués es la regla, define el estado anímico con su doctrina de que el hombre para la moral no es un puro medio, sino siempre, a la vez, un fin. El sentimiento moral tiene algo que ver con el amor, pues «en el fin reside el amor, la veneración, el ver-perfecto, la nostalgia». Pero este amor no afecta a la persona como sujeto económico, o como una parte del nivel de ingresos de los amantes, sino en cuanto posible miembro de una humanidad feliz. Conciérne no a la función y consideración de un determinado individuo en la vida burguesa, sino a la indigencia y fuerzas que señalan hacia el futuro. El cual no se puede determinar sin que se incluya en la descripción de este amor la indicación hacia una futura vida feliz de todos los hombres que resulta, por supuesto, no en razón de una revelación, sino de la miseria del presente (Horkheimer, 1999, pp. 135-136).

El sentimiento moral no es un imperativo racional, sino que es, por el contrario, un compromiso existencial de hacerse cargo del sufrimiento. Según Horkheimer, el sentimiento moral brota de una experiencia de sufrimiento que lo constituye en un acercamiento solidario hacia el otro, y que no desea resignarse con su suerte, sino que pugna por ser feliz. De ese modo, este sentimiento resulta ser evidente y por eso nadie debería atreverse a preguntar por su justificación o fundamentación, pues tal sentimiento está dado como una necesidad vital.

Desde este punto de vista, los argumentos de Horkheimer se sitúan en el contexto de la subordinación que viven los hombres en la sociedad capitalista, con el único fin de transformar las relaciones que condicionan la infelicidad de los mismos. La idea del “sentimiento moral kantiano” y sus pretensiones de universalidad se relegan a un segundo plano, para darle paso a una interpretación histórico – comprensiva que encuentra, tanto en la “experiencia dolorosa de la humanidad” como en los sentimientos de *compasión* y *solidaridad política*, sus principales fuentes de explicación (para Horkheimer, la inteligibilidad de la moral se da allí donde los hombres son capaces de tener ese tipo de sentimientos y hacen del sentimiento moral un rechazo de la injusticia reinante) .

Estas dos figuras del sentimiento moral, a pesar de las adversidades de la vida real, permiten concebir al hombre como un fin dentro de una sociedad que está en camino de buscar su racionalidad. Ambos sentimientos se entienden de la siguiente forma: La *compasión* como experiencia compartida de la miseria y la *solidaridad política* como actitud cuya finalidad última es la felicidad total de los hombres.

En primer lugar, la *compasión* es un sentimiento que le permite al hombre reconocer en el otro su dignidad de ser fin, aunque realmente carezca de ella, pues gracias a esto se abren posibilidades hacia la reconciliación del individuo con la humanidad. El otro es digno de compasión, no porque sea un objeto doliente, sino porque es una persona herida, ultrajada y frustrada en su dignidad. Gracias al sentimiento de compasión se le reconoce su dignidad de ser fin y no se le utiliza como un medio que debe encuadrar dentro de una mentalidad de progreso incesante que busca la consecución de las más altas cotas de bienestar general. De esta forma, la compasión se constituye en la mediación sensible o naturalizada entre lo particular del sentimiento y lo universal de la dignidad humana:

El comportamiento del que actúa moralmente con referencia a este devenir no puede, por eso, guiarse según su dignidad; en qué medida intenciones y acciones son realmente meritorias no

se manifiesta en el caótico presente; «la verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa) incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros». Vemos a los hombres no como sujetos de su destino, sino como objetos de un ciego acontecer natural, y la respuesta del sentimiento moral es la compasión. [...] Mientras que individuo y todo no se conviertan realmente en una unidad, mientras que la llevadera (sic) muerte del individuo liberado del miedo no sea para él mismo algo que sale al exterior, puesto que sabe con razón que sus fines esenciales están guardados y superados dentro de la totalidad de los seres humanos, mientras que la moral, pues, tenga una razón de existir, habita en ella la compasión (Horkheimer, 1999, p. 138-139).

De esta forma, la compasión se concibe como un “sentimiento” que, vinculado a los intereses de los individuos concretos, aproxima a la sociedad al objetivo de su autoconstitución racional y enuncia un modelo ético intersubjetivo cuyo tipo de relación es asimétrica dadas las condiciones de la situación actual. Un concepto ético de este corte debe ser introducido porque las pretensiones de universalidad del punto de vista kantiano hacen que el otro sea concebido como si ya gozara de su dignidad.

Precisamente en la tradición judeocristiana se encuentra un ejemplo que ilustra adecuadamente el modo de proceder que se sugiere para la figura de la compasión. En un texto del evangelista Lucas (Lc. 10, 30-37), la pregunta por el prójimo se convierte en la pregunta por la universalidad de la dignidad humana. La “projección” es sinónimo de “aproximación” para Jesús, quien cambia la pregunta del maestro de la ley: “¿quién es mi prójimo?” por esta otra: “¿de quién debo hacerme prójimo?”. En este sentido, la constitución del sujeto moral se produce en una relación intersubjetiva, en una aproximación al otro, de modo que la universalidad ya no puede entenderse como una emanación de conmiseración del “yo”, sino que es una respuesta a la necesidad del “otro”, cuyo grito es ahora lo definitorio de la universalidad. La respuesta a ese grito es la negación de la negación; es decir, que la universalidad ya no es una categoría positiva, utópica o ideal, sino que es la respuesta

práctica a la presencia de la miseria. No hay sujetos morales más que como respuesta a esa demanda, donde el prójimo no es ya el necesitado, sino quien se aproxima a la víctima y desde allí reconoce su dignidad de sujeto.

En segundo lugar, la *solidaridad política* está relacionada con una de las ideas iluminadoras y fundantes de la Teoría Crítica: el anhelo universal por la felicidad y su realización para la humanidad. Este anhelo se argumenta dentro de un estado natural de cosas que no requiere fundamentación, pues existe una peculiar fuerza normativa que va más allá de lo simplemente factual y que exige la pregunta por una identidad racional de la sociedad. En este sentido, por ejemplo, en la medida en que la factualidad del egoísmo no sea encubierta ni minimizada, se podrá llegar a una concepción de la felicidad del más alto orden y la potencialidad del sufrimiento se reducirá, pues éste sería reconocido como tal y no se encubriría bajo fundamentos ideológicos. En este orden de ideas, se podría plantear la idea de un placer mediado a partir de situaciones tales como la «compasión» o el «sufrir con»; y de esa forma, los seres humanos serían gratificados en cuanto partícipes del drama general. Aquí están las posibilidades de transformación del acontecer social, ya que no hay disposición para aceptar la visión de una conciencia falseada, sino que se abren las posibilidades hacia un conocimiento de las cosas como ellas son y sin ilusiones falsas (para profundizar en esta idea, ver Brunkhorst, 1993, p. 89).

Aquí aparece el aporte de la crítica de la economía política como vía para comprender que la felicidad futura no se puede entender como proyección del presente ni concebir al margen de la experiencia presente de la humanidad. Horkheimer afirma que el problema que lleva consigo las exigencias del orden burgués y su consecuente “miseria” sale a flote a través de la conciencia de la injusticia del presente. Por eso, los impulsos de la acción humana deben buscarse en aquella parte que tiene “interés” en la superación de la injusticia social. Con la aparición del interés, la filosofía moral materialista, desde la perspectiva de Horkheimer,

es en su naturaleza política e histórica; política, en cuanto hay un interés por eliminar la injusticia social, e histórica porque sus contenidos tienen que ver con la praxis humana y el desarrollo de la humanidad.

Así mismo es importante tener en cuenta que los diferentes intereses de los individuos no son un hecho “último” cuyo fundamento dependa de una especie de constitución psicológica independiente, sino que dependen de las relaciones materiales y de la situación real de los grupos sociales a los que el individuo pertenece. Por otra parte, esos intereses son comunicados por un sujeto que, por un lado, desea expresar su desacuerdo frente al *statu quo* que legitima las injusticias presentes y, por otro lado, busca la unificación de los intereses particulares y generales, cuya realización sólo es posible si son superadas las condiciones de la sociedad actual. Por eso, las exigencias modernas de libertad, igualdad y justicia, en lugar de ser abandonadas, deben ser efectivamente realizadas.

De ahí que el objetivo final de la propuesta de Horkheimer sea tratar de saldar las quiebras entre razón y sentimiento, individualismo y comunitarismo, particularidad y universalidad. Esto ha demandado una propuesta ético - política que por su definición es tan sugerente como complicada, pero que, más allá de sus resultados, ninguna filosofía contemporánea preocupada por la vulnerabilidad de los individuos en la multiplicidad de procesos de exclusión social, podrá ignorar. Para concluir, se presentan los elementos más importantes de esta propuesta, caracterizada por las figuras de la compasión y la solidaridad política:

- a. El punto de partida de la filosofía moral desde Horkheimer no es el formalismo de la razón, sino el hecho de la miseria en el mundo y el inconformismo que ésta genera. Por eso, el “ser” que sufre y padece la injusticia, no puede ser visto como un “objeto” digno de conmiseración, pues éste es un “sujeto” expoliado de una dignidad que le pertenece y esto

urge el despertar de un sentimiento que desea mirar al otro como un sujeto ultrajado pero con exigencias de dignidad. Ese sentimiento es precisamente la compasión;

- b. Esta compasión solidaria, que define la filosofía moral desde Horkheimer como una ética política, no se satisface con el imperativo categórico kantiano, ya que el otro no posee aún su dignidad y tampoco existen condiciones para que sea un fin en sí mismo. Dada esta realidad, las relaciones humanas no pueden ser simétricas; sólo puede haber una relación de solidaridad, cuyo sentido no es otro que el de actualizar las exigencias de dignidad. En este sentido, la compasión obliga al que se compecede a remover los obstáculos que impiden al otro tener dignidad. Esa actitud activa es la solidaridad política;
- c. La filosofía moral basada en la compasión tiene como principio rector el “reconocimiento mutuo”. Su origen es algo concreto: la expresión de una situación de injusticia y miseria. Esto hace que el cauce de este sentimiento sea una cultura que es la voz de esa situación de injusticia;
- d. Lo moral de la solidaridad política depende del grado de interiorización de la intersubjetividad asimétrica dada en la compasión. Si se llama solidaridad al movimiento compasivo que va del “yo” al “otro”, hay que nombrar al movimiento contrario, es decir, al que viene del “otro” al “yo”, como la condición de posibilidad de la propia constitución del sujeto moral. Si bien solo hay sujetos morales cuando la relación es simétrica, entonces cabe afirmar, desde esta perspectiva, que los sujetos requieren del reconocimiento mutuo, aunque no sea de la misma manera.

## REFERENCIAS

- Brunkhorst, H. (1993). Dialectical Positivism of Happiness: Max Horkheimer's Materialist Deconstruction of Philosophy. En S. Benhabib (Ed.), *On Horkheimer*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- Estrada, J. A. (1990). *La Teoría Crítica de Max Horkheimer: del socialismo ético a la resignación*. Granada: Universidad de Granada.
- Freud, S. (1978). *El malestar en la cultura*. En R. Rey Ardid, (Trad.). Madrid: Alianza.
- Habermas, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa II*. En M. Jiménez Redondo (Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1993). Remarks on the Development of Horkheimer's Work. En S. Benhabib (Ed.), *On Horkheimer*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.
- Hernández, J. (1996). *Corrientes actuales de la filosofía: la Escuela de Frankfurt. La filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (1972). Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung (1931). En W. Brede (Ed), *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. En J. J. Sánchez (Trad.). Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (1998). Teoría Tradicional y Teoría Crítica. (1937). En M. Horkheimer, *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Horkheimer, M. (1999). *Materialismo, metafísica y moral*. En A. Maestre & J. Romagosa (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la Razón Instrumental*. En J. Muñoz (Trad.). Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2001). "Paradoxes of Capitalist Modernization" *The Foundations of a Comprehensive Research Project of the Institute for Social Research*. Consultado en julio, 31, 2009, desde <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/english/paradox.htm>.
- Jay, M. (1973). *La imaginación dialéctica: Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social, 1923-1950*. Madrid: Taurus.
- Mansilla, H.C.F (1970). *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

- Marcuse, H. (1971). *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. En J. I. Sáenz-Díez (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, C. & Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. En W. Roces (Trad.). Barcelona: Grijalbo.
- Mate, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Perlini, T. (1976). *La Escuela de Francfort*. Caracas: Monte Ávila.