



Sobre el discurso de Horkheimer al asumir la dirección del Instituto de Investigación Social

On Horkheimer's speech upon assuming the direction of the Institute for Social Research

Sheila López-Pérez (sheila.lopez@ui1.es) Universidad Isabel I, Facultad de Ciencias Jurídicas y Económicas (Burgos, España) <https://orcid.org/0000-0003-4198-6884> Role: conceptualización, escritura del original

Abstract

This paper analyses Horkheimer's speech when assuming the position of director of the Institute for Social Research, popularly known as the Frankfurt School. Our objective is to trace the type of social philosophy that the institute undertook and that distanced it from other disciplines of the time, among which were pure philosophy and sociology, incapable, in the eyes of the German, of clarifying social reality. We will go through his critique of the totality and his emphasis on the protection of individuality, as well as his denunciation of hyperspecialization in universities. Based on the latter, we will present the transdisciplinarity of academic disciplines as the only way capable of shedding light on a complex and interconnected world. Lastly, we will assess the relevance of social philosophy based on the two types of social philosophy that Horkheimer already glimpsed: that focused on the verum (on the verification of objective and rational facts) and that focused on the bonum (on the pursuit of the good, that is, to its realization through a transformative practice). We will defend the latter as the most useful version of social philosophy.

Keywords: social philosophy, Frankfurt School, transdisciplinarity, system, individual.

Resumen

El presente trabajo analiza el discurso de Horkheimer al asumir el puesto de director del Instituto de Investigación Social, popularmente conocido como Escuela de Frankfurt. Nuestro objetivo es rastrear el tipo de filosofía social que emprendió el Instituto y que le distanció de otras disciplinas de la época, entre las que se encontraban la filosofía pura y la sociología, incapaces, a ojos del alemán, de clarificar la realidad social. Pasaremos por su crítica de la totalidad y su énfasis en la protección de la individualidad, así como por su denuncia de la hiperespecialización en las universidades. A partir de esto último, presentaremos la transdisciplinaria de las disciplinas académicas como la única vía capaz de arrojar luz sobre un mundo complejo e interconectado. Por último, tantearemos la actualidad de la filosofía social apoyándonos en los dos tipos de filosofía social que ya Horkheimer atisbó: aquella enfocada al verum (a la constatación de unos hechos objetivos y racionales) y aquella enfocada al bonum (a la persecución de lo bueno, esto es, a su



plasmación en la realidad a través de una práctica transformadora). Defenderemos esta última como la versión más útil de la filosofía social.

Palabras clave: filosofía social, escuela de Frankfurt, transdisciplinariedad, sistema, individuo.

Introducción

Se ha debatido largamente acerca del carácter del Instituto de Investigación Social de la Universidad Goethe de Frankfurt del Meno, conocido popularmente como Escuela de Frankfurt. A sus miembros se los ha tachado de marxistas-leninistas, sociólogos, burgueses, revisionistas, intelectuales inorgánicos, socialistas científicos, metafísicos, materialistas históricos y un largo etcétera. El propósito de este trabajo es analizar el discurso de Max Horkheimer al asumir la dirección del Instituto, de modo que podamos arrojar luz sobre los objetivos de aquel en sus subsiguientes años.

Comenzaremos por patentar el giro de Horkheimer respecto al anterior director del Instituto, Carl Grünberg, hacia una *filosofía social* renovada y basada en la comunicación entre la filosofía y las ciencias empíricas. Veremos cómo el alemán tomó distancia tanto de las humanidades puras como de la sociología, en persecución de una *transdisciplinariedad* (término que analizaremos en el trabajo) capaz de alumbrar el proceso social en su totalidad. A continuación, nos aproximaremos a su búsqueda de una planificación del Instituto a la hora de acercarse a la realidad sin caer por ello en la homogeneización de las disciplinas: su rechazo del Sistema o Totalidad será clave en este apartado. Esto dará como resultado el énfasis en la importancia de la individualidad a la hora de testar la apertura de una sociedad. Por último, sintetizaremos lo analizado y daremos nuestra opinión respecto a la actualidad de la filosofía social en el apartado de conclusiones.

Contextualización del discurso

El 24 de enero de 1931, Max Horkheimer emitió un discurso para presentarse como nuevo director del Instituto de Investigación Social (lo que más tarde se popularizaría como *Escuela de Frankfurt*). En este discurso, el alemán hizo un esbozo de los objetivos del Instituto bajo su mandato, compendiados en las siguientes ideas: la filosofía alemana había culminado en la filosofía de Hegel. De acuerdo con ésta, el sentido de la existencia de los individuos radicaba y dependía de la totalidad a la cual pertenecían. Detrás de la falta de consideración que las totalidades siempre habían mostrado respecto a la felicidad individual, la especulación hegeliana permitió vislumbrar un sentido y una razón trascendentales que ayudarían a soportar la infelicidad, en aras de un fin ulterior e insondable. Tras la filosofía hegeliana llegaron las filosofías sociales del siglo XIX y principios del XX, las cuales vieron en el progreso de la ciencia, la técnica y la industria algunos medios para que la vida social fuera cada vez menos arbitraria e injusta para los seres humanos y, por lo tanto, menos necesitada de una transfiguración radical. Pero estas esperanzas nunca se cumplieron y la necesidad de transfigurar lo real emergió de nuevo. Las filosofías sociales coetáneas al discurso de Horkheimer estaban intentando satisfacer dicha necesidad. Sin embargo, a estas filosofías subyacía una concepción reduccionista de la sociedad que ponía el foco de atención en una esfera de esta y subsumía el resto de los elementos a ella. Lo que necesitaba el momento, concluía Horkheimer, era una combinación transdisciplinar entre la especulación filosófica y las ciencias empíricas, de modo que se pudiera alumbrar una realidad cada vez más compleja e interconectada que carecía de epicentro principal. Este sería el objetivo del Instituto: retomar el proyecto ilustrado de acercarse, con ayuda de la ciencia, la técnica y la industria, a una realidad social confusa pero accesible, de



modo que esta fuera puesta al servicio de las necesidades de los seres humanos (Horkheimer [La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social](#)).

El Instituto, bajo la nueva dirección de Horkheimer, buscó alejarse del marxismo científico que había caracterizado a la institución durante sus primeros años (1923-1931) y acercarse a una producción teórica multidisciplinaria. Ya no sería, como fuera bajo la dirección de Carl Grünberg, un instituto de investigación esencialmente marxista que estudiaba la historia del socialismo y del movimiento obrero, ni tampoco tomaría la economía como el factor clave en la dirección de la sociedad.

El Instituto buscaría explicar que el capitalismo, lejos de reducirse a la economía, se había convertido en algo más que un modo de producción: era un sistema que, a través de la cultura de masas, la tecnología y diversas formas de control social, enmascaraba la intensidad de una deshumanización total. En tales circunstancias, el Instituto debía analizar no solo las bases económicas de la sociedad sino también (y sobre todo) sus fenómenos superestructurales. Así, en su conferencia inaugural, Horkheimer indicaba que el Instituto quería abordar la conexión entre “la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el campo de la cultura, no solo en las esferas espirituales como la ciencia, el arte y la religión, sino también en campos como el derecho, las costumbres, la moda, las opiniones cotidianas, el deporte, los modos de entretenimiento, los estilos de vida, etc.” (Horkheimer 2015:221). Bajo la dirección de Horkheimer, el Instituto precisaba hacerse transdisciplinario.

Esta tendencia quedó patente por los intelectuales que llegaron al Instituto. Leo Löwenthal llegó como investigador literario, Erich Fromm como psicólogo psicoanalítico, Herbert Marcuse como filósofo político y Theodor Adorno como escritor sobre temas de filosofía y música. Asimismo, el Instituto admitió colaboradores como Walter Benjamin (traductor y ensayista), Ernst Bloch (teólogo) o Wilhelm Reich (médico), de modo que pudieran analizar no solo la base económica y política de la sociedad (y más concretamente, del fascismo que empezaba a atisbarse), sino su psicopatología y su estetización. El Instituto estudiaría los horóscopos, las películas, el jazz, la represión sexual, el sadomasoquismo, las relaciones intrafamiliares y las manifestaciones de los impulsos sexuales inconscientes, entre otras cosas. La visión de Horkheimer, plasmada en su discurso inaugural, era que el Instituto debía abrir una perspectiva sinóptica de la vida humana, apoyada en la investigación empírica y el estudio académico sin fronteras: “Es en vista de este trabajo conjunto entre lo filosófico y lo empírico, donde ambos elementos son igualmente importantes y donde la filosofía no opera como sirvienta de la investigación empírica, que como filósofo, he aceptado el llamado para asumir la dirección de este Instituto” (Horkheimer 2015:220).

El alemán denunciaba que las universidades se estaban convirtiendo en modernas torres de Babel con facultades cada vez más especializadas y divididas, repletas de expertos que apenas hablaban el mismo idioma. Al adoptar el cariz transdisciplinar, Horkheimer trataba de devolver el Instituto a sus raíces hegelianas, así como alejarlo de aquel marxismo científico que creía en las férreas leyes del progreso histórico. En opinión de Horkheimer la filosofía debía retomar su labor dialéctica, de modo que consiguiera arrojar luz sobre los pares de elementos que, mirados de forma unidimensional, pudieran parecer antagónicos: sociedad e individuo, materialismo e idealismo, sujeto y objeto, determinismo e indeterminación, etc. En vez de ver un mundo repleto de hechos en el que la función de la filosofía fuera reflejarlos como un espejo, Horkheimer creía en la función constructiva (y por lo tanto ética) de la filosofía social: “El caos de la especialización no se supera por la vía de una mala síntesis entre investigaciones especializadas [...]. Ello se logrará solo en la



medida en que la filosofía, con su orientación teórica hacia lo general y ‘esencial’, pueda ofrecer nuevos impulsos a las investigaciones empíricas, mientras que, al mismo tiempo, permanezca abierta para dejarse interpelar por ellas y transformarse” (Horkheimer 2015:219).

La conferencia de Horkheimer, aun haciendo referencia a las filosofías sociales que existían en aquel momento, no buscaba recorrer su historia. Ciertamente la dimensión histórica era importante, pues las cosas no emergían de la nada y era necesario ubicar sus coordenadas para no caer en una abstracción desubicada. Sin embargo, el no trazar un minucioso recorrido histórico se debió a dos razones: la primera, no se trataba de una lección inaugural acerca de la historia de la filosofía social; la segunda, el interés del alemán era presentar las herramientas con las que trabajaría el Instituto para dar una respuesta al presente.

Horkheimer quiso denunciar el que para él era el principal error de las filosofías sociales: pensar problemas y situaciones nuevas con conceptos y esquemas que, por un lado, eran viejos y, por el otro, ostentaban una escasa complejidad a la hora de acercarse a la realidad. El alemán señalaba que no habíamos salido de la falacia sociológica por excelencia: pensar que se puede crear una teoría social total radicada en un epicentro único, el cual unidimensionaliza, a su imagen y semejanza, el resto de los elementos que componen la realidad.

El discurso de Horkheimer señalaba la necesidad de pensar de manera dialéctica, organizada y articulante aquello que, desde la academia, cada vez más, se pensaba de manera exclusivista y excluyente. Se podría decir que el lema del discurso era abandonar el tablero de las fronteras del conocimiento y entrar en el tablero de la relación conceptual. Eran necesarios estudios amplios para realizar acciones lo más ajustadas posibles al contexto. Estudios que, no obstante, debían estar guiados por una única batuta, de modo que se alejaran del peligro de la dispersión. La transdisciplinariedad solo funcionaba, culminaba Horkheimer, concretando el objeto a estudiar: “Aquí no reina una administración colegiada sino la ‘dictadura del director’. Por ello, me será posible utilizar lo que él (Grünberg) ha creado para, junto con mis colaboradores, erigir una dictadura del trabajo planificado en torno a la yuxtaposición de la filosofía y la investigación empírica en el instituto” (Horkheimer 2015:220).

Las no fronteras del conocimiento y la necesidad de su transdisciplinariedad

La apuesta de Horkheimer comienza con el cambio de estructura de pensamiento: dependemos de un modo de pensar derivado de las filosofías sociales del siglo XIX que privilegia la sistematización, un modo de pensar aislacionista y fragmentador insuficiente para acercarnos a los fenómenos. Pensamos en términos de estructuras sociales inmodificables y de conceptos esencialistas. Horkheimer indica que la misma estructura de las universidades, compartimentada y dividida en facultades y departamentos, es un reflejo de este modo de pensar. La misma institución que genera el conocimiento genera asimismo el aislamiento de los conocimientos. En este sentido, Horkheimer apunta a que no se trata de anular el estudio especializado o disciplinar, sino que se trata de no quedarnos solo en él: “En todas las especialidades que se ocupan de la vida social, la prolija tarea de recolección, la reunión de enormes cantidades de detalles sobre determinados problemas, las investigaciones empíricas realizadas mediante cuidadosas encuestas u otros medios auxiliares, como las que, desde Spencer, llenan gran parte de las actividades universitarias, en especial en los países anglosajones, ofrecen, por cierto, una imagen que exteriormente parece más próximo a los



otros aspectos de la vida, propios del modo de producción industrial, que la formación de principios abstractos o que el examen de conceptos básicos en la mesa de trabajo” (Horkheimer 2008:225).

Los grandes teóricos sociales del siglo XIX, permeados por la filosofía social de Hegel, trataron de racionalizar el cambio social. Su concepto talismán era la organización y todo giraba alrededor de una visión determinista y teleológica del mundo. Estas teorías hicieron gala de una visión del mundo social en el que la ley y la organización eran las grandes palabras bajo las que cubrir una realidad que, según ellos, seguía unas directrices cíclicas: “Todas estas versiones contemporáneas de la filosofía social parecen compartir el esfuerzo de abrir para el sujeto individual la mirada hacia una esfera suprapersonal que es más esencial, más significativa y más sustancial que su propia vida. Ellas cumplen muy bien esa tarea fijada por Hegel de la transfiguración de lo real” (Horkheimer 2015:216).

Los problemas a los que se enfrenta el pensamiento social en el siglo XX, cada vez más complejo e interconectado, son sin embargo diferentes a los problemas con los que se enfrentó la sociología del siglo XIX, y dejan en evidencia que un exagerado sociologismo estructural-funcionalista con el foco puesto en el “espíritu de los pueblos” es incapaz de interpretar los diferentes niveles de la realidad social (Horkheimer [La situación actual...](#)). Cualquier análisis reduccionista aplicado a la sociedad y al ser humano evidencia tanto sus límites como sus perversiones intelectuales. Los grandes trasfondos que componen la realidad social son trasfondos interconectados y, por lo tanto, requieren la puesta en práctica de la complementariedad de enfoques y la transversalidad. Los desafíos de la humanidad en la época de Horkheimer, y más aún en la actualidad, no se resuelven por medio de su descomposición en partes aparentemente manejables, sino que han de ser abordados a través de una articulación transdisciplinar planificada y dirigida, “traída a una nueva constelación de problemas, con los métodos y el conocimiento que tenemos hoy a nuestra disposición” (Horkheimer 2015:221). La complejidad y obscuridad del objeto de estudio (la realidad social) no debe empujarnos, sin embargo, a los brazos del desaliento. Al contrario: allí donde existe la incertidumbre emergen también posibilidades de elección, construcción y libertad.

La transdisciplinariedad del conocimiento parte de una idea que ya estaba presente en *El Sofista* de Platón: “Separar cada cosa de todas las demás supone la destrucción radical de todas. Pues el logos surge cuando se entretajan las formas entre sí” (Platón 1988:458). Platón habla de entretajar, es decir, de relacionar, articular. A pesar de que muchos académicos ponen en práctica la “interdisciplinariedad”, se sigue entendiendo esta desde un punto de vista disciplinar: creen que se puede hacer interdisciplina sin abandonar la mentalidad de la propia disciplina. Esta actitud desemboca en una práctica de la interdisciplinariedad en la que las diversas mentes disciplinares hablan desde su disciplina, sin dejar el menor resquicio a la apertura y a la entrada de otras disciplinas. Se trata de una especie de reunión pluridisciplinar entre mentes monodisciplinares. La transdisciplinariedad implica la transformación continua de las disciplinas: “Cada una de estas disciplinas por sí sola es insuficiente, pero la suma de todas ellas [...] podría resultar fructífera si los miembros permanentes del Instituto [...] entienden que sus interpretaciones no se fundan en sus propios deseos sino en las cosas mismas a investigar” (Horkheimer 2015:223).

Dentro de la academia cada investigador permanece encerrado en su especialidad. El problema surge cuando se es incapaz de contextualizar el saber que se ha extraído del estudio, cuando se es incapaz de *utilizar* dicho saber, porque la realidad es mucho más extensa que la parcela que se ha estudiado. Los especialistas “interdisciplinarios” no se inter-penetran. Allí donde las mentes están



clausuradas no es posible la práctica de la inter-penetración: solo existe la incomunicación y el mantenimiento del dogma disciplinar, inmune a cualquier revisión y diálogo (Mazzola [Max Horkheimer y la filosofía](#)).

Una mente transdisciplinar es una mente in-disciplinar, transgresora. Toda práctica transdisciplinaria violenta de algún modo las fronteras de las disciplinas. Toda práctica transdisciplinaria es dialéctica: elementos de diferentes campos concurren en un mismo espacio y dialogan, se conflictúan, se modifican. Se podría decir que la transdisciplinariedad es la dialéctica en acto. Pensar de forma dialéctica es pensar de forma abierta e inclausurable, pensar con sentido de la existencia de la contradicción y también de la apertura, pues la realidad difícilmente se deja encerrar en la Idea. Pensar de forma dialéctica es tener sentido de la multidimensionalidad y del contexto, así como de la unión entre la unidad y la multiplicidad.

La especialización y la disciplina tienen sus bondades, pero si no se va de la especialización a la des-especialización se acaba fragmentando lo que está internamente relacionado, desuniendo los nexos y rompiendo las múltiples caras de los fenómenos. Una cosa es la autonomía de las disciplinas, completamente necesaria, y otra cosa es el cierre de las disciplinas sobre sí mismas. La autonomía y la dependencia no son excluyentes, sino que están irremediamente unidas. Se trata de romper la clausura de los saberes y de entrar en el plano de su articulación: “Solo me ha sido posible referirme a las tareas colectivas del Instituto [...]. En adición a esto, prevemos también la continuación del trabajo independiente que algunos miembros en particular han venido realizando” (Horkheimer 2015:223).

En resumidas cuentas, lo transdisciplinar aspira a la globalidad sin anular, sino más bien enriqueciendo, lo particular. No se trata de recopilar las diferentes particularidades, sino de *articularlas* para darles vida. Se trata, en síntesis, de organizar el saber del modo más fiel posible a la realidad.

La finalidad de la filosofía social

Uno de los conceptos más usados en el campo de la filosofía social ha sido siempre el concepto de “sistema”, sinónimo de otros como totalidad, estructura, organización, uno, etc. Tomaremos el primero para llevar a cabo nuestra disertación. La palabra “sistema” lleva a imaginar una totalidad integrada, un todo bien trabado, indicando con esto que cada cosa está en su sitio y en buena y armoniosa relación con el resto de las cosas. En el sistema la importancia no radica en las partes, sino en la relación que estas guardan con el todo, relación que refleja la esencia y el sentido del propio sistema.

A pesar de que el concepto “sistema” es enredado e incluso elusivo por los diversos usos que se le han dado, es posible entresacar una serie de elementos comunes que nos permitirán acercarnos a él: defiende una visión totalizadora e integrada de la realidad; prima el orden y la estabilidad frente al movimiento y el devenir; hace referencia a niveles de realidad metafísicos a la hora de explicar la sociedad; toma la acción humana como determinada por el propio sistema y no a la inversa. En resumidas cuentas: “Solo en tanto que el individuo forma parte de la Totalidad en la que vive, o mejor, solo en la medida en que esa Totalidad vive en el individuo, posee el individuo realidad, pues la vida de la Totalidad es la vida del Espíritu” (Horkheimer 2015:214).



Podríamos resumir estas características bajo la máxima de que por debajo de los fenómenos sociales se encuentran estructuras que son, precisamente, las que causan y determinan dichos fenómenos, y a partir de las cuales aquellos se producen y se pueden explicar. La acción social queda, de esta forma, remitida a su esencia trascendental, y el actor humano queda reducido a una abstracción sin voluntad ni potestad propias. Sin embargo, y tal y como veremos a continuación, “no será una esencia unitaria -sea esta el ser del mundo o el Ser en cuanto tal- la que determine en su despliegue la índole de la relación entre el ser humano, la naturaleza y la sociedad, sino esa vaga noción aparentemente adaptativa que supondría estar *mejor preparado*” (Vento Villate 2019:42).

El debate entre los defensores de una visión positivista de la sociedad y los que defienden una visión historicista y hermenéutica ha sido una constante desde que nació la filosofía social hace tres siglos. Los primeros han defendido reiteradamente la unidad del método, mientras que los segundos han defendido que las ciencias sociales y humanas deben adaptar sus métodos (en plural) a cada contexto, así como a las nuevas emergencias de la realidad.

Horkheimer afirma que no se puede hacer de la ciencia un método que cataloga objetos, los utilice y defina desde ciertos axiomas y leyes, dándoles un lugar que les corresponde dentro de las teorías. La teoría nunca se debe desligar de la sociedad. No se debe caer, como lo hace la teoría tradicional, en visiones científicas donde el conocimiento se presenta como ahistórico o esencialista, y que es descubierto mediante la buena aplicación de reglas metodológicas (Florito Mutton [Una lectura de teoría tradicional y teoría crítica de Max Horkheimer](#), p. 3).

La figura de la que parte el pensamiento metodológico y sistemático que utilizan las filosofías sociales, según Horkheimer, es Descartes. “Si no consideramos tanto los propósitos personales de Descartes cuanto su efecto histórico, este pensador puede ser tenido como el creador del primer sistema de la filosofía burguesa” (Horkheimer 2003:100). Y esto se debería, según el alemán, a la insistencia de Descartes en que existe un método único para conocer los elementos de la realidad, método cuya importancia reside en la racionalidad del que conoce y no en el carácter de los propios elementos: “Todo el método consiste en el orden y disposición de los objetos a los que debemos dirigir la penetración de la inteligencia para descubrir alguna verdad. Y lo seguiremos con fidelidad si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras proposiciones más simples, y si después, partiendo de la intuición de las más simples, tratamos de elevarnos por los mismos grados al conocimiento de todas las demás” (Descartes 1980:52).

En esta máxima podemos detectar aquello de lo que Horkheimer se quería alejar en su discurso. Según Descartes, el conocimiento consiste una larga cadena de fundamentos racionales que recoge datos estables y accesibles. La importancia reside en desarrollar un método adecuado para aprehenderlos. Por lo tanto, se necesita una única disciplina, capaz de desarrollar un único método, para explicar la realidad. La buena utilización del método asegurará el acceso a toda la realidad.

Horkheimer insiste en que a la hora de analizar la realidad no existe un único “método” entendido como programa, como serie de recetas a partir de las cuales aprehender la realidad. Hablar de “método” a la hora de generar conocimiento es creer que el medio es constante y nunca cambia, o lo que es lo mismo, que existe una forma de eliminar la incertidumbre y la indeterminación de la realidad. Cualquier disciplina que busque arrojar luz sobre esta debe ser consciente de lo que queda fuera de su propio campo de estudio y, por lo tanto, de su propio método. Mientras las disciplinas sistémicas consideran que, si dan con el epicentro que mueve toda la realidad (la economía, la



materia, la subjetividad, el espíritu, etc.) pueden generar un conocimiento verdadero y estable, en el que el método es crucial para ir del epicentro a los elementos, las disciplinas críticas y abiertas revelan su necesidad de apoyarse en otras disciplinas para que las releven en su horizonte. “Explicar” la realidad es, para estas disciplinas, captar que la realidad rebosa constante y violentamente a la teoría y, por lo tanto, se necesita de más teorías para continuar la explicación, mientras que para las disciplinas sistémicas explicar la realidad significa subsumirla a categorías, a conceptos universales o a axiomas que van del todo a la parte.

A pesar de que no existe un “método” unificado para generar conocimiento, Horkheimer considera que sí existen ciertas *estrategias* para generar episteme válida acerca de la realidad. Estrategias que podríamos resumir en las siguientes ideas.

1. Se debe eliminar la idea de *totalidad* y la idea de *clausura*. Se trata de relacionar el conocimiento de cada parte con el conocimiento del todo y viceversa, y esto de manera continuada porque las partes y el todo están en devenir. Una teoría dialéctica que abarque ambos niveles será capaz de ir a la zaga de los nuevos elementos que emergen a cada momento.

2. Se debe romper con el principio de *causalidad teleológica* o lineal. La emergencia de nuevas realidades está causada por interacciones complejas y multidimensionales, y no por causaciones únicas y esenciales. Debido a ello la realidad se está re-configurando de manera continua, al basarse en una dinámica de re-producción y re-organización incesante e impredecible.

3. Se deben entender las *identidades* como algo dependiente e inestable, y no como algo independiente y permanente. Todo elemento, para mantener su autonomía, necesita de la apertura al contexto del que se nutre: no hay posibilidad de autonomía sin múltiples dependencias. La construcción de las identidades implica dependencia del ecosistema natural, social, cultural, educacional y político en el que habitan.

4. Se debe aprender a pensar a través de *diferentes lógicas* que pueden parecer antagónicas y, al mismo tiempo, pueden complementarse. Este principio puede ser definido como la asociación compleja de conceptos que son heterogéneos, pero a su vez son necesarios para comprender la existencia. No podríamos interpretar la realidad a través de un solo *logos* o discurso. Se trata de pensar alejándonos de la lógica aristotélica-identitaria, puesto que tiende a parcelar lo que es interdependiente, y acercarnos a la complementariedad de las lógicas.

5. Es preciso reinsertar a ese *sujeto histórico* que había sido excluido por la dicotomía abstracta objetivismo/subjetivismo. Para ello es preciso saber, por un lado, que el sujeto que interpreta nunca es un sujeto trascendente, sino que es un sujeto mediado por la *episteme* de su tiempo, y por otro, que dicho sujeto no refleja una realidad trascendente e inmutable, sino una realidad que no deja de cambiar.

Estas estrategias para conocer se hacen necesarias cuando la racionalidad no es perfecta y la experiencia no es una fuente clara e inequívoca de conocimiento. Si sabemos que el conocimiento no es una simple acumulación de datos, sino que llega a partir de la organización de los datos; si sabemos que la lógica no tiene un valor absoluto, sino que está condicionada por los paradigmas y la existencia de otras lógicas; si sabemos que la teoría es abierta e inacabada y son los sujetos los que la construyen; entonces no podemos seguir pretendiendo asir la realidad a través de sistemas,



estructuras o totalidades. No hay fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza.

A pesar de que la construcción del conocimiento siempre es indeterminada e incierta, pues el sujeto está dentro de la realidad y no existe el metapunto de vista inviolado y absoluto, Horkheimer insiste en que sí se puede lograr cierto grado de verdad: una verdad relativa al punto de vista autoconsciente desde el que la generamos. La verdad absoluta, al igual que la objetividad absoluta, es humanamente imposible. “Podría decirse que existen diferentes concepciones de la realidad y podría investigarse cuál es su génesis, qué sentido de la vida conllevan o a qué grupos sociales corresponden, sin que, por otra parte, una de ellas tenga prioridad sobre las otras con base en razones sustantivas” (Horkheimer 2015:217). Frente a la “ansiedad cartesiana” de pensar que lo contrario de un fundamento sólido e indudable es el relativismo de las opiniones sin fundamento, se trata de ubicar el carácter de la vida social en una constelación transdisciplinar de ideas, la cual sea capaz de alumbrar (y por lo tanto de hacer modificables) más rincones de la realidad.

Si la filosofía social se ocupa de la relación entre el individuo y la sociedad, del sentido de la cultura, de los fundamentos de la vida comunitaria, de la estructura completa de la vida social, en suma, de las cuestiones más importantes y fundamentales que se hallan en el núcleo mismo de los problemas científico-sociales, una vez que estas cuestiones han sido abordadas a través de investigaciones concretas, entonces, la filosofía social podrá desempeñar una función en la sociedad, por ejemplo, la transfiguración de lo real, y mostrar de este modo su productividad intelectual.

La importancia del individuo en la dirección de la sociedad

Tal y como adelantábamos más arriba, las filosofías sociales han funcionado mayoritariamente bajo el imperio del orden y la determinación, de las dicotomías y las visiones unidimensionales, hasta el punto de que los actores sociales han dejado de existir en beneficio de los sistemas y las estructuras. Sin embargo, ya en la época de Horkheimer (y más aún hoy) empezaba a vislumbrarse que, en un mundo plurinacional y multicultural, el componente hermenéutico no se podía eliminar a la hora de interpretar “la” sociedad: la “verdad” adquiere su sentido dentro de marcos referenciales y no en la abstracción de los marcos.

Como observadores de la sociedad no somos ajenos a ella: no existe el “sociólogo laplaciano” capaz de analizar los movimientos sociales desde fuera de ellos. “Esta visión [el hallazgo de verdades universalmente válidas] está sustentada en un concepto de filosofía que ya no puede sostenerse” (Horkheimer 2015:218). En cambio, sí podemos poner en práctica un relativo distanciamiento del objeto que nos ofrezca perspectiva y amplitud. La filosofía social está abocada a navegar entre la explicación y la interpretación, entre la contemplación y la actuación, entre el análisis y la transformación. Siempre es necesario, para establecer el distanciamiento posible, señalar el punto de vista desde el que se está abordando el fenómeno, y así revelar sus posibles continuidades hacia otras disciplinas.

Nos parece que la superación de las deficiencias en las que se encuentra actualmente la filosofía social no radica en el esfuerzo por una interpretación más o menos constructiva de la vida cultural y tampoco en la producción de un nuevo sentido de la sociedad, del Estado, del derecho, etc. Más bien se trata, y no soy el único que sostiene esta opinión, de organizar una serie de investigaciones estimuladas por cuestiones filosóficas en las cuales participen filósofos, sociólogos, economistas,



historiadores y psicólogos unidos en una comunidad de trabajo para realizar juntos lo que en otras áreas del conocimiento una sola persona hace en el laboratorio, como dice Horkheimer.

Aquellas filosofías sociales en las que la ley y el orden eran sus grandes emblemas, en las que han imperado las leyes de la historia y los esquemas deterministas, en las que ha dominado el esquema teleológico a partir del cual la sociedad tiene una dirección determinada y un desarrollo progresivo (Hegel, Comte, Marx, Durkheim, Spencer, Saint-Simon, etc.), son ya indefendibles: “Este es precisamente el desconcierto en que se encuentra la filosofía social: la incapacidad para hablar de su objeto, la vida cultural de los hombres, de una forma que no sea puramente ideológica e hipotética; la incapacidad para distinguir entre las teorías de Augusto Comte, Karl Marx, Max Weber y Max Scheler de una forma que no sea sectaria y confesional, viendo en ellas problemas teóricos a ser discutidos en lugar de simples artículos de fe. Son estas las deficiencias que deben ser superadas” (Horkheimer 2015:217).

Los materialismos, los evolucionismos, los funcionalismos, los economicismos, cada uno a su modo vio en la sociedad un orden trascendente en el que los individuos prácticamente jugaban el rol que les asignaba la lógica del sistema. Estas filosofías sociales dibujaron una sociedad sin personas, sin sujetos que actúan, modifican y crean sentidos inéditos e indeducibles. Frente a esta concepción de la sociedad pensada como un “objeto” sólido e inmodificable, Horkheimer apuntala la idea de sociedad como espacio en el que se pueden intervenir las injusticias sociales y, en última instancia, redimirlas: “La filosofía no es un consuelo. Es algo más que eso, pues transfigura lo real, con todas sus aparentes injusticias, y lo reconcilia con lo racional” (Horkheimer 2015:214). Dejar de lado la “falacia sociológica” significa entregar a la filosofía social su carácter práctico y por lo tanto ético.

Contra la “falacia sociológica” se debe defender que la historia es un producto humano. La historia la hacemos los seres humanos como sujetos-actores individuales y colectivos, y por eso el cambio social se produce en un espacio en el que confluyen una diversidad de lógicas, intereses, ideologías y negociaciones que a veces se complementan y a veces chocan, y no en un espacio metafísico de coherencia y cohesión. Esta es la prueba irrefutable de la ausencia de una racionalidad pura a la que los seres humanos accedemos para organizarnos en sociedad.

El sujeto subjetivado, considera Horkheimer, es clave en la conformación de la sociedad porque es la sede de la reflexividad, la conciencia y la voluntad, y es irreductible a la lógica impersonal del sistema, a la razón instrumental y a la acción programada. Podemos hablar de cambio social allí donde no existe una integración total entre el principio sistematizador y el principio subjetivador, entre la lógica del sistema y la lógica de los sujetos, entre la identidad social y la identidad individual (Martín [El problema del sujeto en la maduración intelectual de Horkheimer](#)).

Ser sujeto es ser capaz de ser actor y modificar el entorno social, ser capaz de resistir a las imposiciones estructurales y redimir las injusticias para con uno mismo y los otros. El cambio social es completamente humano y concreto: es realizado por actores tanto individuales como colectivos, pero actores humanos y no leyes metafísicas. El cambio se realiza en el conflicto entre actores y estructura, en la dialéctica entre nuestras acciones y las ideas y organizaciones instituidas.

Tanto las explicaciones individualistas como las holistas son simplificadoras, son de gran pobreza explicativa y comprensiva frente al fenómeno social. Necesitamos hablar de la sociedad-creación. Es interesante la distinción que establece Elster entre el *individuo racional estratégico* y el *actor*



paramétricamente racional: “El actor paramétricamente racional trata su medio como una constante, mientras que el actor estratégicamente racional toma en cuenta el hecho de que el medio está integrado por otros actores, y que él es parte de su medio, y que los demás lo saben” (Elster 1989:38). Para hacer buenas elecciones y configurar las estrategias más pertinentes en relación con el contexto, necesitamos conocer lo mejor posible el contexto, pero antes de eso debemos *creernos* que el contexto es modificable. También debemos examinar el propio conocimiento que estamos generando, esto es, conocer lo mejor posible todos aquellos mecanismos mentales que nos hacen ver la realidad de un determinado modo. Necesitamos ser conscientes de los *imprintings* culturales y de las ficciones que crean las culturas, ficciones que funcionan como mapas de nuestras andaduras por la realidad sociocultural y que, si no se vigilan, hacen pasar por definitivas aquellas creaciones y estereotipos que, por el contrario, son muy condicionados. Conviene no olvidar, tal y como decía Foucault (*Las palabras y las cosas*), que cuando hablamos no solo usamos reglas gramaticales: también usamos reglas epistemológicas. Reglas inconscientes que son más determinantes cuanto menos conscientes somos de ellas.

Que seamos cautos con las teorías que buscan petrificar el devenir sociohistórico no significa que tengamos que renegar de la planificación. El hecho de que la sociedad esté abierta y en constante transformación debe incentivar la planificación y la proyección de metas, pero sin caer en las redes del dogmatismo a la hora de perseguirlas. La vía más fácil para caer en estas redes es querer fundir la planificación y la realidad, pretendiendo que aquello que proyectamos sobre el papel se encarne de forma incuestionable e inmisericorde en la materia. Debemos recordar aquello que decía Touraine: “Una sociedad o una organización no es nunca más que el espacio cambiante, poco integrado y débilmente controlado sobre el que se proyectan varias lógicas diferentes y, por tanto, varios conjuntos de relaciones, de negociaciones y de conflictos sociales” (Touraine 2012:312).

Desde Popper y su crítica al historicismo sabemos que el futuro está abierto y plagado de incertidumbre. Pero esto, lejos de inmovilizarnos, puede ser pensado de forma positiva: allí donde existe la incertidumbre existe la posibilidad de acción, de genuina utopía, la esperanza del cambio. Esta posibilidad de actuar es capaz de extirpar las naturalizaciones más arraigadas. Bajarse de los tableros del sistema implica tener la capacidad de pensar y creer que las cosas pueden ser de otro modo. El cambio social es el resultado de los intentos de los sujetos por vivir mejor, por proponer nuevas reglas sociales en un acto de imaginación, elección y subjetivación *continuado*: “Si el esfuerzo teórico que, en interés de una sociedad futura racionalmente organizada, ilumina de manera crítica la sociedad presente, y realiza sus construcciones con la ayuda de las teorías tradicionales formadas en las disciplinas científicas, no es continuado, no queda lugar para la esperanza de mejorar fundamentalmente la existencia humana” (Horkheimer 2003:263).

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos tratado de mostrar las dos formas que, según Horkheimer, ha tomado la filosofía social en sus tres siglos de existencia: como disciplina que ha de dedicarse al *verum* (al estudio de las verdades objetivas y racionales) y como disciplina que ha de enfocarse al *bonum* (a la persecución de lo bueno, esto es, a la praxis volitiva que transforma la realidad social). Numerosas filosofías sociales han priorizado la *communicatio rationum* como forma de hablar acerca de la realidad, mientras que otras, entre las que se encuentra el Instituto, han priorizado la *communicatio bonorum* para llevar a la práctica la realización de la teoría.



La aspiración a que la realidad se haga más racional (lo que para Horkheimer significa poner los medios materiales al servicio del bienestar y la felicidad humana) es lo que llevó al Instituto a mirar la realidad social como *bonum* y no como *verum*. De esta forma, su metodología se transformó en una especie de *desideratum crítico*, en una planificación organizada capaz de arrojar luz sobre las vías que nos podrían llevar a metas humanamente deseables. Así, su filosofía social hizo énfasis en la necesidad de interpretar la realidad sin que esto supusiera sonsacar un significado puro o neutro de aquella, puesto que interpretar consiste en liberar posibilidades de sentido, en descodificar aquellas posibilidades que podrían poner la realidad al servicio de nuestras necesidades, deseos y vigencias. Tal y como lo describió Marcuse, miembro del Instituto: “El modelo científico de las ciencias sociales se basa en un análisis crítico de los hechos, que comprende un análisis crítico de las tendencias y de las posibilidades históricas que pueden demostrarse de alguna manera” (Horkheimer, Marcuse y Popper 1989:55). Siguiendo esta idea, podríamos argumentar que el análisis crítico propio de la filosofía social tiene, entonces, dos misiones: por un lado, examinar situaciones históricas anteriores y similares, de modo que se puedan detectar los patrones, estrategias y pericias que se llevaron a cabo en aquellos momentos y tenerlos en cuenta en la actualidad; por el otro, testar las posibilidades materiales y cognitivas del mundo presente para poner el conocimiento, generado a través de diferentes disciplinas, al servicio de la humanidad en su totalidad.

Ya Touraine (*Crítica de la modernidad*) señalaba que la sociedad no es un castillo de piedra, sino más bien paisajes en movimiento. Problemas como el de la relación individuo/sociedad, el bienestar material, la identidad, la transformación del espacio público o la posibilidad de comprensión de lo que nos rodea, entre otros, necesitan de un abordaje transdisciplinario, dialéctico y revisionista, cuyo punto de partida consista en deshacerse de aquellas lógicas reduccionistas que se acercan a la realidad a través de un solo *logos*. Vivimos en una era planetaria que muestra continuamente la complejidad de sentidos y lógicas que pueblan el mundo, una era de conexiones transnacionales y transculturales con todos los problemas de comunicación que ello conlleva.

El abordaje de todas estas cuestiones requiere que reflexionemos sobre nuestra estructura de pensamiento para localizar todo aquello que es transmitido a través de manifestaciones sociales, culturales, económicas y políticas y que tenemos naturalizado. A pesar de que ha pasado un siglo desde el discurso de Horkheimer, seguimos demasiado amordazados por un pensamiento sistematizador acerca de la realidad social. Necesitamos abrir conceptos, comunicar niveles y fluidicar disciplinas. El potencial de generación de conocimiento de muchas disciplinas queda limitado al encontrarse cerradas sobre sí mismas, lo cual les impide arrojar luz sobre aquello que, sin la visión articulante que proporcionaría la transdisciplinariedad, parecen piezas de un puzzle incomprensible.

Frente a las filosofías sociales que hacían de la estructura y el orden sinónimos del buen funcionamiento de la sociedad, nos vemos abocados a pensar en términos de incertidumbre e indeterminación. Cada vez es más necesaria la presencia del sujeto-estratega capaz de generar nuevas posibilidades allí donde el contexto es inestable e impredecible. Las luchas por mejorar el sistema social no pueden amarrarse a metodologías férreas y obsoletas, sino que deben ser capaces de problematizar la nueva sociedad a través de nuevas y en cierto sentido ligeras estrategias.

Ya Horkheimer se encontraba muy lejos de esa concepción de la sociedad entendida como totalidad, una sociedad estructural, funcionalista, ordenada y armónica. Nosotros, en un siglo marcado por la



globalización, nos encontramos aún más lejos de esa anhelada armonía social. Pero esto no tiene por qué ser negativo. Hablar de sociedad debe implicar hablar de oposiciones, antagonismos, atracciones y complementariedades en un mismo espacio-tiempo (Mouffe [La paradoja democrática](#)). Desde la concepción de la sociedad que aquí defendemos, se puede decir que no es posible la existencia de una sociedad si no existen diferencias y originalidades en el nivel de los elementos, unos elementos que logran no ser absorbidos por el todo, no ser determinados por la totalidad. Lo contrario a esto es del orden del sistema.

Necesitamos otra disposición mental, como decía Zemelman ([Voluntad de conocer](#)), frente a la desesperanza del determinismo: el desafío que tenemos por delante es recuperar la esperanza en una época sin esperanza, sin garantías de futuro. Como dice también Morin ([Para una política de la civilización](#)) el optimismo hoy se funda en lo improbable. Ahora bien, se trata de un optimismo en acto, no el optimismo de la pasividad contemplativa.

En ese sentido no se trata de ser relativistas ante la indeterminación de la realidad social, sino de tener en cuenta siempre la relatividad del acercamiento a la realidad y el puesto desde el que partimos como observadores. Existe, y creemos que existirá siempre (si todo va bien y la sociedad sigue siendo abierta), un principio de incertidumbre social y política ineliminable. La incertidumbre del mundo tiene que ver con la complejidad de la relación entre nosotros y el mundo: no existe un puente directo desde el que podamos asir y describir la realidad. Sin embargo, y recogiendo lo disertado a lo largo de este trabajo, somos capaces de interpretarla de modo que logremos hacerla operativa para la vida humana. Entonces, y tal y como aseveró Horkheimer para concluir su discurso: “En la inauguración del Instituto (1923), Carl Grünberg dijo que en el trabajo científico cada cual se encuentra guiado por el impulso de una visión del mundo. ¡Ojalá que el impulso que guíe este Instituto sea la indomable voluntad de servir a la verdad sin reservas!” (Horkheimer 2015:224).

Bibliografía

- Descartes, R. (1980). *Reglas para la dirección del espíritu*. Charcas.
- Elster, J. (1989). *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M., Marcuse, H., Popper, K. (1989). *A la búsqueda de sentido*. Ediciones Sígueme.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2008). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2015). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 211-224.
<https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/2662/2579>
- Platón (1988). *Diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Editorial Gredos.
- Touraine, A. (2012). *Crítica de la modernidad*. Fondo de cultura económica.
- Vento Villate, I. (2019). Horkheimer: Antropología, humanismo y teoría crítica. *Bajo Palabra*, (21), 39–58. <https://doi.org/10.15366/bp2019.21.002>

Recibido el 17 Feb 2023

Aceptado el 4 Nov 2023