



Origen y destino de la Teoría Crítica de la sociedad

RUBÉN JARAMILLO VÉLEZ*

Universidad Nacional de Colombia

Para comprender hasta qué punto la Teoría Crítica es heredera y arraiga en las tradiciones más radicales de la filosofía burguesa, basta recordar de qué manera los tres representantes más sobresalientes de la escuela se iniciaron en las tareas de la reflexión filosófica en contacto con los más grandes pensadores de ésta, Kant y Hegel. Considerados, por lo demás, ya no desde la perspectiva de un «neokantismo» que había agotado todas sus posibilidades, y mucho menos desde la de un imposible neohegelianismo. Después de Marx y después de tantos lustros de luchas de los trabajadores, después de la pesadilla de la Primera Guerra Mundial, ello ya no era factible. Por lo demás, la propia filosofía académica había reconocido la exigencia de *ir a las cosas mismas*. «Frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos causales, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como “problemas”».¹

Cierto que tal consigna no aparece expresamente vinculada al discurso del materialismo. Y sin embargo, la mediación de la fenomenología husserliana constituye un momento decisivo en la configuración de la nueva teoría. De otra parte, la presencia de Heidegger todavía es perceptible hasta en el último Marcuse, quien en una entrevista con el semanario alemán *Der Spiegel* a mediados del 68 decía de él que era «uno de los pocos que todavía pensaba». Y también en la *Negative Dialektik* de Adorno, que apareció poco antes de su muerte.

Horkheimer se habilitó en 1925 con una tesis sobre la *Crítica del Juicio*, de Kant. Su trabajo de doctorado lo había elaborado con Hans Cornelius, el «discípulo rebelde» de Husserl. En cuanto a Adorno, él mismo recordará cuán decisivo para su desarrollo espiritual resultó ser el contacto con la *Crítica de la razón pura*, que leyó con sumo cuidado en la adolescencia bajo la orientación de su amigo un poco mayor Siegfried Krakauer. En el año 24 se doctoró con un

estudio intitulado «La trascendencia de lo cósmico y lo noemático en la fenomenología de Husserl».

Ya se ha mencionado la relación existente entre Marcuse y Heidegger. Para remitirnos a su origen basta recordar el último párrafo de la presentación a su *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* (su trabajo de habilitación para la docencia universitaria, que había dirigido Heidegger y apareció en 1932 en la *Vittorio Klosterman Verlag*, la misma casa editorial en que éste publicaría algunos de sus ensayos) en el cual Marcuse expresamente reconoce su deuda con el trabajo filosófico de Heidegger, quien entretanto había sido nombrado como sucesor de su maestro Husserl en la cátedra de la Universidad de Friburgo (de cuya obra también se había ocupado Marcuse en sus *Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico*, un ensayo publicado en los *Philosophische Hefte* de Berlín en 1928).

Pero no se trataba tan sólo de la «convergencia» de diferentes escuelas filosóficas, no se trataba de un asunto meramente académico: era la *crisis*. Marcuse reconocería a un año de su muerte en 1979, en diálogo con Jürgen Habermas, que la búsqueda de una «filosofía concreta», y el desconcierto de su generación, explicaría la fascinación que sobre ella llegara a ejercer en su momento el novedoso planteamiento de Heidegger desde la aparición de *Ser y Tiempo* en 1928.²

Era la generación que emergía de las ruinas de la Gran Guerra, la primera conflagración universal. En los primeros días de noviembre de 1918, un año después del asalto al palacio de invierno en San Petersburgo, la revolución llegaba a Alemania: el joven Marcuse participaría en ella como miembro del consejo de obreros y soldados del distrito de Reinickendorf en Berlín.

I

Quienes se reunieron en el verano de 1922 en Ilmenau —una aldea de Turingia— para patrocinar un seminario al que denominaron «Primera semana de trabajo marxista» tampoco provenían exclusivamente del mundo académico sino de la experiencia viva de la revolución, que ya parecía haberse detenido en Europa Central mientras en Rusia se consolidaba, de todos modos triunfante tras los años de la guerra civil y la intervención extranjera, la incipiente república de los *soviets*.

Basta pensar en algunos nombres, como el de Georg Lukács, el erudito húngaro que vivía exiliado en Viena tras haber desempeñado un papel significativo en la revolución de su patria como vicecomisario del pueblo para la cultura durante la efímera experiencia de la República popular bajo la dirección de Bela Kuhn; o el del jurista y filósofo Karl Korsch, exministro de justicia del gobierno de coalición comunista-socialista de Sajonia, que dos años más tarde llegaría al

Reichstag como diputado comunista y sería nombrado profesor de la universidad de Jena; el de Richard Sorge, el hijo desclasado de un millonario de la industria maderera, activista y agitador entre los mineros de la cuenca del Ruhr, a quien los japoneses fusilarían durante la Segunda Guerra Mundial por sus servicios de espionaje a favor de la URSS y el de Constantin Zetkin, el hijo de Clara, la compañera de luchas de Rosa Luxemburgo.

Aunque también, desde luego, participaron en el seminario algunos jóvenes académicos. Como Karl August Wittfogel, miembro fundador del USPD (partido socialdemócrata independiente) y más tarde del partido comunista alemán, quien a comienzos de la década subsiguiente publicaría un trabajo pionero intitulado *Economía y Sociedad en China*; y el joven Friedrich Pollock, quien por entonces concluía sus estudios de economía con una tesis sobre la teoría monetaria de Marx y con el tiempo llegaría a ser el cerebro administrativo del *Instituto para la investigación social* y además colaboraría estrechamente con Horkheimer, como una especie de «tutor» (M. Jay) en cuestiones de índole práctica.

Como una consecuencia de este primer seminario sobre Teoría Marxista se acordaría la fundación del mencionado Instituto, el cual debería ser autónomo e independiente en su administración, aunque vinculado de algún modo —ya a través de su director, que debería ser profesor— con la Universidad de Frankfurt, que había sido fundada diez años antes. Vale la pena recordar que los fondos gracias a los cuales pudo iniciar labores este Instituto provenían de un rico emigrante de Frankfurt: Herman Weil, quien se había hecho a una considerable fortuna en la Argentina como exportador de granos y cuyo hijo llegaría a la ciudad a comienzos del siglo con el propósito de estudiar economía entrando entonces en contacto con los círculos radicales juveniles.

El Instituto para la investigación social fue inaugurado oficialmente el 3 de febrero de 1923 en Frankfurt, ocupando provisionalmente algunos salones del Museo de ciencias naturales de la universidad. Su primer director debería haber sido Kurt Albert Gerlach, un joven economista de la *Technische Hochschule* de Aachen, quien, sin embargo, falleció de súbito antes de haber asumido el cargo. Se invitó entonces a ocuparlo a Carl Grünberg, el célebre profesor de Derecho y ciencias políticas de la Universidad de Viena, desde comienzos de la segunda década del siglo, editor del famoso *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (*Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero*), la importante revista, más conocida como «Gümbergsarchiv», en la cual aparecerían algunos de los más notables trabajos del pensamiento materialista de su momento como, por ejemplo, el ensayo de Karl Korsch intitulado *Marxismo y filosofía* y algunos de los que Lukács agruparía un año más tarde en su libro *Historia y conciencia de clase*. A Grünberg se lo ha llegado a considerar inclusive el «padre» del marxismo austriaco, aunque esto se deba probablemente al hecho de haber tenido entre sus alumnos a algunos de los más

conocidos austromarxistas. No se debe pasar por alto, sin embargo, una observación de Martin Jay, quien afirma que las investigaciones de Grünberg se fundamentaban en un marxismo «más bien mecanicista y nada dialéctico, en la tradición de Engels y Kautsky».³

Las primeras investigaciones que se realizaron en el Instituto estuvieron orientadas preferentemente a la problemática económica. Así, por ejemplo, en el año 29 se publicó un trabajo de Pollock: *Experimentos de planificación económica en la Unión Soviética (1917-1927)*, resultado de una investigación de varios años que incluyó una visita a la república soviética con motivo del décimo aniversario de la revolución, por invitación de David Riazanov, el erudito director del Instituto Marx-Engels de Moscú y editor de la primera edición de sus obras, con el cual colaboraba el Instituto enviando regularmente a Moscú copias de manuscritos y papeles inéditos traídos desde el cuartel general del SPD en Berlín.

También apareció el mismo año una obra de Henryk Grossmann, un economista polaco que se había refugiado en Frankfurt para escapar a la persecución de la dictadura del mariscal Pilsudski en su patria: *La ley de la acumulación y el colapso del sistema capitalista*, un texto que recogía una vieja polémica familiar a los teóricos de la socialdemocracia y el movimiento obrero desde la publicación de una serie de artículos de Bernstein en *Die Neue Zeit*, la revista de Karl Kaustky, en la cual intervendrían intelectuales tan destacados como Rosa Luxemburgo, Heinrich Cunow, Otto Bauer, Tugan Saranowsky, Rudolf Hilferding y Fritz Sternberg.

Grossmann elaboraría unos años más tarde (1935) un trabajo muy interesante sobre *Los fundamentos sociales de la filosofía mecanicista y la manufactura*, que fue publicado por la revista del Instituto —la *Zeitschrift für sozialforschung*— como parte de una serie de escritos destinados a indagar por los orígenes de la sociedad burguesa y el capitalismo, de los cuales el más importante había aparecido en el 34 como libro en la *Librairie Felix Alcan* de París con una presentación de Horkheimer: *La transición de la imagen feudal a la imagen burguesa del mundo*, del historiador austriaco Franz Borkenau.

Grünberg tuvo que abandonar la dirección después de ser afectado por un ataque cardíaco en el 27. Con su retiro parece concluir una primera etapa en su historia y desarrollo. Por esta época se percibe un cambio generacional y miembros más jóvenes que ya no compartían la lectura kautzkiano-engelsiana del marxismo toman la iniciativa. Un joven amigo de Pollock, Max Horkheimer, hijo de un fabricante de Stuttgart de considerable fortuna, y otros dos jóvenes intelectuales judíos, completarán bien pronto la nómina de lo que luego se llamará «Escuela de Frankfurt». Eran Theodor Wiesengrund Adorno y Leo Löwenthal, quien mantenía además desde la adolescencia estrecha relación con el psicoanalista Erich Fromm. Marcuse llegaría más tarde, con la emigración.

El exilio. Sin lugar a dudas que él también dejaría su huella en la producción de la Escuela. Cuando Horkheimer asumió la dirección del Instituto en el

31 tuvo que comenzar por ocuparse de ello, preparar la emigración. Hizo transferir sus fondos a Holanda y estableció contactos con la OIT en Ginebra, que también deberían servir a fines de investigación.

Tras la llegada de los nazis al poder fue Horkheimer uno de los primeros catedráticos destituidos, al lado de sus amigos, el teólogo Paul Tillich, el sociólogo Kart Mannheim, el jurista Hugo Zinsheimer (el teórico de la democracia de los consejos obreros). La biblioteca del Instituto, que ya contaba por entonces con unos sesenta mil volúmenes, fue confiscada por la policía cuando éste fue cerrado «por tendencias hostiles al Estado». Wittfogel, que había regresado al país para organizar la resistencia terminaría en un campo de concentración hasta que la presión internacional logró su liberación. En febrero del 33 inauguró el Instituto su filial en Ginebra y, con el nombre de *Société Internationale de Recherches Sociales* se convirtió en el centro administrativo, con dependencias en Londres y París.

En esta última ciudad contó con el apoyo de Bergson, que se había mostrado muy impresionado por el trabajo del Instituto. Precisamente en el segundo volumen de la *Zeitschrift*, del 33, aparecería la reseña de Horkheimer sobre *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Horkheimer reconocía el mérito del ensayo de Bergson frente al racionalismo abstracto, pero desechaba como *ideología* su fe en la intuición como vehículo de conocimiento. Polemizaría también con él en un trabajo intitulado «La metafísica del tiempo de Bergson»: «Ver la realidad como un flujo ininterrumpido significaba ignorar la realidad del sufrir, envejecer y morir. Era absolutizar el presente y de esta manera inconscientemente repetir los errores de los positivistas». La verdadera experiencia, decía Horkheimer, resistía tal homogenización. La tarea del historiador debería «preservar la memoria del sufrimiento y promover la exigencia de un cambio históricamente cualitativo».⁴

En París aparecieron los *Estudios sobre autoridad y familia*, una obra que respondía a una urgencia inmediata, contribuir a explicar la naturaleza del fascismo. Horkheimer escribiría la parte general, mientras Marcuse asumiría la parte «ideohistoriográfica», una condensada reseña del problema de la autoridad en la época moderna, desde Lutero y Calvino a la Teoría de las Élités de Pareto, pasando por Kant y Hegel, por los ideólogos de la contrarrevolución y el romanticismo, por Marx. Erich Fromm escribiría uno de sus buenos trabajos, la parte «socio-psicológica», un excelente resumen de la literatura psicoanalítica sobre el asunto.

Los estudios aparecieron en 1934 en la *Librerie Felix Alcan* de París, la editorial que publicaba los escritos del Instituto. Fromm ya había emigrado a los Estados Unidos, como docente del *Chicago Institute of Psychoanalysis*. Por otra parte, Horkheimer había visitado Nueva York en el 34 estableciendo algunos contactos, entre otros con el presidente de la Universidad de Columbia, que le había ofrecido apoyo y la asociación a la Universidad. A consecuencia de lo

anterior se produjo el traslado del Instituto y su instalación en el distrito de *Morningside Heights* de la gran metrópoli. Marcuse llegaría en julio de ese año y en los dos meses subsiguientes arribarían Löwenthal, Wittfogel y Pollock. Adorno, que se encontraba por entonces en la Universidad de Oxford, llegaría apenas en el 38.

No se produjo, sin embargo, una integración a la vida académica norteamericana hasta la década de los cuarenta. En los *Studies in philosophy and social science* que aparecieron hasta 1941 y en los *Studies in prejudice*, que fueron subsidiados por el *American Jewish Committee*, se recogió la obra de los investigadores vinculados alrededor del Instituto en su período neoyorquino. El más importante de estos trabajos es la obra monumental *The authoritarian personality*, en la cual intervino Adorno, publicada en 1950. Los otros estudios eran: *Dynamics of prejudice: A psychological and sociological study of veterans*, de Bruno Bettelheim y Morris Janowitz; *Antisemitism and emotional disorder: a psychoanalytical interpretation*, de Natan W. Ackerman y Marie Jahoda; *Prophets of deceit*, de Leo Löwenthal y Norbert Guterman; y *Rehearsal for destruction* de Paul Massing.

Pero la revista continuó apareciendo en alemán en la *Librarie Felix Alcan* de París, hasta que la ocupación alemana hizo imposible su publicación. La voluntad de mantener viva la tradición humanística de la cultura y la lengua alemana, que los nazis habían degradado fue uno de los propósitos expresos del Instituto en el exilio. Durante éste período aparecieron en ella algunos de los trabajos más importantes de Horkheimer, Marcuse, Fromm, Löwenthal, Neumann y otros de sus colaboradores. Todos los miembros del Instituto eran conscientes de que tras la derrota de Hitler su trabajo podía sentar las bases para una reconstrucción. Aunque agobiados por el triunfo del fascismo, nunca abandonaron la esperanza.

La lucha contra el fascismo determinaría también el esfuerzo teórico de los emigrantes. En 1947 publicó Horkheimer en inglés una colección de ensayos que reproducían conferencias públicas dictadas en la primavera de 1944 en la Universidad de Columbia: *Eclipse of Reason* (que en las ulteriores traducciones al alemán y al español se intitularía *Crítica de la razón instrumental*). Debemos recordar además que *Razón y Revolución - Hegel y el surgimiento de la teoría social*, la importante obra de Marcuse, que precisamente pretendía recuperar a Hegel como parte de la herencia del pensamiento radical y superar el malentendido propiciado por los fascistas —piénsese en la teoría del «Estado ético» del filósofo italiano Giovanni Gentile, ministro de Mussolini, así como en las deformaciones de los profesores nazis— apareció en Nueva York en 1941.

En el 47 la *Querido Verlag* de Amsterdam —la editorial de los emigrantes alemanes antes de la ocupación de Holanda por los alemanes— editaría los «fragmentos filosóficos» de Horkheimer y Adorno: *Dialéctica de la Ilustración*, un libro en el cual los dos amigos sometían a un severo análisis el ciego proce-

so y destino de la razón burguesa. También *Mínima moralía*, un libro de reflexiones de Adorno, que se publicaría en el 51, fue elaborado durante el exilio americano. En 1934 escribiría Horkheimer en *Dämmerung (Ocaso)*, una colección de aforismos publicado bajo el seudónimo de *Heinrich Regius* para posibilitar su circulación en Alemania: «El ocaso del capitalismo no iniciará necesariamente la noche de la humanidad, que, por cierto, parece amenazarnos hoy».

II

En el discurso que pronunciara Horkheimer en 1931 al tomar posesión de la dirección del Instituto como sucesor de Grümberg, había elaborado un concepto de la «filosofía social» que determinaría en forma decisiva el desarrollo ulterior de sus investigaciones. Tal y como él lo veía, ella no sería «una mera *Wissenschaft* (ciencia) en busca de una verdad inmutable». Debería ser más bien comprendida «como una teoría materialista enriquecida y suplementada por el trabajo empírico, del mismo modo que la filosofía natural estaba dialécticamente relacionada con disciplinas científicas individuales».⁵

En los trabajos publicados por la *Revista para la Investigación Social* durante la década de los treinta se intentaría desarrollar tal programa. Aparecieron por entonces también los motivos más característicos del nuevo pensamiento que estaba en gestación. En el 32 Horkheimer sometería a un severo análisis la circunstancia social que caracterizaba en ese momento al mundo capitalista: la crisis. No sólo la crisis económica, que se había iniciado con el colapso de la bolsa de Nueva York aquella tarde del 24 de octubre de 1929. Se trataba de la encrucijada en que se encontraban la ciencia y la cultura burguesas, en general. Vale la pena recordar que por la misma época otro pensador —el maestro de su maestro, el viejo Husserl— también meditaba sobre ello y que cuatro años más tarde publicaría el resultado de su meditación con el título *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Belgrado, 1936), un ensayo en el cual —como dirá Carlos Astrada, su discípulo argentino— el filósofo, que fallecería dos años más tarde, implícitamente alertaba sobre los peligros del fascismo.

En contraste con la obra de Husserl, el escrito de Horkheimer es un trabajo breve. Sin embargo, la intensidad de la reflexión manifiesta desde un comienzo una intención explicativa radical como sólo se adquiere en el laboratorio del materialismo histórico. Como la única posibilidad de escapar efectivamente al solipsismo, Horkheimer introduce desde el principio la circunstancia social de su reflexión y de su objeto. Pero al considerar en primer lugar la estructura material-social sobre la cual éste aparece, reconoce igualmente la alternativa radical de transformación, que siempre fue reprimida por la razón burguesa (desde Descartes, con su «moral provisional»).

Desde un principio, su mediación está guiada por una finalidad transformadora: «En la crisis económica general, la ciencia aparece como uno de los numerosos elementos de la riqueza social que no cumplen con aquello para lo cual estaban destinados. Tal riqueza supera hoy con mucho la que poseyeron épocas anteriores. Sobre la tierra hay más materias primas, más máquinas, más mano de obra instruida y mejores métodos de producción que antes, pero todo esto no redundará, como correspondería, en provecho de los hombres. En su forma actual, la sociedad se manifiesta incapaz de emplear efectivamente las fuerzas desarrolladas en ellas y la riqueza producida dentro de su marco. Los conocimientos científicos comparten el destino de las fuerzas y medios productivos de otra índole: se los emplea muy por debajo de lo que permitiría su alto nivel de desarrollo y de lo que exigirían las reales necesidades de los hombres; de este modo también se frena su ulterior despliegue cuantitativo y cualitativo. Tal como lo ha demostrado el curso de crisis anteriores, el equilibrio económico se restaura únicamente sobre la base de un vasto aniquilamiento de valores humanos y de valores prácticos».⁶

El análisis conduce necesariamente a develar aquellos elementos que impiden a los hombres reconocer las raíces de la situación: «No sólo la metafísica es ideológica, lo es también la ciencia criticada por ella, en tanto conserva una forma que impide descubrir las causas reales de la crisis... Son ideológicas todas las formas de la conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad erigida sobre antagonismos».⁷

Como consecuencia de tal reconocimiento, este pensamiento se sabe conscientemente determinado por un interés emancipatorio.⁸ Renuncia por ello a una pretensión abstracta, no somete sus criterios a una expresa formalización. Ellos se inscriben en el programa de la razón —*Vernunft*— misma: realización. Por ello también, la prosa continua que caracteriza su discurso indica igualmente que se ha renunciado a toda intención sistemática exterior, para concentrar la atención del lector en la esencial «socialidad» de todo asunto del pensar; hacerle comprender que sólo la referencia al acontecer material efectivo, a los procesos de producción y reproducción de la vida en sociedad, permite entender de qué manera está estructurada la realidad, el mundo que él debe y ha de transformar. Pensamiento teleológico radical, considera que el estricto conocimiento de lo real, en toda su pluriformidad, tal y como lo intenta la ciencia, es apenas una parte de la verdad, y que sólo en la sociedad libre ella será posible.

En el propósito más íntimo del pensamiento crítico materialista se encuentra, pues, la voluntad emancipadora, el convencimiento de que en la historia y evolución del género humano, a través de la división social del trabajo y la estratificación de la sociedad en clases, se ha cumplido ya con aquellas tareas históricamente necesarias que permiten hoy una reorganización radical y finalmente armónica de la convivencia entre los hombres, liberada de la fatalidad y del anárquico desarrollo de los procesos ciegos de la sociedad de intercambio.

Sobra decir que las premisas de este pensamiento fueron establecidas por Marx y Engels, quienes a su vez recibieron el influjo de la cultura universal en su momento y, en particular, se hicieron herederos de la gran tradición de la ilustración, inglesa, francesa y alemana; de las motivaciones fundamentales de la gran filosofía alemana y de esa peculiar disciplina del pensar producida por las mentes más lúcidas de la burguesía inglesa: la economía política, factores a los que se sumaría un producto de la última fase de la Ilustración y de la gran revolución de Francia: el socialismo utópico, una vaga y fraterna ideología de la felicidad.

Pero el reconocimiento de sus premisas en el pensamiento de los clásicos no significa de ningún modo aceptarlo como un cuerpo de doctrina cerrado y acabado que excluyera la contribución crítica y su ulterior desarrollo. Por su naturaleza misma materialista es un pensamiento y un conocimiento abierto a la experiencia y al desarrollo de sí a partir de la misma, que no permite la codificación escolástica: no es un saber retrospectivo y legitimante sino un conocimiento proyectivo emancipador.

El pensamiento materialista se fundamenta en el descubrimiento de la relación de dependencia del curso general de la cultura humana con respecto al acontecer económico, material, el proceso de producción y reproducción de la vida en sociedad, tal y como Marx y Engels lo formularon en 1846, en las primeras páginas de *La ideología alemana*: «Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible sustraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción».

Pero al sentar tales premisas, el pensamiento materialista había socavado, ya por entonces, ilusión ideológica propia de la filosofía, de pretender ser una actividad absolutamente original (*Ursprungs philosophie*) que se fundamenta y se justifica desde sí misma.

El interés del pensamiento materialista es, sin embargo, típicamente filosófico-emancipatorio, para utilizar una formulación reciente.⁹ Él ha elegido la realización de la filosofía, contribuir a la conformación de un orden social racional dentro del cual los postulados más elevados de la razón, formulados en buena parte por la filosofía, se hayan materializado en una modalidad específicamente nueva —es decir, justa— de la convivencia entre los hombres: el fin de la prehistoria.

Si la superación de la filosofía corre paralela a su realización, la conciencia plena del problema obliga también al pensador materialista a asumir una tarea específicamente crítica: no sólo cuestionar radicalmente esa actitud tardía de la razón burguesa, su endurecimiento instrumental, sino exigir la reflexión. Al propugnar por la superación de la filosofía, el pensamiento materialista fundamenta su proyecto en su propio concepto de la razón como libertad, que tiende a su

realización. Pero para evitar igualmente caer y permanecer en una actitud contemplativa o de ensoñación religiosa, la actitud del crítico es ya radicalmente diferente a la del pensador-organizador «contemplativo»: la realidad, el mundo, deben ser transformados.

Aunque una tarea previa y específicamente crítica acompaña tal transformación, la de mostrar al desnudo los mecanismos de la racionalización instrumental que operan en el interior de la sociedad. El materialismo no acepta como legitimación positiva del mundo ese proceso de racionalización progresiva de las relaciones interpersonales, ni mucho menos su descripción apologética, aunque supuestamente «libre de valor» en los discursos. Él no desconoce tal racionalidad, incluso se podría decir que él la ha reconocido por primera vez (aunque, desde luego, alguna parte del trabajo correspondió realizarlo a los economistas burgueses). Pero la ubica en la dimensión que le corresponde, la dimensión instrumental; y comprende de antemano que esa racionalidad instrumental es ella misma causa y efecto del proceso que ha acompañado el desarrollo y ascenso de la civilización capitalista, la transformación de la historia en historia universal.

En la introducción del año 57 a su *Contribución a la crítica de la economía política* lo había dicho Marx: «La historia mundial no ha existido siempre, la historia como historia mundial es un resultado». Pero Marx no quiere comprender el concepto de progreso «de la manera abstracta habitual», ideológicamente. Ello explica la concreción de sus investigaciones sobre las de economía, iniciadas en su exilio parisino, a mediados del 43. «El resultado más importante de estos extensos estudios históricos de Marx, que constituyen la base material de toda su teoría económico-política (y a la que en esta medida pertenecen), es la comprensión de la radical historización de la historia conexas al “devenir” y a la “existencia” de la producción capitalista. La historia pasa a ser historia mundial en la medida en que los hombres salen de la seminaturalidad de las agrupaciones y comunidades precapitalistas, en la medida en que viven bajo relaciones que no son ya dadas sino producidas».¹⁰

Sin embargo, lo que específicamente diferencia al pensamiento crítico materialista respecto de la filosofía tradicional es que considera tal desarrollo siempre en la perspectiva de una transformación radical. Marx reconoció desde muy temprano que el capital no podía existir «sin revolucionar permanentemente las condiciones sociales»; y que a partir de un determinado momento, cuando la mediación universal de las fuerzas productivas hubiese acelerado las contradicciones inherentes a esta forma de organización de la producción y el intercambio, una nueva sociedad y una nueva civilización se impondría sobre sus ruinas.

Por ello, la Teoría Crítica cuestiona la idea misma de «progreso» mientras éste se mueva exclusivamente en la dirección que señala la razón instrumental burguesa —el proceso de acumulación— y no se oriente a una reorganización radicalmente nueva de la convivencia humana, fundamentada, a su vez, en las posibilidades históricamente condicionadas del cambio.

Lo que ella propone es precisamente invertir el tradicional predominio de los procesos económicos en el destino de los individuos y la sociedad. Porque parte de reconocer tal predominio como dado (la dependencia del individuo real con respecto a los procesos materiales de la producción y la reproducción de la vida social), está interesada en liberar a los individuos y a la sociedad en su conjunto de tal hegemonía para que éstos puedan llegar a ser progresiva e infinitamente libres. Liberar a los hombres de tal predominio ciego, y en particular del que ejercen los propietarios de los bienes de producción sobre la gran mayoría de proletarios y de pauperizados, de tal modo que puedan configurar ellos mismos su destino, sometido hoy, a través de los ciegos procesos de la economía, a un elemento de esencial casualidad.

El materialismo crítico se hace heredero de las preocupaciones básicas y de los temas y problemas más característicos de la gran filosofía. Considera también como parte integral de su tarea el apropiarse de la verdad contenida en los grandes textos de la reflexión filosófica, en particular de ese momento estelar de la ilustración burguesa que fue el idealismo alemán, aunque también asimila los aportes del más antiguo materialismo y sensualismo francés del siglo XVIII. Sin embargo, la Teoría Crítica se hace consciente también del carácter provisional de esta verdad de la filosofía, sabe que ella sólo llegará a ser verdad plena en el proceso de realización y superación de la filosofía misma.

Ella hace conciente la contradicción, en sí misma progresiva, que existe entre los postulados más generales de la filosofía burguesa y su no materialización en la práctica; cuestiona el carácter del sujeto abstracto que ha adquirido el hombre en la tradición de la filosofía burguesa desde Descartes y que se corresponde efectivamente con el proceso de abstracción del individuo real en el interior de la sociedad capitalista.

Al materialismo corresponde expresamente cuestionar desde un principio los presupuestos básicos de una filosofía que arraiga en tal situación. Si de un lado propugna por esclarecer tal proceso de abstracción con base en aclarar el real y efectivo de los antagonismos sociales, busca al mismo tiempo señalar alternativas factibles de cambio que procuran superar una circunstancia en la cual el individuo, como puntualiza Horkheimer, es *mera apariencia*, razón por la cual cuestiona igualmente y por encima de todo el predominio de una fatalidad ciega que hace del principio de adaptación el criterio máximo del trabajo de la cultura.

Se podría calificar de «utópico» el propósito que anima el trabajo del crítico y difícilmente podría renunciar éste a tal tradición. Sin embargo, no se debe olvidar que él considera su propósito a partir de las posibilidades reales y efectivas del cambio, teniendo siempre en cuenta las disponibilidades tecnológicas, el desarrollo de las fuerzas productivas y, sobre todo, el avance de la ciencia y la cultura humanas, en general, pero también el grado de perfeccionamiento de la naturaleza humana en su capacidad para reivindicar la libertad concreta: la felicidad.

NOTAS

* Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

1. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*. Introducción: el método fenomenológico de la investigación. Traducción. de José Gao, FCE, México, 1952, p. 32.

2. «Yo creo que el tránsito de lo que usted llama el universo conceptual heideggeriano al marxismo no constituyó un problema personal sino generacional. Lo decisivo fue el fracaso de la revolución alemana, del cual fuimos testigos mis amigos y yo propiamente ya en el año de 1921 e incluso desde antes, con el asesinato de Karl y Rosa. No parecía existir entonces nada con lo cual uno pudiera identificarse. Entonces llegó Heidegger, en el año de 1927 apareció *Ser y Tiempo*. Por esa época había concluido mis primeros estudios, me había doctorado en el año de 1922, había trabajado durante algún tiempo en Berlín en una casa editorial y librería de anticuario y me encontraba, no obstante, todavía a la búsqueda. ¿Qué sucede tras el fracaso de la revolución? Ésta era una cuestión absolutamente decisiva para nosotros. En aquellos años se enseñaba bastante filosofía, la escena académica la dominaba el neokantismo, el neohegelianismo. De pronto apareció *Ser y Tiempo* como una filosofía realmente concreta. Aquí se hablaba de Dasein, de la «existencia», del «uno», de la «muerte», de la «preocupación» (*Sorge*). Eso parecía tocarnos. Esto duró hasta 1932 aproximadamente. Entonces comenzamos a notar —y hablo en plural porque en realidad no se trataba sólo de un proceso personal— que esa concreción era bastante falsa. Lo que Heidegger hizo fue, en lo esencial, reemplazar las categorías trascendentales de Husserl por sus propias categorías trascendentales, lo cual significa que conceptos aparentemente tan concretos como existencia y preocupación se volatilizan en malos conceptos abstractos. Durante todo este tiempo había leído a Marx y continué leyéndolo, y entonces se produjo la aparición de los *Manuscritos económico-filosóficos*. Aquí se tuvo lugar probablemente el viraje. Se presentaba a.C. en cierto sentido un Marx nuevo que realmente era concreto y al mismo tiempo superaba al marxismo anquilosado, tanto en el sentido teórico como en el práctico, de los partidos. Y a partir de entonces, el problema Heidegger *versus* Marx ya no significó para mí ningún problema», Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen y otros, *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/main, 1980. Nuestra versión al castellano: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, en *Ideas y Valores - Revista Colombiana de Filosofía*, n.º 57/58, Bogotá, abril 1980, pp. 23-27.

3. Martin Jay, *La imaginación dialéctica - Una historia de la Escuela*, de Frankfurt. Versión española de J.C. Curichet. Ed. Taurus, Madrid 1974, p. 36.

4. Citado por Jay, *op. cit.*, p. 99.

5. Max Horkheimer, *Universitätsreden XXVII*, Frankfurt, 1931. Publicado también en *Sozialphilosophische Studien* (Athenaus Fischer Taschenbuch Verlag), Frankfurt 1972.

6. Max Horkheimer, *Observaciones sobre ciencia y crisis*. Traducción de Edgardo Abizú y Carlos Luis, en *Teoría crítica*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974, p. 16.

7. *Op. cit.*, pp. 19-20.

8. En el sentido de Jürgen Habermas. Véase: *Conocimiento e interés*. Trad. de Guillermo Hoyos Vázquez en: *Ideas y Valores - Revista Colombiana de Filosofía* (Universidad Nacional), n.º 42/43 (Bogotá, agosto, 1975).

9. Habermas, *op. cit.*

10. Alfred Schmidt, *Historia y estructura - crítica del estructuralismo marxista*. Trad. de G. Muñoz. Comunicación serie B, Madrid, 1973, pp. 35-36.