



## El Estado y la burguesía. Max Horkheimer y la crítica a la filosofía política burguesa.

State and bourgeoisie. Max Horkheimer and the critics to bourgeois political philosophy.

DOI: 10.32870/sincronia.axxviii.n85.9a24

**Pável Ernesto Zavala Medina**

Universidad Autónoma de Aguascalientes (MÉXICO)

CE: [pavel.zavala@edu.uaa.mx](mailto:pavel.zavala@edu.uaa.mx) / ID: [0009-0007-1660-158X](https://orcid.org/0009-0007-1660-158X)

Esta obra está bajo una licencia



**Recibido:** 27/10/2023

**Revisado:** 14/11/2023

**Aprobado:** 02/12/2023

### Resumen

En el presente ensayo se aborda el análisis y la crítica hecha por Max Horkheimer al pensamiento burgués y a la filosofía política emanada de éste. Tal análisis se centra en el primer periodo de desarrollo de la Teoría Crítica de Horkheimer, que abarca sus obras escritas durante la década de los años 20 y 30, antes del exilio en Estados Unidos causado por la llegada del Partido Nazi al poder en Alemania. En este periodo se desarrollan conceptos clave del pensamiento horkheimeriano, tales como el de Teoría Crítica y su oposición a la teoría tradicional, así como el de filosofía burguesa. Se revisa, además, las influencias que tuvieron filósofos como Marx, Mannheim y Husserl en los planteamientos de la temprana Teoría Crítica.

**Palabras clave:** Autoritarismo. Metafísica. Teoría tradicional. Filosofía burguesa. Política. Teoría crítica.

### Abstract

This essay addresses Max Horkheimer's analysis and critics of the bourgeois thinking and its political philosophy. That analysis focuses on Horkheimer's Critical Theory early development in the 20's and 30's, before his exile in the United States caused by the Nazi Party arrival to power in Germany. During this time period he improves the main concepts of his thought, such as Critical Theory and its



opposition to traditional theory, and bourgeois philosophy. The paper reviews furthermore the influence of philosophers as Marx, Mannheim and Husserl on Horkheimer early Critical Theory.

**Keywords:** Authoritarianism. Metaphysics. Traditional theory. Bourgeois philosophy. Politics. Critical theory.

## Introducción

En la primera fase de la Teoría Crítica de Max Horkheimer, el autor se centra en realizar una crítica a lo que llama la “filosofía burguesa”, que va desde la metafísica hasta la epistemología, mejor representada por el positivismo lógico. Podría pensarse que ésta es lo mismo que la llamada “Teoría tradicional”, pero si bien este último concepto es usado por Horkheimer para describir y cuestionar al positivismo lógico tal y como se encuentra en sus días, con el de “filosofía burguesa” se refiere a todo el pensamiento que se desarrolla a partir del final de la Edad Media, pasa por el Renacimiento y tiene su mayor apogeo en la Ilustración y la Revolución Francesa. Esta filosofía tiene como objetivo defender los intereses de la burguesía – una clase económica en vías de crecimiento –, atacar los cotos de poder de la vieja clase feudal, y llevar a la nueva clase al poder.

Es por ello que la Teoría crítica de Horkheimer desconfía de la política, en general, y la filosofía política, en particular, ya que emanan de la filosofía burguesa y van pergeñadas de sus intereses, y los cambios al orden social sólo la beneficiarán a ella.

La función de la filosofía política burguesa es justificar los privilegios económicos y sociales de la burguesía, y acercarla al ejercicio del poder legislativo: en tanto que las leyes están definidas por la clase dominante anterior, el viejo feudalismo, limitan y constriñen a la naciente clase social. Es por ello que el campo de batalla entre el viejo orden feudal y la recién nacida burguesía es el derecho, y la filosofía política es el arma de batalla de esta última.

En última instancia, las críticas hechas a la teoría tradicional son las mismas que se pueden hacer a la filosofía, la ciencia y la teoría políticas: en tanto que pretenden asumir los valores de las ciencias positivas, la neutralidad y la objetividad, la ciencia y la teoría políticas padecen de los



mismos problemas y limitaciones que toda forma de teoría tradicional, incluidos el positivismo lógico y la sociología del conocimiento, en tanto que, por sujetarse a los principios de la objetividad y la neutralidad, terminan por ignorar las condiciones de injusticia y desigualdad presentes en la sociedad, permitiendo así que se perpetúe el sistema de explotación y de dominio. En tanto que teoría tradicional, la ciencia y la teoría políticas son incapaces de plantear un cambio en la sociedad, pues eso implicaría abandonar sus pretensiones de objetividad, neutralidad y universalidad; por su parte, la filosofía política no ofrece un mejor panorama, pues ella tiene como fuente a la burguesía misma, por lo que su historia – perspectiva a la que recurre constantemente Max Horkheimer – deja entrever que sus intereses no son los de la emancipación del ser humano, sino los de erigir como dominante a la clase burguesa.

El presente ensayo parte de la siguiente hipótesis: La teoría crítica de Max Horkheimer, en su primera fase, lleva a cabo una crítica de la filosofía burguesa, lo que incluye a la filosofía política; ésta, en tanto que emanada de la burguesía, va pergeñada con sus intereses y no con los del pueblo llano, a quien utiliza para sus revoluciones. Para sostener lo anterior, se analizará el pensamiento de Horkheimer previo al exilio en Estados Unidos, que se caracteriza precisamente por la crítica a la filosofía burguesa y cómo afecta a la filosofía política emanada de su Teoría Crítica.

### **Las influencias filosóficas de la Teoría Crítica.**

La crítica a la filosofía burguesa se encuentra ya en los fundamentos de la propia Escuela de Frankfurt, que tiene sus orígenes en la “Primera semana de trabajo Marxista”, organizada por Felix Weil y Carl Grünberg en 1922, y que dio como fruto la fundación del Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*) el 2 de febrero de 1923. Durante sus primeros años de existencia, el Instituto estuvo bajo la dirección de Carl Grünberg y Kurt A. Gerlach, pero durante la década de los años 30 acaecieron dos sucesos, además de la publicación de la Revista, que marcaron un cambio en el rumbo del Instituto: el primero de ellos es que Max Horkheimer asume el cargo de director, en el cual permaneció hasta 1959. El segundo fue el ascenso al poder del Partido Nacionalsocialista, dirigido por Adolf Hitler, y que orilló al Instituto a trasladarse a Ginebra, Suiza, en 1933, y a abrir



filiales en París y Londres. Finalmente, en 1934 el Instituto fue trasladado a Estados Unidos, y sus miembros se establecieron en diferentes universidades de ese país, principalmente a la Universidad de Columbia (Wiggerhaus, 2010, pp. 19-58).

Entre los miembros más destacados del Instituto se encuentran el propio Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Friedrich Pollock y Leo Löwenthal, entre otros. Las investigaciones de los miembros de la Escuela de Frankfurt gravitaron en torno a los problemas sociales y culturales más acuciantes de la época – y que aún hoy pueden percibirse – tales como los prejuicios raciales, la autoridad y el autoritarismo, así como las fuentes económicas e ideológicas del totalitarismo. Dada la variada formación académica de sus miembros “La abundante producción académica de la Escuela de Frankfurt cubre numerosos dominios de las ciencias humanas: filosofía, sociología empírica, musicología, psicología social, historia del Lejano Oriente, economía soviética, psicoanálisis, teoría de la literatura y del derecho” (Kolakowski, 1988, p. 331). A pesar de esta miríada de temas y autores, el término de Teoría Crítica se asocia principalmente, pero no exclusivamente, con el pensamiento de Max Horkheimer, quien lo utilizaba para subrayar tres aspectos fundamentales de su propia perspectiva filosófica: su independencia de otras doctrinas existentes; la convicción de que la Civilización está enferma a tal grado que necesita una reforma radical y no una reforma meramente parcial; la creencia de que el análisis de la sociedad es una forma de autoconciencia, un elemento de la sociedad misma (Kolakowski, 1988, p. 335).

Pueden distinguirse una serie de características compartidas por los miembros de la Escuela de Frankfurt:

- 1) El Marxismo es un punto de partida para el análisis y crítica de la cultura existente, no una norma indiscutible.
- 2) El programa de la Escuela fue expresamente no partidista: no se identificó con ningún movimiento político, en particular con el comunismo ni con la socialdemocracia.
- 3) Influencia de la interpretación de Lukács y Korsch del marxismo, principalmente por el concepto de “reificación” como epítome de los problemas del mundo moderno.



4) Sostuvieron la independencia y la autonomía de la teoría y se opusieron a su absorción por una praxis “omnicomprensiva” – contra Lukács –, aun cuando participaran también en la crítica de la sociedad con intención de transformarla.

5) Subrayaron la universalidad de la “reificación” como proceso que afectaba a todas las capas de la sociedad, y tuvieron dudas acerca del papel revolucionario y liberador del proletariado, por considerar su conciencia de clase inexistente y poner en duda los dictados del partido comunista.

6) Aunque profundamente “revisionistas” con respecto a las versiones ortodoxas del marxismo, la Escuela se consideró como un movimiento intelectual revolucionario; rechazó la posición reformista y afirmó la necesidad de una completa trascendencia de la sociedad, a la vez que admitía que no tenía una utopía positiva que ofrecer, e incluso que en las actuales condiciones no podía crearse tal utopía (Kolakowski, 1988, pp. 341-346).

La Primera Guerra Mundial influyó de una manera decisiva en Horkheimer: abandonó su admiración por la vida del artista bohemio, se convenció de que la revolución en las calles había terminado – ya que los movimientos sindicales y obreros habían resultado poco exitosos –, por lo que la única vía posible para realizar sus ideales políticos y comprender cómo era que acaecían catástrofes como la Primera Guerra Mundial, era comprender los factores sociales, psicológicos y económicos que los posibilitaban (Abromeit, 2011, p. 1-Cap. 2.). Durante la década de 1920, cuando ingresó a la universidad en Frankfurt, en la que tuvo como disciplina principal a la psicología, y como disciplinas complementarias la filosofía y la economía. Fue en la universidad Frankfurt que Horkheimer entró en contacto con la psicología de la Gestalt y con la filosofía de Hans Cornelius quien se convirtió en su mentor, y que le ayudó en su posterior carrera académica.

Durante la década de los años 20, Horkheimer entró en contacto con tres figuras importantes de la filosofía: Edmund Husserl, Martin Heidegger y Hans Cornelius, quien influyó tanto en su formación intelectual como en su carrera académica de Horkheimer, y con quien mantuvo una relación amistosa incluso después de que sus concepciones de la filosofía resultaran



incompatibles. Este apartado estará dedicado a dilucidar la influencia que tuvo Cornelius sobre Horkheimer, mencionando brevemente la de Husserl y Heidegger.

Hans Cornelius mostró tener los más variados intereses, desde las artes plásticas y la música, hasta la ciencia y la filosofía: obtuvo el grado de Doctor en química y uno en filosofía, ambos en Múnich. Su primer trabajo filosófico significativo apareció en 1897 bajo el título de *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (Psicología como una Ciencia Experimental), obra en la que intentaba desarrollar una psicología no metafísica que sirviera como fundamentación tanto de la filosofía como de las ciencias naturales. El segundo trabajo de Cornelius fue *Einleitung in die Philosophie* (Introducción a la Filosofía), en el que abordó la historia de la filosofía desde la perspectiva de los problemas epistemológicos, que muestra la influencia que tuvo del positivismo a través de autores como Mach y Avenarius. El trabajo del propio Cornelius puede ser considerado como positivista pues busca liberar a la filosofía de todo concepto metafísico, criticando a los sistemas de Kant y los neo-kantianos, en particular el concepto de “cosa-en-sí”, que consideraba como ilegítimo por socavar los fundamentos de la investigación empírica. Sin embargo, la influencia de la psicología Gestalt evitó que el pensamiento de Cornelius cayera en el nominalismo propio del positivismo, que niega cualquier tipo de relación necesaria entre las palabras y las entidades que nombran. Abromeit explica las posturas filosóficas de Cornelius de la siguiente manera:

Las experiencias inmediatas [*unmittelbar Erlebnisse*] de la conciencia que sirven como la fundamentación de su filosofía no son simplemente una colección arbitraria de datos sensoriales y mentales, sino que siempre están localizadas ya dentro de las totalidades estructuradas de la conciencia subjetiva, sin las cuales no pueden ser entendidas (Abromeit, 2011, p. 40, Cap. 2).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Original en inglés: The immediate experiences [*unmittelbar Erlebnisse*] of consciousness that serve as the foundation of his philosophy are not merely an arbitrary collection of sensory and mental data, but are always already located within the structured totalities of subjective consciousness, apart from which they cannot be understood. [Traducción mía]



De esta manera Cornelius se convirtió en el intérprete filosófico de la psicología Gestalt, que fue el aspecto que más interesó a Horkheimer, además de su espíritu interdisciplinario, combinando la filosofía, las ciencias experimentales y el arte, y buscando mantener un balance entre la teoría de la práctica.

Fue por recomendación de Cornelius que Horkheimer pasó un año en Friburgo estudiando con Edmund Husserl, quien no parece haber tenido una influencia muy fuerte en el posterior pensamiento de Horkheimer, quien criticó a Husserl, en primer lugar, por separar la fenomenología de las ciencias empíricas, entre la epistemología y su riguroso método fenomenológico, y la psicología basada en investigación meramente empírica; en segundo, porque su concepto de *Wesenschau* no proporcionaba un criterio de verdad más allá de la propia percepción de las esencias; en tercer lugar, Horkheimer ve con escepticismo el carácter ahistórico de la fenomenología de Husserl, que representaba un ambicioso intento de superar el positivismo, el psicologismo y el relativismo, reelaborando los fundamentos lógicos y ontológicos de la filosofía misma. Estas críticas a la fenomenología de Husserl representan las primeras formulaciones de futuras posturas escépticas de Horkheimer frente a los intentos de establecer criterios absolutos y atemporales, fuesen de origen ontológico, lógico o metafísico (Abromeit, 2011, pp. 16-18, Cap. 2).

Husserl recomendó a Horkheimer que asistiera a las lecciones de Martin Heidegger, quien lo impresionó por sus hábitos antiacadémicos. Aun así, la impronta que dejó la filosofía de Heidegger en el pensamiento de Horkheimer fue mínima, antes bien, reafirmó sus críticas a las filosofías con pretensiones de un absoluto, dando paso así a su postura materialista e histórica, según la cual la conciencia siempre está determinada por las condiciones sociales e históricas del individuo. Esta postura materialista estará influenciada por la dialéctica histórica de Marx, así como de los trabajos de György Lukács y Karl Mannheim.



## **Karl Mannheim: ideología y utopía.**

Una de las primeras tareas intelectuales iniciada por Horkheimer tras graduarse de la universidad y comenzar su carrera como docente (*Privatdozent*) fue la de proporcionar una explicación socio-histórica de los orígenes de las corrientes filosóficas que predominaban durante la primera mitad del siglo XX, tales como la filosofía Neo-Kantiana, el positivismo, la fenomenología trascendental y la *Lebensphilosophie* (Abromeit, 2011, p. 1, Cap. 4.); tarea que constituyó el centro de sus clases entre 1925 hasta 1931, año en el que asumió el cargo de director del Instituto para la Investigación Social, y para el cual asignó como principal objetivo el desarrollar una teoría de la sociedad contemporánea, objetivo que integra tanto sus lecturas y análisis previos de los ilustrados franceses y del idealismo alemán, como de la obra de Marx. Una de las primeras obras de teoría marxista que Horkheimer analizó fue *Materialismo e Empiriocriticismo* (Materialism und Empiriocriticismo) de Lenin (Abromeit, 2011, p. 3, Cap. 4), realizando una crítica al tipo de marxismo que los Bolcheviques habían instaurado como ideología oficial en la Unión Soviética, así como en sus diferentes ramas alrededor del mundo.

En 1930, Horkheimer publica el artículo *¿Un nuevo concepto de Ideología? (A New Concept of Ideology?)* (Abromeit, 2011, p. 4, Cap. 4) en el que analiza la obra *Ideología y Utopía* (Ideology und Utopia) de Karl Mannheim, arguyendo en contra de su intento de transformar el concepto marxista de ideología en la base metodológica de la sociología del saber. En un primer momento, como señala Abromeit, el pensamiento de Mannheim y de Horkheimer no son muy diferentes entre sí, ya que Mannheim defendía una interpretación de la historia de la filosofía moderna como el surgimiento y desarrollo de la filosofía de la conciencia, y discutía esta restringida aproximación subjetivista como inadecuada por entender las ideas como separadas de los contextos históricos y sociales dentro de los que habían surgido. Como Horkheimer, para Mannheim el positivismo, y los modelos mecanicistas en las ciencias que lo acompañaron, había socavado tanto a la metafísica y sus pretensiones de un absoluto, como a toda posibilidad de objetividad y universalidad de cualquier ideal o concepto; otro daño colateral del positivismo fue su contribución a extender la fragmentación y la crisis de las ciencias y el conocimiento en general. Cabe señalar que, con



respecto a este tema, coinciden tanto Mannheim como Horkheimer con Edmund Husserl, quien señalaba en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que la crisis de una ciencia significa que:

[...] su auténtico carácter científico, la forma toda en que plantea su tarea y el método que construye para ella, se han vuelto cuestionables. Eso podría ser adecuado para la filosofía que en la actualidad amenaza con sucumbir frente al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo. En la medida en que la psicología todavía conserve pretensiones filosóficas y no quiera ser simplemente una más entre las ciencias positivas, lo mismo valdría para ella. (Husserl, 2008, p. 47)

En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl seguirá insistiendo en que la ciencia en general, pero la filosofía en particular, está atravesando por un momento de descomposición, caracterizado por una actividad sin un objetivo o rumbo claros. Mannheim y Horkheimer coinciden con el juicio de Husserl sobre la crisis de las ciencias, sin embargo, presentarán diferencias en las conclusiones que extraerán de ella. En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer analiza la manera en la que el positivismo termina por convertirse en una nueva forma de absolutismo y autoritarismo, negando cualquier tipo de pensamiento que no se conforme a los principios racionalistas y científicas:

En la medida en la que niega una filosofía autónoma y un concepto filosófico de verdad, el positivismo deja la ciencia a merced de las contingencias de los desarrollos históricos. Dado que la ciencia es un elemento del proceso social, su conversión en *arbiter veritatis* traería como consecuencia el sometimiento de la verdad misma a patrones sociales cambiantes. La sociedad se vería privada de todo medio espiritual para resistir contra una servidumbre que siempre ha sido denunciada por la crítica social. (Horkheimer, 2002, p. 101)

Para Horkheimer, el peligro que representan el positivismo y la razón instrumental es la negación de los fundamentos y los conceptos necesarios para la emancipación y la transformación social. Estas ideas pertenecen al periodo de la crítica a la razón ilustrada, por lo que se abordarán en capítulos subsiguientes, baste de momento con la mención de que para Horkheimer la crítica a la



metafísica se mantuvo a lo largo del desarrollo de su pensamiento. Por su parte, Mannheim, con un espíritu más sociológico, atribuye la crisis del pensamiento occidental al hecho de que la Iglesia ha perdido el monopolio de las tareas intelectuales y permitiendo una riqueza cultural superior a la de épocas anteriores:

Pero, al mismo tiempo, debe atribuirse a la desintegración de la organización de la Iglesia unificada el hecho de que la creencia en la unidad y en la naturaleza eterna del pensamiento, que había perdurado desde la antigüedad clásica, haya vacilado de nuevo. (Mannheim, 2019, p. 45)

Otro de los problemas que interesó a Mannheim fue el de la ideología, manteniendo un punto de vista crítico y perspicaz de ella tanto en su versión tradicionalista como en su forma de la burocracia moderna, criticando tanto al racionalismo abstracto de la tradición liberal-democrática de la burguesía, como al irracionalismo voluntarista de los fascistas.

Mannheim sugería, en *Ideología y Utopía*, que era posible mejorar la fragmentada vida intelectual y política de la República de Weimar fomentando el desarrollo de un grupo de intelectuales “libres” que estarían en la posición de buscar una verdad científica de una manera desinteresada. A diferencia de Lukács, Mannheim no creía que sólo el proletariado, o los intelectuales que se identificasen completamente con él, podría superar los “límites epistemológicos” de la burguesía y recuperar los principios políticos universalistas que habían abandonado. Aunque Mannheim reconocía a Marx como el primero en introducir el concepto de ideología *total*, él sostenía que Marx había olvidado aplicar este conocimiento a su propia teoría, la cual permanecía, por lo tanto, particularista, no auto reflexiva e ideológica. La capacidad privilegiada de discernir la verdad universal que Marx y Lukács habían atribuido al punto de vista del proletariado sólo podría ser recuperado a través de un colectivo de intelectuales “libres”, según Mannheim.

Para Mannheim, la transformación del concepto de ideología total propuesto por Marx, hacia su propio concepto de la sociología del conocimiento se ocasiona a partir de hacer auto



reflexivo el concepto de Marx. Esto ocurre, en su propia terminología, transformándola de ideología *especial*, la cual está reservada sólo para los oponentes o los opositores de uno, a una ideología *general*, la cual es aplicada a uno mismo. Este nuevo concepto de ideología total o general, que constituye la base metodológica de la sociología del conocimiento de Mannheim, tiene dos variaciones, y enfatiza que la división entre ambas no es absoluta ni definitiva. La primera variación es “libre de valores” y es útil primordialmente para la investigación histórica, remarcando que su naturaleza “libre de valores” no lleva al relativismo, sino a lo que él llama una aproximación *relacional* de la historia intelectual, que busca entender las ideas en términos de su ubicación histórica y sus portadores sociales. La segunda variación del concepto total y general de ideología es *valorativo y dinámico*, de acuerdo con Mannheim, y es útil principalmente como una diagnosis sociológica del presente. Él no sólo argumenta a favor de la primacía de la segunda variante sobre la primera, sino que también sostiene que la transición de la segunda a la primera es requerida para un cierto entendimiento de la historia que toda investigación sociológica debe, en última instancia, presuponer.

La historia debe ser entendida como una totalidad significativa o con sentido en la que el hombre revela gradualmente su esencia. Si la historia es simplemente una serie de coincidencias azarosas, entonces no tendría sentido conducir investigaciones históricas o sociológicas, mucho menos hacerlo de manera científicamente rigurosa y justificada. Sin embargo, si se acepta que la historia es un proceso significativo o que tiene un sentido, en el que la esencia del hombre gradualmente se revela, entonces también se tiene que definir el criterio que se usará para orientar la investigación en el presente estadio de la historia. Como el joven Lukács, Mannheim creía que el hombre ha perdido toda noción de trascendencia en el mundo moderno: el Sentido o el Significado ya no existe para él de una manera unificada y autoevidente. La mayoría de las personas responden a este predicamento apegándose a una de las muchas ideologías que intentan dar sentido al mundo y ofrecer reglas generales o directrices para orientarse en él. En lugar de escoger la mejor de entre las ideologías disponibles, el sociólogo del conocimiento debe analizarlas a todas ellas como la expresión de grupos sociales particulares.



Mannheim intenta proveer un criterio que pueda ser usado para juzgar la verdad del contenido de las ideologías. Este criterio consiste en si las ideologías están o no actualizada; es decir, si es o no adecuada a la actual etapa histórica de la sociedad a la que pretende explicar. Por consiguiente, el criterio que Mannheim presenta como el fundamento de su concepto valorativo de ideología total y general no es absoluto, antes bien es “perspectivista”, en palabras de Mannheim (Abromeit, 2011, p. 14, Cap. 4). El sociólogo del conocimiento debe analizar todas las ideologías dominantes en vistas a su relevancia para la realidad empírico presente. Él redefine la falsa conciencia como una ideología rezagada con respecto a la etapa presente de la realidad y está determinada por categorías que ya no tienen ninguna relación empírica con ella. Solamente después de que el investigador es consciente de las limitaciones de todas las ideologías particulares, es cuando comenzar a formular una posición más objetiva que trascienda la síntesis de todas ellas. Aun así, Mannheim niega la posibilidad de que se pueda alcanzar una posición genuinamente objetiva.

A pesar de las similitudes entre Horkheimer y Mannheim, el primero no se identifica plenamente con el proyecto de la sociología del conocimiento propuesto por el último. En una primera instancia, Horkheimer considera que la propuesta de Mannheim de una ideología *total* es más cercana a lo que más adelante llamará la “teoría tradicional”, ya que pretende interpretar la sociedad de la manera más objetiva posible, en lugar de transformarla, tarea que será el objetivo principal de la teoría crítica. Por otra parte, Horkheimer sostiene que la argumentación de Mannheim a favor de un grupo de intelectuales “libres” que serían cognitivamente privilegiados o que serían capaces de asir una “totalidad”, era equivalente a la restauración de la filosofía como una metafísica que se olvidaba de los problemas sociales, tal y como lo había denunciado el propio Marx. De acuerdo con Abromeit:

La crítica de Horkheimer a Mannheim demuestra su convicción de que la teoría de Marx no era sólo un punto de vista entre muchos otros que tenía que ser considerado como un elemento más o menos significativo dentro de una síntesis mayor, sino que era antes bien la



base sobre la cual tendría que construirse cualquier intento de entender y transformar las sociedades contemporáneas (Abromeit, 2011, p. 10, Cap. 4).<sup>2</sup>

Otro de los elementos que criticará Horkheimer a Mannheim es su definición de la realización humana, que era definido como el elemento que guiaba la historia humana, dándole sentido, pero perdiendo todo lazo con los hechos históricos y convirtiéndose en un concepto metafísico más. Para Horkheimer, el supuesto de Mannheim del hombre realizándose a sí mismo en la historia reproduce el mismo modelo de Hegel de la historia como la realización del espíritu absoluto, sustituyendo a este último por el hombre, siendo ambos conceptos abstractos. Además, Horkheimer rechazará por completo la idea de un sentido de la historia.

Otro autor con el que Horkheimer entablará un diálogo será György Lukács, cuya influencia se analizará a continuación.

### ***Lukács: reificación y conciencia de clase.***

Leszek Kolakowski ha señalado que los miembros de la Escuela de Frankfurt en general, tuvieron presente el concepto de “reificación” propuesto por Lukács como el epítome de los problemas sociales (Kolakowski, 1988, p. 332). Sin embargo, Abromeit (2011, p. 98, Cap. 3) señala que Horkheimer más que apropiarse del pensamiento de Lukács, le dirigió fuertes críticas. Una de las primeras consiste en la interpretación que hace Lukács del proletariado como la unidad “sujeto-objeto” de la historia, que retoma la identidad absoluta entre sujeto y objeto como criterio de verdad, de tal manera que el espíritu absoluto hegeliano, es sustituido por la conciencia de clase del proletariado como la instancia supra-individual y metafísica portadora del conocimiento y la agencia en la historia. Otra diferencia entre Lukács y Horkheimer es que el segundo rechaza que la Teoría Crítica sea un mero reflejo de las preocupaciones del proletariado: una de las principales maneras

---

<sup>2</sup> Original en inglés: Horkheimer's criticisms of Mannheim demonstrate his conviction that Marx's theory was not just one standpoint among many that had to be considered as a more or less significant element in a larger synthesis, but was instead the foundation upon which any attempt to grasp and transform contemporary societies must build. [Traducción mía.]



en las que Horkheimer reaccionó a la patente refutación de la afirmación hecha por Marx acerca del papel revolucionario del proletariado, fue la de separar cualquier toda identificación inmediata de la teoría con la praxis del proletariado, ya que éste ha demostrado en repetidas ocasiones su tendencia a actuar en contra de sus propios intereses, por lo que ya no era posible asumir la postura defendida por Lukács según la cual el punto de vista del proletariado era de suyo un punto de vista universal, es decir que los intereses del proletariado eran idénticos a los intereses de la sociedad como un todo (Abromeit, 2011, p. 74, Cap. 8).

Uno de los puntos en los que hay una coincidencia, incluso una posible influencia de Lukács sobre Horkheimer, es el concepto de cosificación, que también estaba presente en Marx. Lukács define a la cosificación como un proceso en el que las relaciones económicas y los valores del capitalismo se imponen al resto de las relaciones, trastornando a la propia conciencia:

Ya sabemos que el modo primitivo de la fenomenalidad, de la “recta intentio” ontológica, puede llevar a cosificaciones en la conciencia de los hombres y que con frecuencia lleva, incluso en la ciencia y en la filosofía, a una más amplia prolongación y fijación en el pensamiento. Marx, en un capítulo célebre acerca del carácter fetiche de la mercancía, muestra cumplidamente este proceso de cosificación, de proporciones y de relaciones sociales, y demuestra que no se limita a las categorías económicas en sentido estricto, sino que llega más bien hasta el fundamento de una distorsión ontológica de los más sutiles e importantes objetos espirituales de la vida del hombre, cada vez más sociales (Lukács, 2007, p. 91).

Por su parte, Horkheimer define a la cosificación como parte de la instrumentalización de la razón, proceso por el cual se niega por completo la posibilidad de encontrar un orden racional y objetivo, dejando como única tarea válida para la razón el calcular los medios para alcanzar ciertos fines; sin embargo, los fines no son propiamente racionales o virtuosos, pues no provienen de la razón misma, quedando a merced de los poderes fácticos, como la economía. Es en este proceso de instrumentalización de la razón que se inserta el de la cosificación:



La cosificación es un proceso que puede ser reconstruido remontándose hasta los orígenes de la sociedad organizada y del uso de herramientas. La conversión de todos los productos de la sociedad industrial no se consuma, en cambio, hasta la irrupción de la sociedad industrial. Las funciones desempeñadas en otro tiempo por la razón objetiva, por la religión autoritaria o por la metafísica han pasado a manos de los mecanismos cosificantes del aparato económico anónimo. (Horkheimer, 2002, p. 74)

Hacer una comparación profunda del concepto de reificación de Lukács con el de razón instrumental de Horkheimer, es una tarea insoslayable a desarrollar en un futuro.

### ***Marx y el Estado.***

Si bien los miembros de la Escuela de Frankfurt pueden considerarse como representantes del marxismo, lo cierto es que, como señalan David McLellan (2013, pp. 295-310) y Michael Lessnoff (2011), no adoptaron las tesis de Marx de manera dogmática, sino que las sometieron a revisión constantemente, al grado de alejarse de las corrientes representantes de un marxismo más ortodoxo:

[...] lo que comparte con el marxismo [la Escuela de Frankfurt] es su hostilidad frente a la civilización burguesa. Ciertamente, las bases de esta animadversión fueron, o llegaron a ser, diferentes de las de Marx. En el caso frankfurtiano, esta hostilidad, incluso va a llegar hasta el extremo de ampliar su crítica hasta alcanzar a los fundamentos de la modernidad. (Lessnoff, 2011, p. 52)

Además de esta animadversión por la civilización burguesa, los miembros de la Escuela de Frankfurt mantendrán una postura de desconfianza frente a las instituciones de la sociedad burguesa, en particular del Estado, conservando así el postulado marxista que sostiene que el estado es un aparato de coerción que aparece con la división de la sociedad en clases, en grupos de los cuales uno se apropia del trabajo del otro, uno tiene la capacidad de explotar al resto. A diferencia de las normas e instituciones de la sociedad primitiva, el Estado es un aparato con un cuerpo burocrático



tan especializado que parece estar situado por encima de las clases mismas, aunque en realidad esté siempre al servicio de la clase dominante para reprimir a las clases explotadas.

El Estado tiene dos funciones básicas: la técnico-administrativa y la dominación política. Estas dos funciones del Estado se realizan a través de tres aparatos: el aparato represivo, conformado por el ejército, la policía, los tribunales, es decir, las instituciones encargadas de ejercer la coerción física; el aparato técnico administrativo, conformado por las instituciones públicas encargadas de la recaudación de impuestos, los servicios y la administración públicos; a estos dos se suman los aparatos ideológicos del estado, cuya función es reproducir la ideología de la clase dominante, como la religión, el arte, la educación y los medios de comunicación. Si bien son los aparatos represivo e ideológico los que ejercen la dominación de manera evidente, también el aparato técnico administrativo lo hace, por mucho que se quiera defender su supuesta neutralidad. En otras palabras, las instituciones públicas, sean o no coercitivas, reproducen el dominio de una clase sobre otra. Esta es, de manera muy sintetizada, la visión del Estado que tiene el marxismo en general (Cropsey, 2020), y que, a la par del pensamiento de Mannheim y Lukács, influenciarán la obra de Max Horkheimer y su Teoría Crítica durante su primera etapa de desarrollo.

### **La crítica a la filosofía burguesa.**

En el presente apartado se desarrollará la crítica a la filosofía burguesa que hace Max Horkheimer en la fase temprana de su Teoría Crítica – previa al exilio en Estados Unidos –, y de la cual se puede fundamentar una definición del autoritarismo en sí. En esta fase temprana de la Teoría Crítica, el principal objeto del análisis, y de los ataques, de Horkheimer es la filosofía burguesa, que comprende a la llamada Teoría tradicional, pero también a lo que el autor identifica como el Estado burgués y la filosofía de la historia que lo justifica. En la visión de Horkheimer, la conformación del Estado burgués va acompañada de una forma peculiar de hacer filosofía: una que fundamenta la necesidad de un Estado centralizado y con la participación activa de la burguesía; o bien que da por sentado la existencia de dicho Estado y en la que se refleja el paso de la sociedad feudal a una capitalista.



Del estudio de la crítica a la filosofía burguesa nos permitirá deducir y comprender la concepción que tenía Horkheimer tanto de la política en general como del autoritarismo en particular. Uno de los mayores reclamos a la Teoría Crítica, y por ende a Horkheimer – es la ausencia de una postura política clara, ya que los miembros de la Escuela de Frankfurt no se comprometieron con ningún partido político, no propusieron una agenda o acciones concretas, ni estudiaron las instituciones políticas de manera específica; el segundo es que la Teoría Crítica es que sus ataques se enfocaron más en el ámbito en la cultura y la estética distanciadas de la política:

Finalmente, y lo que es más significativo, la temprana Teoría Crítica no tiene una política porque su diagnóstico de los tiempos que corrían es tan pesimista que hace de cualquier acción política, o cualquier intento de fugarse de la lógica de la razón instrumental, fútil.<sup>3</sup> (Chambers, 2004, pp. 1-2).

No obstante, y como se verá a lo largo de este escrito, el Estado burgués aparece en las reflexiones de Horkheimer, si bien siempre lo hace en relación a otros conceptos, tales como el de metafísica, filosofía de la historia e ideología.

Para analizar la concepción que existe del autoritarismo político y su relación con la crítica a la filosofía burguesa en el pensamiento de Max Horkheimer, se recurrirá a sus obras *Estado autoritario, Autoridad y familia, La función de las ideologías, Teoría tradicional y teoría crítica e Historia, metafísica y escepticismo*. La argumentación procederá con el siguiente esquema: en primer lugar, se analizarán las características de la ideología y la teoría tradicional, en cuanto encubridoras de las condiciones dominio y explotación, así como la función que realizan para alinear la conciencia de los ciudadanos preservándolos en una minoría de edad; en un segundo momento se analizará el problema de autoridad dentro de la familia, y su relación con el ascenso de movimientos políticos autoritarios; en tercer lugar se profundizará en las características de los Autoritarismos políticos que aparecen como reacción a los movimientos emancipadores; por último

---

<sup>3</sup> Original en inglés: “Finally, and most significantly, early Critical Theory has no politics because its diagnosis of the times is so pessimistic as to make any political action, or indeed any attempt to break out of the logic of instrumental reason, futile”. [Traducción mía.]



se revisará el concepto de Estado de bienestar y la crítica que le hace Horkheimer, en cuanto formación política que traiciona los principios de libertad y de igualdad al mismo tiempo.

### ***Familia y autoridad.***

En este apartado se analizarán las principales ideas que desarrolla Max Horkheimer en su escrito *Autoridad y familia*, que representa la aportación que hizo el autor a los *Estudios sobre autoridad y familia* (Studien über Autorität und Familie). De acuerdo con Kolakowski, Horkheimer fundamentó su explicación del crecimiento de las instituciones autoritarias por la decadencia de la autoridad familiar y su transferencia a la autoridad política (Kolakowski, 1988, p. 339 - 340).

Horkheimer hace énfasis en que buscar una definición abstracta y universal de una categoría resulta inadecuada porque oculta las relaciones sociales y su desenvolvimiento histórico un mismo concepto puede reunir características contradictorias, como el saber y la superstición en el caso de la religión, si no es considerado en su desarrollo histórico, pues es éste el que revela las circunstancias por las cuales el concepto queda asociado a ambos términos contradictorios. En el caso de la autoridad se reúnen tanto elementos progresistas como de opresión:

Por eso, la autoridad, como dependencia afirmada, puede significar tanto relaciones beneficiosas, progresistas, que respondan a los intereses de los participantes, al desarrollo de las fuerzas humanas, como también la síntesis de relaciones e ideas sociales mantenidas artificiosamente, que hace tiempo que han dejado de ser verdaderas y que van contra los intereses reales de la comunidad (Horkheimer, 2001, p. 177).

Desde esta perspectiva, la autoridad puede contribuir tanto a la consecución de beneficios para el individuo, como la persistencia de condiciones objetivamente denigrantes. En cualquiera de los dos casos, es por medio de la familia que se mantienen las estructuras de autoridad que la sociedad exige de los individuos para mantener su funcionamiento:

La familia, como una de las instancias educativas más importantes, se preocupa de la reproducción de los caracteres humanos, como exige la vida social y les confiere en gran



parte la aptitud indispensable para el comportamiento específicamente autoritario, del que depende ampliamente la existencia del orden burgués (Horkheimer, 2001, p. 207).

Es en la familia en la que se presenta la primera forma de figura autoritaria, el padre, y en la que realiza el proceso de racionalización e interiorización de la coacción ejercida por la autoridad, ese proceso que en última instancia lleva a la aparición de la conciencia individual. De acuerdo con Horkheimer, el fundamento tanto de la autoridad como del derecho radica en la fuerza, que se ejerce a través de la coacción de los individuos y del asentimiento que éstos le dan: acciones violentas tanto externas como internas. El asentimiento que dan los individuos a la violencia externa es producto de instituciones sociales como la religión, la escuela y la familia. Es en esta última en la que, como se mencionó anteriormente, el individuo se encuentra con la primera figura autoritaria, el padre, quien, por tener la fuerza de hecho, la tiene también por derecho: “Porque el padre *de facto* es más poderoso, por eso lo es también *de iure*; el niño no sólo debe tener en cuenta esta superioridad, sino respetarla en tanto que la tiene en cuenta” (Horkheimer, 2001, p. 209). La dignidad y las cualidades morales del padre se derivan de su fuerza, y no a la inversa.

Para Horkheimer existe una diferencia fundamental entre la autoridad paterna y aquella que se ejerce en el ámbito social y político: la primera es pasajera, pues eventualmente los individuos sometidos a ella se emanciparán y se convertirán ellos mismo en autoridad; la segunda, por su parte, no se disipa con el paso del tiempo ni da paso a la emancipación de los ciudadanos, antes bien, la única manera de liberarse de ella y su opresión es la violencia:

Los hijos pueden llegar un día a liberarse del monárquico poder paterno a que están sometidos dentro de la familia y convertirse a su vez en padres. Pero el siervo vive en una dependencia desesperanzada. La presión a que están sometidos los esclavos engendra el descontento y, finalmente, las revoluciones (Horkheimer, 1982, p. 112 - 113).

De esta manera, Horkheimer distinguirá entre una autoridad que da paso a la emancipación, y una cuya opresión sólo puede ser remediada por medio de la revolución.



## ***Emancipación y autoritarismo.***

En el texto titulado *Egoísmo y movimiento liberador*, Horkheimer (2001, p. 65 - 149) ofrece una clave más para entender el autoritarismo: su condición de reacción en contra de los movimientos liberadores o emancipadores. Es en este texto en el que el autor dejará ver su crítica a la filosofía política de origen burgués.

En dicho escrito, Horkheimer analiza las propuestas de la antropología filosófica acerca de la naturaleza humana, las cuales divide en dos grupos o tendencias básicas: uno negativo, representado por autores como Maquiavelo y Hobbes, y que se caracteriza por sostener que el hombre tiene una naturaleza corrupta y mala; otro positivo, que defienden que por naturaleza el hombre es bueno, pero que sus impulsos naturales pueden desvirtuarlo y corromperlo.

Para Horkheimer resulta revelador que en cualquiera de los dos casos se proponen sistemas morales que buscan reprimir el egoísmo, en cuanto que representa la búsqueda de placer. Resulta aún más revelador que el egoísmo se relacione, en ambas concepciones de la naturaleza humana, con los movimientos emancipadores o liberadores, por lo que tales movimientos serían resultado de la búsqueda egoísta del placer.

Además de lo anterior, Horkheimer describe el proceso por el cual el caudillo burgués se convierte en caudillo popular, quien dirige una revolución a favor de las masas pero que, debido al conflicto de intereses entre la burguesía y el pueblo, va perdiendo su poder, quedando la administración de los logros de la revolución en manos de una burocracia cada vez más especializada y traicionando así las motivaciones emancipadoras que la originaron.

Horkheimer comienza su argumento, como ya se mencionó anteriormente, evaluando el concepto de naturaleza en la filosofía burguesa y la de la Ilustración que, en principio, es presentado como un concepto libre de prejuicios, objetivo; sin embargo, la realidad es que el concepto de naturaleza parte ya de una visión individualista, que tiene a la autoconservación como la ley y medida de la realidad. El concepto de naturaleza se corresponde con las condiciones de la realidad social del hombre burgués, que son proyectadas sobre la naturaleza extrahumana,



reinterpretadas como un hecho objetivo y así vueltas a proyectar sobre el hombre (Horkheimer, 2001, p. 67). Es así como se fundamentan los sistemas morales que tienen por objetivo reprimir los instintos y el dominio de las masas:

Todo instinto que no se moviera por los cauces preestablecidos, todo anhelo de felicidad incondicional, fuese perseguido y refrendado en favor de las aspiraciones «morales» que remiten al «bien común»; y en igual medida en la que ese bien común contradecía los intereses inmediatos de la mayoría, se substraía el tránsito de energía psíquica bajo las formas de fundamentación racional socialmente permitidas, y la sociedad necesitaba, para la domesticación de las masas, junto a la violencia material, una educación dominada por la religión y la metafísica (Horkheimer, 2001, p. 75 - 76).

Para Horkheimer, es este ambiente de opresión, en el que la filosofía prohíbe los impulsos instintivos mientras que en la vida real se experimenta una praxis de represión, lo que lleva al levantamiento de las masas en contra de ese sistema injusto. Sin embargo, los movimientos liberadores no son guiados por los propios miembros de las clases subyugadas, sino por caudillos pertenecientes a la burguesía, lo que llevará una creciente tensión entre los intereses de su clase y los de los oprimidos. Es esta tensión la que permite que tras las revoluciones se presenten movimientos contrarrevolucionarios, en los que se imponen los intereses de la burguesía a costa del esfuerzo de las masas:

Del esfuerzo de la burguesía por hacer triunfar, contra los poderes feudales y con ayuda de las masas populares desesperadas, las propias exigencias de una administración racional y al mismo tiempo afianzar la dominación sobre esas mismas masas, resulta la forma característica en que esos movimientos luchaban a favor de «el pueblo». En tanto que lucha por las libertades burguesas, [el pueblo] debe aprender al mismo tiempo a combatirse a sí mismo. La revolución burguesa condujo a las masas no al estado duradero de una existencia llena de alegría y de igualdad universal que demandaban, sino a la dura realidad de la sociedad individualista (Horkheimer, 2001, p. 82).



Así, se revela una característica más del autoritarismo: su carácter contrarrevolucionario, reaccionario ante los movimientos populares, y que busca reprimir los impulsos de emancipación considerándolos egoístas, alienando la conciencia de sus propios instintos, pero también de sus propios objetivos de emancipación.

### ***Estado de bienestar y estado autoritario.***

Para poder comprender la crítica que hace Horkheimer al capitalismo de Estado en *Estado autoritario*, es necesario comprender cuál es la definición general del mismo y de Estado de bienestar, en particular.

Definir de manera clara y sencilla un concepto tan complejo y multívoco como lo es el de Estado, es una tarea difícil porque incluye tanto elementos de carácter jurídico como de carácter sociológico y filosófico. De manera muy escueta, siguiendo a Cotarelo, el Estado puede entenderse como el estadio final de la evolución del espíritu, es por ello que representa la manifestación de la eticidad absoluta y se constituye en el punto clave sobre el que se articula la emancipación humana plena:

El ser humano aparece relacionado con el Estado en su condición más abstracta posible: como ciudadano y, a su vez, el Estado, administrado por una clase sin intereses específicos, esto es, con intereses universales, la burocracia, se convierte en el garante de la emancipación humana. (Cotarelo, 2004, p. 17).

A esta concepción de inspiración hegeliana, que resulta por demás optimista, se le puede oponer otra de carácter más bien pesimista: el Estado es el producto histórico de la violencia y el derecho de conquista, e incluso el Derecho que emana del Estado es el producto de una injusticia. Esta segunda concepción será la que defiendan autores como Karl Marx y Max Horkheimer, cuyas posturas se verán reflejadas en *Estado autoritario*.



Cotarelo reconoce cuatro fases en el desarrollo histórico del Estado: el Estado absolutista; el Estado liberal; el Estado democrático, y el Estado social y democrático de Derecho, cuyas características coinciden con las del Estado de bienestar.

El Estado absolutista aparece a comienzos de la Edad Moderna, y es considerado como el primer Estado formal como tal. Consiste en entidades territoriales sometidas a la autoridad única de un monarca absoluto, cuya presencia permite la unificación de los territorios y la homologación las relaciones sociales y económicas. El Estado absolutista, en tanto que recupera el derecho romano, permite la formación de legistas profesionales que sirve para que el monarca conforme la burocracia a su servicio, así como una forma de ennoblecimiento de la burguesía. La nueva clase burocrática se hará cargo de la recaudación de impuestos, lo que permite a los monarcas absolutos tener los recursos para mantener un ejército profesional directamente a su servicio, quitando de manos de los nobles tanto el poder económico como el poder militar.

La unificación de territorios, la homologación de leyes y con la fuerza militar bajo las órdenes de un solo monarca, fue el suelo fértil para el surgimiento y desarrollo de una economía mercantilista que parte del principio de que la riqueza de las naciones puede ser cuantificada según los metales preciosas que posea o pueda acaparar, lo que conduce al fomento de la incipiente actividad comercial que, en concordancia con las teorías económicas clásicas, es la fuente de la verdadera riqueza de las naciones (Cotarelo, 2004, p. 19).

El segundo paso en la evolución del Estado lo conforma el Estado liberal que representa una reacción de la burguesía frente al Estado absolutista. Esta forma de Estado tiene a la Constitución y las declaraciones de derechos del individuo como sus dos principios fundamentales. Ambos principios imponen límites al poder despótico del monarca: por una parte, la Constitución, en cuanto norma superior, regula la capacidad del soberano para legislar, quien ya no puede emitir, derogar o suprimir leyes sólo por su voluntad; por otra, el reconocimiento explícito de los derechos individuales, en principio anteriores al Estado mismo, son ilegislables e inviolables por ello mismo. Territorialmente, el Estado liberal respeta los límites sentado por el Estado absolutista, expandiéndolos a través de la conquista y, al igual que éste último, reserva a los poderes públicos el



monopolio de la violencia, aspecto que, de acuerdo a los postulados de Weber, es la característica definitoria del Estado. En su aspecto económico, esta forma de Estado se articula de acuerdo a los principios del liberalismo económico clásico de Adam Smith, para quien las riquezas de una nación residen en su capacidad de competir en el comercio mundial y la función que desempeñan las autoridades se limitan al “Estado mínimo”, también llamado “Estado policía”, uno que se abstiene de intervenir en el sistema productivo, siendo su única tarea mantener el orden público para garantizar que el sistema de producción no se vea alterado (Cotarelo, 2004, p. 20).

La tercera forma es el Estado Democrático puede ser considerado como una reacción crítica al Estado liberal y la manera en la que éste trataba en la práctica los derechos de los individuos: éstos eran el fundamento del Estado y eran considerados como universales, sin embargo, no eran aplicados de manera igualitaria, o, en otras palabras, los individuos no eran considerados como iguales a pesar de la supuesta universalidad de esos derechos.

Gran parte de la crítica posterior señaló, con razón, que se trataba de una igualdad puramente formal que ocultaba desigualdades reales. Sin embargo, no se ha señalado con tanta insistencia el hecho, mucho más grave, de que ni siquiera fuera una verdadera igualdad formal. Cosa que se ve claramente en las leyes electorales de todos los países liberales en el siglo XIX: no todas las personas son iguales ante la ley electoral. Siendo, sin embargo, que dicha ley es la manifestación normativa del ejercicio de un derecho individual fundamental: el derecho de sufragio (Cotarelo, 2004, p. 21).

Es por lo anterior que el Estado Democrático tendrá como característica esencial el fuerza de universalizar el derecho al sufragio, que tendrá dos consecuencias importantes en el orden jurídico-político: por una parte, las decisiones adoptadas se fundamentan en el principio de la mayoría, lo que refleja el mandato de la igualdad; por otra, el sufragio universal ratifica la responsabilidad política de los Gobiernos ante los Parlamentos. En el aspecto territorial, esta forma de estado sigue tendiendo a los principios de soberanía exterior e interior, propios de los estados-nación.



El Estado Democrático dará paso al Estado social y democrático de Derecho, que se caracteriza por una mentalidad crítica que defiende que, en tanto que persistan las desigualdades sociales y económicas, un orden político justo y racional no sería posible incluso a pesar de los avances en cuanto a la igualdad y universalidad del derecho al sufragio. Esta forma de Estado parte de la convicción de que la verdadera igualdad es tanto económica como social, y que sólo se puede lograr a través de la intervención directa del Estado, con lo que se reconsideraría la concepción liberal del “Estado mínimo”, de tal manera que las autoridades públicas tienen la capacidad de intervenir tanto en el proceso de producción como en el de la distribución. El Estado social trae dos innovaciones con respecto al Estado liberal y al democrático: la apertura y el progresismo de las organizaciones constitucionales y el parlamentarismo racionalizado. En el aspecto económico:

[...] esta forma de Estado coincide con el llamado «Estado del bienestar». Se entiende que es una forma de Estado básicamente intervencionista, que no actúa de acuerdo con los postulados de la teoría económica liberal clásica, sino con arreglo a la revisión keynesiana, que postula dicha intervención del Estado en el ciclo económico con el fin de garantizar tres aspectos necesarios para la prosperidad de las sociedades capitalistas: el equilibrio económico (neutralización de las crisis), el pleno empleo y, como consecuencia, el crecimiento sostenido (Cotarelo, 2004, p. 22).

El Estado social y democrático de derecho con su intervencionismo económico, su objetivo de realizar una distribución justa y haciendo progresivos los derechos sociales, es también conocido como “Estado de bienestar”, y al que Horkheimer criticará por su Capitalismo de Estado en *El estado autoritario* (Horkheimer, Estado Autoritario, 2006). Para poder comprender mejor esas críticas es necesario analizar primero las características del Estado de Bienestar con mayor detalle y profundidad.

De acuerdo con Michael Freeden, el Estado de Bienestar es uno democrático que se caracteriza por su poder para regular y modificar premeditadamente el libre juego de las fuerzas económicas y políticas para redistribuir los ingresos (Freeden, 2013, p. 13), coincidiendo así con la



descripción hecha por Cotarelo del Estado social y democrático de derecho. Siguiendo a Freedon, el Estado de Bienestar se desarrolló de diferente manera dependiendo del país, con su respectiva fundamentación ideológica, que lo haya implementado; pesar de esas versiones discrepantes, en las que se profundizará más adelante, se pueden reconocer tres categorías en las que se agrupan las medidas de fomento del bienestar:

1) Virtud y recompensa: las políticas sociales del Estado de bienestar tienden a recompensar las conductas individuales que puedan ser consideradas valiosas para la comunidad, como las actitudes ahorrativas y la previsión consciente; en este aspecto, la idea de virtud es central en el Estado de bienestar que, sin embargo, no tenía una única definición, sino que sus concepciones oscilaban entre la nacionalización y la privatización, teniendo a la comunitarización voluntaria como punto de convergencia entre la esfera pública y privada.

2) Azar y riesgo: el Estado de Bienestar pretendía reducir el impacto de situaciones inusitadas que ponían en riesgo la supervivencia de las personas, por lo que se trataba de una cuestión de seguridad. Por contradictorio que pueda parecer, este principio se utilizaba para negar la aplicación de políticas sociales de carácter global como las pensiones por ancianidad, ya que el proceso de envejecimiento era considerado como un proceso normal y predecible, por lo que no era posible considerarlo como una situación inusual que mereciese una indemnización. Por otra parte, este principio tenía la función de colectivizar el riesgo, aminorando el impacto que tuviera en la vida de los individuos las situaciones inusuales, y promoviendo la “vida buena colectiva”.

3) Legitimación de la necesidad: esta categoría se usaba para objetivar la necesidad, es decir, definir a la necesidad como un atributo humano y social fundamental, lo que hacía imprescindible redistribuir los recursos a través de políticas sociales que permitieran mantener una vida digna (Freedon, 2013, pp. 18-23).

Estas tres categorías se combinarían de manera diferente según el país que las aplicase. Así, de acuerdo con Freedon, pueden distinguirse cuatro grandes tradiciones en cuanto a la implementación del Estado de Bienestar, correspondientes a los países que lo pusieron en práctica: Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos. En Francia se le daba mayor peso a la solidaridad



social, haciendo énfasis en el deber del Estado de complementar la responsabilidad y la previsión que los individuos tienen sobre su propia prosperidad y seguridad, haciendo de la seguridad social un asunto de interés nacional; para los teóricos franceses, sólo el equilibrio entre libertad seguridad podría cubrir las necesidades sociales. En Gran Bretaña el Estado de Bienestar se ligó a una forma tardía de utilitarismo y a ideas sobre la evolución social, principios con los que se teorizó sobre los costes humanos de la Revolución Industrial; los teóricos británicos reelaboraron las teorías sociales sobre el progreso para revalorizar la interrelación existente entre los individuos y enfatizando la importancia de la cooperación social. En Estados Unidos los teóricos del bienestar desconfiaban por completo de la intervención del Estado, por lo que se encaminaron a la financiación privada del bienestar social. Otros países, como Suecia, daban un fuerte tono democrático a los conceptos de libertad individual y de igualdad social (Freeden, 2013, pp. 15-16).

La última tradición del Estado de Bienestar se encuentra en Alemania, cuyas medidas fueron aplicadas durante la vida de Max Horkheimer y sobre las cuales va a reflexionar. En Alemania el Estado de Bienestar se asoció a un cierto paternalismo y a ideas sobre la eficacia, fomentando así la consecución de los deberes sociales. Como explica Freeden:

Tradicionalmente se ha descrito el Estado del bienestar como una forma de organización política producto del rechazo colectivista a los principios del individualismo. O, lo que no es en absoluto lo mismo, de la lucha entre las ideas socialistas y las liberales. En el caso alemán se ha llegado a hablar, incluso, de la lucha por la hegemonía entre conservadores y socialistas y de impulsos mutualistas y rasgos paternalistas derivados de la caridad pública organizada desde el sector público (Freeden, 2013, p. 14).

Esta versión del Estado de Bienestar, con su fuerte tendencia al paternalismo, es la que Horkheimer va a criticar en su texto *El Estado Autoritario*, cuya principal premisa es que “El capitalismo de estado es el estado autoritario del presente” (Horkheimer, 2006, p. 31).



El ensayo de Horkheimer es un análisis de cómo el capitalismo de estado es una traición tanto a la tradición del liberalismo económico como al ideal de la sociedad sin clases del marxismo. Por una parte, los burgueses han sido despojados de su independencia, pues se han convertido en parte del proletariado o se han vuelto dependientes de la burocracia estatal: “Hoy los grandes industriales sólo piden a voces el liberalismo allí donde la administración estatal es todavía demasiado liberal y no está totalmente bajo su control” (Horkheimer, 2006, p. 33). Por otra parte, los trabajadores viven bajo una mayor explotación:

En el intercambio de la mercancía fuerza de trabajo, el obrero es indemnizado y engañado al mismo tiempo. La igualdad de los propietarios de mercancías es una apariencia ideológica que se desvanece en el sistema industrial y que, en el Estado autoritario, cede el lugar a la dominación abierta (Horkheimer, 2006, p. 63).

Así, la promesa de una sociedad sin clases no es cumplida por el capitalismo de estado, ya que éste sigue estando al servicio de intereses que no corresponden con los del proletariado. Horkheimer ve esta traición como el resultado de los propios fundamentos del Estado en el pensamiento y los intereses de la burguesía, pues la filosofía política nacida durante la modernidad tiene como objetivo la conformación de un nuevo tipo de Estado que ya no dependa de los viejos estamentos sociales y que defienda los derechos de la naciente clase social. Incluso la filosofía más alejada de la vida pública, como lo es el escepticismo de Montaigne, da por supuesta la existencia de un Estado que protege y hace valer los derechos de los individuos: “El Estado nacional protegerá a la nueva burguesía y restablecerá la calma. La ataraxia de Montaigne consiste en una placentera disposición de la intimidad anímica, en la cual uno encuentra reposo ante cualquier iniquidad” (Horkheimer, 1982, p. 148). Para Horkheimer es difícil confiar en que justicia social se pueda realizar dentro de una conformación política que ha nacido bajo la tutela de una clase social en particular.

En *Estado Autoritario*, así como en otras obras de los años 30, Horkheimer comienza a expresar su desconfianza no sólo por la racionalidad Occidental, sino también por las diferentes formas de Estado y la intervención estatal. Como señala John Abromeit, *Estado Autoritario*



representa un cambio en la Teoría Crítica de Horkheimer precisamente porque en dicha obra extiende su escepticismo de la racionalidad burguesa, el objeto de su crítica anterior, a toda forma de racionalidad.

### **Teoría tradicional: ideología y autoritarismo.**

El texto clave para entender la primera crítica al autoritarismo, así como todo el programa de la propuesta filosófica de Max Horkheimer, se encuentra en *Teoría tradicional y teoría crítica* (Horkheimer, 2000). En este texto se pueden encontrar presentes las ideas que terminan de anudar los conceptos de autoritarismo, ideología, filosofía burguesa y metafísica, y su contraste con la Teoría Crítica que, en principio, estaría llamada a ser la antesala de una praxis revolucionaria.

### ***Ideología y positivismo.***

El argumento central de Horkheimer en este texto es que la ciencia experimental y su complemento filosófico, el positivismo, tienen la misma función que la ideología: son, en sí mismos, ideológicos, en tanto que niegan la posibilidad de transformar las condiciones de la sociedad y encubriendo las causas reales del sufrimiento y la injusticia.

El punto de partida de Horkheimer es la definición de teoría que se tiene usualmente en la investigación científica, en la que se entiende como un conjunto de proposiciones conectadas entre sí y que se refieren a un mismo objeto o ámbito de la realidad. Este es el llamado modelo nomológico-deductivo, en el que unas proposiciones son deducidas a partir de otras, y que considera que entre menor sea el número de proposiciones que forman el núcleo central, la teoría es mejor. Este modelo privilegia la neutralidad y la objetividad como los valores propios de una teoría virtuosa, de una teoría que puede ser considerada verdaderamente científica.

Para Horkheimer, la pretensión por parte de la ciencia positivista de “describir” los hechos de manera pura y atenerse a ellos para extraer sus conclusiones y dar legitimidad a las llamadas leyes científicas, tiene como fundamento una premisa falsa: que el científico puede acceder, de



manera completamente transparente, a los hechos puros, y que son estos lo que se impondrán al pensamiento, que no es más que una *tabula rasa* lista para recibir las impresiones sensoriales.

La principal crítica de Horkheimer a dicha pretensión positivista es que dicha concepción parte de conceptos sociales, no empíricos propiamente dichos: son extraídos de la vida en sociedad, no de los hechos en sí.

Y del mismo modo que la influencia del material empírico sobre la teoría, así tampoco la aplicación de la teoría al material empírico es un proceso meramente intracientífico, sino que también es un proceso social. La relación de las hipótesis con los hechos no se cumple en último término en la cabeza del investigador, sino en la industria (Horkheimer, 2000, p. 31).

En este sentido, Horkheimer defiende que tanto el científico forma parte de la sociedad, como el conocimiento científico forma parte de un sistema de producción y a su división del trabajo. La objetividad y neutralidad lo único que logran es ocultar esta realidad, no sólo negando al científico la posibilidad de investigar las causas del orden social y su *status quo*, mismo que es naturalizado de tal manera que se vuelve eterno e inmutable, por lo cual se vuelve absurdo tanto analizarlo como transformarlo.

Esta es el papel que desempeña la, llamada por Horkheimer, teoría tradicional, que incluye a la ciencia positiva, la metafísica y la teología, es decir, todas las formas de la filosofía burguesa. La teoría tradicional reúne las mismas características que la ideología:

Debería reservarse el nombre de ideología -frente al de verdad- para el saber que no tiene conciencia de su dependencia —y, sin embargo, es penetrable ya para la mirada histórica—, para el opinar que, ante el conocimiento más avanzado, ha acabado de hundirse en la apariencia. La asignación de valores es ideología en el sentido más estricto y pregnante, en cuanto que cree poderse liberar de la entreveración histórica o ver simplemente abierto el camino hacia la casualidad y el nihilismo. (Horkheimer, 1966, p. 10)

En este sentido, la teoría tradicional y el positivismo científico son formas de ideología, y no sus contrarios, pues el resultado epistemológico que tienen es el mismo: la alienación del investigador



de su propio contexto histórico y de las relaciones sociales, políticas y económicas, en las que se encuentra inserto, dejando el *status quo* y las relaciones de dominio intactas, como algo que emerge de la naturaleza, que no puede ser modificado y que por ello mismo es legítimo. Para Horkheimer, el positivismo es el culmen de la filosofía burguesa, la forma más refinada de ideología, y que tiene como complementos a la metafísica y a la religión.

### ***Metafísica y religión: su momento ideológico.***

Lo que Horkheimer define como “teoría tradicional” puede ser aplicado tanto al positivismo científico como a la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, tanto a las ciencias naturales como a las sociales, y es cercano a su concepto de ideología. El objeto del ataque de Horkheimer es el olvido de la realidad material y la injusticia social que requiere la teoría tradicional para considerar una investigación como legítimamente científica, lo cual contraviene tanto sus principios teóricos como su sensibilidad:

Recuerda de qué sufrimientos eres deudor, mientras gozas de sus frutos [...] Ve a la fábrica de tejidos, a las hilanderías, a las plantaciones de algodón: los trabajadores pasan decenios, su vida entera en salas sofocantes y polvorientas o bajo el fuego del sol realizando día a día el mismo trabajo estúpido y desesperante, sin perspectivas de una liberación, sin posibilidades de un desarrollo espiritual [...] Ponte en la situación de estos hombres y piensa por un momento que tú no puedes vivir sin vestido [...] (Sánchez, 1992, p. 154)

Las experiencias personales de Horkheimer son las que los llevaron a atenerse a un punto de vista materialista, de ahí su aproximación al marxismo y al materialismo histórico. De ahí que para él los conceptos de teoría tradicional e ideología se pueden aplicar no sólo a las ciencias, sino también a la filosofía misma, bajo la forma de la metafísica, y a la religión y la teología.

Como se mencionó con anterioridad, si bien Horkheimer se aproximó a Edmund Husserl y su fenomenología, no se sintió convencido ni por su método ni por sus objetivos: como el positivismo, la fenomenología pretendía llegar a verdades independientes del contexto social y de las



circunstancias materiales en las que se desarrolla la investigación, un punto por completo opuesto al materialismo que él había adoptado. Es en este sentido que la fenomenología puede ser considerada como teoría tradicional, como una ideología, juicio que Horkheimer extiende a otras formas de especulación metafísica en tanto que propicia que el intelectual se refugie de la miseria y la injusticia reales en la esfera de la abstracción, la contemplación pura y el pensamiento neutro.

Algo similar pasa con la religión y la teología, cuya idea de un dios trascendental trae como consecuencia que la imagen de la divinidad no refleje el anhelo de justicia de los oprimidos, de su sufrimiento y sus esfuerzos por emanciparse de su miseria material, convirtiendo a la idea de dios en un ser místico y de voluntad insondable: “Así se despojó a Dios de toda cualidad cognoscible, y sus caminos se distinguen totalmente de los terrenales. Sus caminos se hicieron tan oscuros como las prácticas mercantiles de los fabricantes y los banqueros” (Sánchez, 1992, p. 156).

Para Horkheimer, tanto la teología como la metafísica incurren en las mismas faltas de la teoría tradicional y la ideología, tal y como sucede con la ciencia positiva: al negarse a aceptar que sus conocimientos y postulados forman parte del entramado social que están condicionados históricamente bajo la premisa de que tienen que ser objetivos y neutrales, se niegan la posibilidad de investigar y comprender a la sociedad misma y sus problemas, permitiendo que se perpetúe el sistema de opresión e injusticia. En la visión de Horkheimer, en tanto que expresión del pensamiento burgués y la teoría tradicional, ni la política, ni la religión, ni la metafísica ni la ciencia positiva podrán transformar la realidad, eso sólo podrá darse a partir de una teoría crítica, apegada a los principios del materialismo y de carácter anti burgués.

## Conclusiones

El pensamiento de Horkheimer con respecto a la política es complejo: por una parte, evita a toda costa que este sea el tema central de sus reflexiones; por otra, los autores y textos que analiza en sus primeras obras guardan algún tipo de relación con el pensamiento y los cambios políticos propios de la modernidad. Es por ello que se puede identificar dos grandes críticas a la filosofía política proveniente de la burguesía de la época moderna: la primera, se dirige en contra del



autoritarismo, que para Horkheimer tiene aristas tanto psicológicas como políticas; la segunda va en contra del carácter de la filosofía política surgida de la burguesía moderna.

Se puede definir al autoritarismo como la ideología que naturaliza el dominio de la figura paterna sobre individuos que ya no tienen la necesidad de protección, propia de los infantes, en los aspectos político y económico, es decir, la autoridad ejercida es ilegítima. Esta definición reúne elementos expuestos por Horkheimer en sus obras *Autoridad y familia*, *Teoría tradicional y teoría crítica*, *La función de las ideologías* y *Estado autoritario*.

Cabría aquí preguntarse de qué manera puede esta definición del autoritarismo, en tanto que ideología que naturaliza el dominio, contribuir a una filosofía política, o tener relevancia en el ámbito político, si, como explica Simone Chambers, es un lugar común afirmar que la Teoría Crítica carece de una política (Chambers, 2004, p. 1, Cap. 9), indicando tres argumentos: el primero de ellos, que los teóricos de la Escuela de Frankfurt no se involucraron con ningún tipo de partido político, ni se pronunciaron sobre eventos de su tiempo, ni propusieron una agenda de reformas, ni hablaron de instituciones políticas específicas; el segundo argumento es que la Teoría Crítica se enfocó, en sus inicios, en la crítica de la cultura y la estética alejadas de la política: y por último, que la temprana Teoría Crítica realiza un diagnóstico tan pesimista de su tiempo, que emprender cualquier acción política o intento de romper con la razón instrumental, resultan inútiles. Esta visión de la Teoría Crítica como una postura esencialmente pesimista, catastrofista, para la cual existe una relación inextricable entre política y dominación, es retomada por Miguel Abensour (2003, pp. 119-122), quien opone a esta visión pesimista la idea de que la filosofía política tiene a olvidarse del dominio en favor de un espacio político concebido bajo el esquema de un modelo de intercambio entre participantes iguales.

En última instancia, la filosofía política, bajo el ideal de la igualdad entre sus participantes, tenderá a la búsqueda de la emancipación. No obstante, la temprana Teoría Crítica de Max Horkheimer presenta un punto de vista escéptico con respecto a la política y la filosofía que le sirve de fundamento: en tanto que, emanadas de una clase social en particular, la burguesía, ambas tienen como punto de partida los intereses y objetivos de ésta. Es por ello que resulta difícil para



Horkheimer pensar en que la emancipación sea posible dentro de los límites de la política, porque de antemano sólo se conseguirá aquello que el burgués permita. Así como la teoría tradicional representa lo que en términos epistemológicos conviene a la burguesía, de igual modo, la filosofía política moderna sólo puede pensar y realizar aquello que se le permite desde el lugar en que reside el poder. Esta crítica se irá recrudesciendo en sus obras posteriores, como la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la razón instrumental*.

## Referencias

- Abensour, M. (2003). Philosophie politique critique et émancipation. *Politique et Sociétés*, 22(3), 119 - 122.
- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York, United States of America: Cambridge University Press.
- Chambers, S. (2004). The politics of Critical Theory. En F. Rush, *The Cambridge Companion to Critical Theory* (p. 1 - 64). New York, USA: Cambridge University Press.
- Cotarelo, R. (2004). Teoría del estado. En E. Díaz, & A. Ruiz Miguel, *Filosofía política II. Teoría del Estado* (Segunda ed.). Madrid, España: Trotta.
- Cropsey, J. (2020). Karl Marx. En L. Strauss, J. Cropsey, L. Strauss, & J. Cropsey (Edits.), *Historia de la filosofía política* (p. 754 - 778). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Freedon, M. (2013). El advenimiento del Estado de Bienestar. En T. Ball, R. Bellamy, T. Ball, & R. Bellamy (Edits.), *Historia del pensamiento político del siglo XX*. España: Ediciones Akal.
- Horkheimer, M. (1966). *La función de las ideologías*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Horkheimer, M. (1982). *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Horkheimer, M. (2001). *Autoridad y familia, y otros escritos*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta.



- Horkheimer, M. (2006). *Estado Autoritario*. (B. Echeverría, Trad.) Ciudad de México, México: Editorial Itaca.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Kolakowski, L. (1988). *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*. (Vol. III). Madrid: Alianza Editorial.
- Lessnoff, M. H. (2011). *La filosofía política del siglo XX*. Madrid: Ediciones Akal.
- Lukács, G. (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Ediciones Akal.
- Mannheim, K. (2019). *Ideología y utopía* (Cuarta ed.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- McLellan, D. (2013). El marxismo occidental. En T. Ball, R. Bellamy, T. Ball, & R. Bellamy (Edits.), *Historia del pensamiento político del siglo XX*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Sánchez, J. J. (1992). Contra la lógica de la historia. Religión y cuestión de Dios en la obra de M. Horkheimer. En J. Gómez Caffarena, & J. M. Mardones, *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*. Madrid: Anthropos.
- Wiggerhaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica - Universidad Autónoma Metropolitana.