

INTERPRETACION Y RECEPCION DE LA FILOSOFIA TEORETICA DE KANT EN EL PENSAMIENTO DE HORKHEIMER MAX (1895-1973)

1. En el presente trabajo el término «filosofía *teorética*» queda restringido a la teoría de la constitución del mundo de la experiencia objetiva y de la autoconstitución de la razón constituyente. Se dejan de lado las cuestiones teoréticas referentes a la transcendencia metafísica y a la temática religiosa porque tales cuestiones se plantean en el pensamiento de Horkheimer en conexión con la actuación práctico-moral.

Alejándose del uso académico generalizado que sitúa a la filosofía de Kant en el contexto del «idealismo alemán», Horkheimer distancia al pensamiento kantiano de la especulación idealista que le siguió y lo ubica en el movimiento cultural de la Ilustración (*Aufklärung*). Con ello la aproximación de Horkheimer a la filosofía kantiana queda entroncada en la temática general y en el punto de partida de su pensamiento: la teoría del orden burgués.

Kant es, según Horkheimer, el máximo exponente de la Ilustración alemana¹; en la filosofía de Kant se ejemplariza, al mismo tiempo, la «dialéctica» de la Ilustración como proceso de emancipación de la razón que *de hecho* concluye en el sometimiento de esta misma razón a la facticidad *irracional*. Pero el pensamiento de Kant contiene y prolonga también la dinámica positiva de la Ilustración que puede conducir a la superación de la contradicción consigo misma de la razón iluminista². Esta superación se anuncia precisamente a través del intento kantiano por fundamentar la concepción iluminista del conocimiento y de la actuación racional (cf. *Dialektik der Aufklärung, Exkurs II*).

Horkheimer se adentra en la filosofía de Kant sin preocupaciones de rigurosidad histórica y sistemática. Su propósito es destacar los elementos «progresivos» y desveladores-críticos del orden burgués contenidos explícita o implícitamente en el pensamiento kantiano; de ahí su libertad en la intelección y prolongación e incluso extrapolación hermenéutica del kantismo. Esta libertad lleva también consigo el que generalmente no aborde Horkheimer la cuestión de la conciliación sistemá-

1 Cf. 'Die Aktualität Schopenhauers', en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt 1974) p. 259; *Notizen*, 1950 bis 1969 (Frankfurt 1974) p. 69; 'Kant und die Wissenschaften', en *Immanuel Kant zu ehren* (Frankfurt 1974) p. 378.

2 Desde esta perspectiva escribía Horkheimer: «La Ilustración alemana no es Lessing, [...] sino Engels y Marx, Retrospectivamente corresponde, a partir de ellos, un puesto especial a Kant en la sociedad de la emancipación europea» (*Notizen...*, p. 49).

tica entre diversas intelecciones por él presentadas de contenidos de la filosofía kantiana. Ello, sin embargo, es en algunos casos debido a la ambigüedad misma del pensamiento kantiano; por ejemplo, en la interpretación psicológico-antropológica a transcendental-sociológica del concepto kantiano de razón.

A pesar de los diversos períodos que pueden distinguirse en el pensamiento de Horkheimer, consideramos que su interpretación y enjuiciamiento de la filosofía *teorética* de Kant guarda una fundamental unidad, dentro de la cual ciertamente puede constatarse una actitud más positiva en los escritos más tardíos³.

Los escritos de Horkheimer que hemos utilizado en este trabajo son los siguientes:

Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (1930). Citado: *Geschichtsphilosophie*, según su edición en *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Fischer Bücherei, Frankfurt 1971) pp. 9-83.

Ein neuer Ideologiebegriff? (1930). Citado: *Ideologiebegriff*, según su edición en *Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt 1972) pp. 13-32.

Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung (1931). Citado: *Lage*, según su edición en *Sozialphilosophische Studien...*, pp. 33-46.

Hegel und das Problem der Metaphysik (1932). Citado: *Hegel*, según su edición en *Anfänge...*, pp. 84-95.

Traditionelle und kritische Theorie (1937). Citado bajo la sigla *TkT*, según su edición en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, vol. II (Frankfurt 1968) pp. 137-91.

Vernunft und Selbsterhaltung (1941-42). Citado: *Selbsterhaltung*, según una edición pirata (sin indicación de lugar ni año) en un volumen titulado: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, III, pp. 75-117. No me consta que exista una edición autorizada de este texto.

Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1944-1947) (Fischer Bücherei, Frankfurt 1971). En esta obra distinguimos la parte sistemática central (cit. bajo la sigla *DA*) y el fragmento: *Exkurs II. Juliette oder Aufklärung und Moral* (citado: *Exkurs II*)⁴.

Die Aktualität Schopenhauers (1961). Citado: *Schopenhauer*, según su edición en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den*

3 La transición a una valoración positiva en la interpretación y enjuiciamiento de la filosofía práctica de Kant es aún más marcada en los escritos del último período. Compárense, por ejemplo: *Materialismus und Moral* (1933) y *Kants Philosophie und die Aufklärung* (1962).

4 La *Dialektik der Aufklärung* es una obra conjunta de Horkheimer y T. W. Adorno. Los autores mismos afirmaron que no era factible distinguir qué pensamientos o formulaciones habían provenido inicialmente de cada uno de ellos. Aunque la brillantez de la exposición lleva la impronta de Adorno, la temática de la parte doctrinal básica de la obra *Begriff der Aufklärung* y del fragmento *Exkurs II. Juliette oder Aufklärung und Moral*, en que tiene lugar una amplia y radical confrontación con la filosofía de Kant, señala a Horkheimer como su autor principal. Cf. A. Skuhra, *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken* (Stuttgart 1974) p. 60.

Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende (sigla: KiV) (Frankfurt 1974), pp. 248-68.

Kants Philosophie und die Aufklärung (1962). Citado: *Aufklärung*, según su edición en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, pp. 203-15.

Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland (Frankfurt 1974) (citado: *Notizen*)⁵.

2. La intelección histórico-materialista del transcendentalismo kantiano.

2.1. Ya en su lección inaugural de 1931, con motivo de hacerse cargo de la dirección del *Instituto de investigación social*, entró Horkheimer en confrontación con el pensamiento de Kant en cuanto «filosofía social», esto es, «intelección filosófica del destino de los hombres [...] en cuanto miembros de una comunidad». La intelección kantiana del proceso social y de sus productos culturales (estado, derecho, moral, ciencia, arte, religión) estaba sistemáticamente fundamentada en una filosofía de la «personalidad individual»; todas las configuraciones culturales son «creaciones de la persona autónoma». Aunque la subjetividad kantiana, en que radican los principios constituyentes de todos los ámbitos culturales, no coincide con el sujeto empírico-individual, «todos los factores creadores de cultura pueden ser desvelados e investigados en la esfera de interioridad de un único sujeto racional» y el «medio del filosofar» es una «reflexión sobre sí mismo» (*Selbstbesinnung*) de carácter introspectivo. Más aún, la admisión de estructuras suprapersonales pertenecientes a una totalidad racional trascendente y sólo en ella aprehensibles es dogmatismo teorético; ajustar a ellas la actuación práctica implica heteronomía y, con ello, la eliminación de la esencia misma de la moralidad (*Lage*, en *Studien*, 33-34).

Este recurso a la introspección y a la interioridad como vía de acceso intelectual a las realidades de la vida socio-cultural tenía, en último término, su justificación sistemática en la identificación del modelo matemático del conocimiento con el conocimiento en cuanto tal: sólo conocemos lo que *nosotros* hemos construido⁶. Hegel liberó al discurso filosófico de las «ataduras de la introspección» y «remitió la pregunta por nuestra propia esencia y por el sujeto autónomo de la cultura al trabajo de la historia en que el espíritu se da a sí mismo configuración objetiva» (*Lage*, en *Studien*, 34). El «nosotros» hegeliano, sujeto de las objetividades culturales, no es la desmundanizada subjetividad trascendental, mero conjunto de las funciones abstractas de la razón, sino la pluralidad de los «espíritus de los pueblos» en su confrontación en el proceso histórico y, en último término, el «espíritu absoluto» (*Lage*, en *Studien*, 34-35).

⁵ No tenemos en cuenta la tesis doctoral de Horkheimer: *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft* (1922), ni su estudio de habilitación: *Ueber Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischen und praktischen Philosophie* (1925). Ambos escritos no tienen relevancia para la temática de este trabajo.

⁶ Cf. *Geschichtsphilosophie*, pp. 71-72; *Hegel*, pp. 84-86.

2.2. Horkheimer siempre tuvo presente el constitutivo carácter subjetivo-idealista de la filosofía kantiana (cf. *TkT*, en *KT*, II, 155). Pero, una vez evidenciada la falsedad de una relación sujeto-objeto en que el hombre fuese sujeto pasivo de contenidos trascendentes, Kant planteó, según Horkheimer, la problemática de la constitución de la realidad, del mundo cultural y de la razón en sí misma a un nivel teorético que conducía a la superación del subjetivismo idealista. Desde esta perspectiva, el centro de gravedad de la confrontación de Horkheimer con el pensamiento de Kant reside en una intelección de lo trascendental (en sentido amplio) dentro del marco sistemático fundamental del materialismo histórico⁷. Esta teoría de lo trascendental llevaría a cumplimiento *real* la fundamental intelección kantiana de la «constitución» o «mediación» subjetiva del mundo de la experiencia humana.

2.3. La transcripción del trascendentalismo kantiano en materialismo histórico es llevada a cabo por Horkheimer a dos niveles distintos que constituyen dos momentos de un mismo proceso interpretativo. A un primer nivel, la subjetividad lógico-trascendental es antropológicamente reducida a la totalidad dinámica de la estructura fisiológico-síquica del sujeto humano⁸. Ahora bien, una de las constantes del pensamiento de Horkheimer es la negación de una constitución antropológica ahistórica e inmutable⁹. La «naturaleza» humana —por lo menos, en su dimensión cultural-diferencial— es un «resultado» histórico; la sicologización de la subjetividad trascendental implica por sí misma y necesariamente su historicización y socialización. A este segundo nivel se apropia Horkheimer la re-interpretación de Marx del trascendentalismo kantiano: el sujeto *efectivo* de la constitución del mundo es el hombre real, esto es, en su existencia histórica y socialmente condicionada. Aunque la interpretación, valoración y asimilación por Horkheimer de la filosofía teorética de Kant aúna, en el contexto general de la «humanización» de lo trascendental, la dimensión sicológico-antropológica y la dimensión histórico-sociológica, el centro de gravedad reside en esta última. Y ello por dos razones fundamentales: la dimensión histórico-social determina en último término y en su concreción efectiva la estructura síquica de los sujetos individuales (la historia «natural» del hombre es su historia cultural); una teoría del proceso social debe dirigir su atención no tanto a los factores

7 Acerca de la problemática de una teoría de la constitución con base marxista puede verse A. Schmidt, art. 'Praxis', en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (München 1973) vol. II, 1107-38. Respecto a la interpretación del trascendentalismo kantiano por parte de Horkheimer véase también A. Schmidt, 'Die geistige Physiognomie Max Horkheimers', en *Notizen*, pp. LV-LXIII.

8 Esta antropológización del trascendentalismo kantiano la encontró Horkheimer en Schopenhauer, Marx y Feuerbach y, de modo inmediato, en su mentor académico H. Cornelius a quien Horkheimer siempre consideró como su «maestro». Cf. *Lage*, 42 y 'Kritische Theorie gestern und heute', en *Gesellschaft im Uebergang* (Frankfurt 1972) p. 162. Según Cornelius todos los conceptos son reductibles a experiencias; el fundamento de la filosofía es la sicología puesto que nuestras vivencias son el substrato último de todos nuestros conocimientos. Cf. H. Cornelius, *Transzendente Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie* (München 1918).

9 Cf. 'Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie' (1935), en *Kritische Theorie*, I, pp. 200-27.

y funciones esencial-intemporales de la existencia humana cuanto a sus diferencias histórico-sociales ¹⁰.

3. La filosofía kantiana como filosofía de la Ilustración y de la sociedad industrial.

3.1. La Ilustración identificó el pensar con el «establecimiento de un orden unitario» de los hechos de experiencia y con la «deducción» de tales hechos a partir de principios últimos. Conocer, en sentido estricto, consiste, según la Ilustración, en «subsumir bajo principios»; la razón iluminista es la «capacidad de deducir [entender] lo particular desde lo general» y el conocimiento coincide realmente con el «juicio que encaja un hecho en el sistema» (*DA, Exkurs, II, 74-75*). El sistema de la razón debe estar en armonía con los datos de la experiencia humana o de la praxis; pero, dentro de toda posible «coincidencia de sistema e intuición», con la consiguiente dependencia de la razón respecto a los hechos primarios resultantes del contacto de los individuos entre sí y con la naturaleza, la razón iluminista se afirma frente a lo por ella razonado-sistematizado en una relación pragmática de dominación. «El sistema que responde a las intenciones de la Ilustración es aquél que ayuda al sujeto racional del modo más eficaz a la dominación de los hechos y de la naturaleza. Sus principios son los principios de la autoconservación. La incapacidad de autoafirmarse y autoconservarse constituye la auténtica minoría de edad ^[11]. El sujeto lógico de la filosofía de la Ilustración es el burgués como traficante de esclavos, libre empresario o administrador» (*DA, loc. cit., 75-76*). La realidad de la filosofía iluminista es la realidad manufacturada e industrializada. En cuanto configurada y dominada por la razón *una y universal*, la realidad mundana quedaría elevada sobre su particularidad fortuita e intersubjetivamente dissociadora: la razón constituiría un mundo-uno para una sociedad *unificada*. Ahora bien, la aparente claridad inmediata de sus conceptos y raciocinios ocultó al pensamiento iluminista las dificultades implicadas en un concepto de razón *dominadora* cuyos sujetos, portadores de la misma razón *una*, existen realmente en confrontación y contradicción de intereses (cf. *DA, loc. cit. 76*).

3.2.1. También en la filosofía kantiana la razón representa la «instancia del pensamiento calculador» que manipula al mundo según el principio de la autoconservación y no posee otras funciones sino las de preparación del material de los datos sensoriales para su dominación como «objetos» de experiencia (cf. *DA, loc. cit., 76*). Conocer es ordenar y clasificar; el pensamiento «funciona» como una máquina de acuñar el material de la afección sensible imprimiéndole las formas de la subjetividad (cf. *DA, 26; Exkurs, II, 76-81*). La «cosa-en-sí» suministra a los sujetos el material con el que el «entendimiento, por medio de sus fun-

10 Cf. 'Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie', en *Kritische Theorie*, I, pp. 201-2, 211-12; *Notizen*, p. 51.

11 De ahí la equiparación, de procedencia iluminista, entre lo «racional» y lo «provechoso»; «mayor de edad» y «racional» es aquella persona que sabe discernir lo que le conviene. Cf. 'Zum Begriff der Vernunft' (1952), en *Studien*, p. 48.

ciones ordenadoras, produce un mundo unificado como la máquina su producto con la materia prima. La dirección en el proceso de la manufactura y en la empresa ha servido de modelo para la concepción de la apercepción transcendental —por así decirlo, la central del entendimiento— con sus capacidades y departamentos» (*Schopenhauer*, en *KiV*, 254-55). El sujeto de la constitución de la objetividad mundana es, en último término, a pesar de todos los esfuerzos de Kant por aprehenderlo libre de toda connotación empírica, el burgués trabajador y administrador que se sirve de la razón, como de una maquinaria, según el principio de la autoconservación y su extrapolación en el principio de la dominación y sometimiento ilimitado de lo real (cf. *Aufklärung*, en *KiV*, 209; *DA*, 26-27). «La autoconservación es el principio constituyente de la ciencia, el alma de la tabla de las categorías [...]. Incluso el yo, unidad sintética de apercepción y suprema instancia de que pende toda la lógica es, en verdad, tanto el producto como la condición de la existencia material. Los individuos, preocupados por su existencia [material] desarrollan el yo como instancia de una aprehensión reflexiva (panorámica y anticipativa) de la situación del sujeto» (*DA*, *Exkurs*, II, 79). En una perspectiva sociológica debe afirmarse que el interés determinante de la forma y de la verdad del conocimiento (como sistema científico) es el «interés» de la sociedad industrial» (cf. *DA*, *loc. cit.*, 76, 77).

3.2.2. Este interés exige de la razón la renuncia a todo «pensamiento concreto» de sus contenidos y su reducción a mero «órgano», esto es, mera facultad de funcionalización y planificación neutral respecto a cualquier finalidad concreta y, por tanto, funcionalizable para cualquier finalidad. «Razón es el órgano de cálculo, de planificación teleológicamente neutral; su elemento es la coordinación». Kant fundamentó transcendentamente la «afinidad de conocimiento y plan; [...] la peculiar estructura arquitectónica del sistema kantiano da por sí misma testimonio de la organización desprovista de toda finalidad real de la totalidad de la vida [burguesa]». El orden burgués ha funcionalizado totalmente a la razón y la ha reducido a «útil sin finalidad, que, por lo tanto, puede ser utilizado para cualquier fin; la razón es el plan en sí mismo» (*DA*, *loc. cit.*, 85-81).

3.2.3. La eliminación de todo contenido concreto en la esfera de lo racional tiene en la filosofía de Kant como justificación teórico-sistemática la salvaguarda de la autonomía de la razón: toda referencia a algo concreto-determinado implica una dependencia respecto a lo «exterior», la «naturaleza» y lo «irracional». Con ello lleva Kant, en principio, a su conclusión el proceso desmitologizador de la Ilustración. El «espíritu», el «sentido» y la «vida» existen solamente en la subjetividad que, precisamente, se constituye como tal en y por esta «interiorización» y «apropiación». «La razón es el agente químico que absorbe la substancia de las cosas y la evapora en la mera autonomía de la razón. Para liberarse del temor supersticioso ante la naturaleza, la razón declara como fenómenos encubridores de una materialidad caótica a todas las totalidades dinámicas objetivas y repudia como esclavitud toda su posible influencia sobre las instancias humanas. El resultado es la idea de un sujeto como mera autoridad ilimitada y, al mismo tiempo,

vacía de contenido y la reducción de toda la potencialidad de la naturaleza a mera resistencia indiferenciada para el poderío abstracto del sujeto» (DA, *loc. cit.*, 81).

La *hybris* de la autonomía desde la que Kant intentó resolver la ecuación espíritu-mundo condujo realmente a una difuminación de ambas partes. El sujeto quedó reducido al yo siempre idéntico a sí mismo en su formalidad abstracta y cuya única cualidad es acompañar a todas mis representaciones; el mundo quedó despotenciado en simple material, igualmente abstracto, cuya única propiedad es ser substrato de dominación del yo (cf. DA, 27). Más aún, la ilimitada dominación de la razón sobre la totalidad de lo real tiene como paradójica contrapartida la absoluta sumisión de esta misma razón bajo la facticidad inmediata en cuanto el tributo inevitable de la autonomía de la razón es su formalización o reducción a mero órgano de ordenación y calculación del material dado. «El formalismo matemático, cuyo *medium* es el número, la configuración más abstracta de lo inmediato, retiene al pensamiento en la mera inmediatez. Lo factual queda establecido como lo definitivo, el pensamiento se limita a la repetición del dato y se hace a sí mismo tautológico. Cuanto más subyuga a lo real la maquinaria del pensamiento tanto más ciegamente se resigna a su mera repetición» (DA, 27) ¹².

Ahora bien, la reducción del pensar a mera reproducción tautológica de lo dado en su formalidad abstracta está en contradicción con la dinámica constituyente y las exigencias inmanentes del conocimiento. El conocimiento no consiste en la simple constatación, clasificación y calculación de datos en correlaciones abstractas de modo que puedan ser fácilmente manipulados. Conocer es *comprender* los hechos y ello implica su «negación determinada» en su inmediatez fáctica y entenderlos como momentos «superficiales» y «mediados» por el todo en el que han surgido, existen y poseen significación y verdad (cf. DA, 27).

A todo ello se añade el que la razón reducida a «órgano» de conceptualización repetitiva recae en la mitología cuya superación radical constituía el sentido más profundo de la Ilustración. La razón-*órgano* es una razón *naturalizada* (cf. DA, *Exkurs II*, 79) y toda mitología ha sido siempre repetitiva de la «esencia de lo existente —el eterno retorno, el destino y la dominación— como la verdad, renunciado a la esperanza» (DA, 28).

3.2.4. La dominación racional de la naturaleza presupone una afinidad u homogeneidad entre lo particular dado y las estructuras y legalidades generales de la razón. Esta afinidad está garantizada en la filosofía teórica de Kant por el esquematismo del entendimiento puro: una actividad inconsciente del mecanismo de la razón por la que la percepción sensible es «preparada» para su determinación intelectual. El entendimiento imprime en las cosas la inteligibilidad que posteriormente encuentra objetivamente en ellas; lo real y su aprehensión están predeterminados

¹² En ello acontece uno de los momentos fundamentales de la «dialéctica» de la Ilustración: «la subyugación de todo lo natural bajo el sujeto autosuficiente culmina en la dominación sobre la razón de lo meramente natural y factualmente objetivo» (DA, p. 5).

por el aparato intelectual, los hechos de la experiencia están «pre-vistos» (DA, *Exkurs II*, 75; *TkT* en *KT*, II, 151).

Con ello expresó Kant en un contexto teórico idealista la «condición humana» en la sociedad industrial. Kant descubrió que tras la «disparidad» entre hecho y teoría hay una unidad o concordancia profunda que precisamente hace posible el conocer individual y el trabajo científico. Esta unidad o, más precisamente, este principio de convergencia entre dato y concepto, experiencia y teoría, fue concebido por Kant como instancia puramente espiritual: conjunto de factores residentes en la conciencia en sí o general (subjetividad en cuanto tal y universal). Horkheimer descifra esta potencia espiritual-transcendental como la dinámica de la realidad social supraindividual configuradora de las objetividades de la experiencia humana real y del proceso mismo de su experiencia. La verdad del esquematismo transcendental kantiano es el *esquematismo social* correspondiente al interés de la sociedad industrial. Los objetos que circundan al individuo en la sociedad industrial son productos o están mediados por la praxis social; no es posible separar en ellos lo que pertenece a su «naturaleza» y lo que es resultado de la praxis social. Esta praxis configura a la experiencia humana en todas sus dimensiones objetivas y en la profundidad de sus estratos más íntimos. El ser es aprehendido bajo el aspecto de su elaboración y administración; todo lo real queda reducido a ejemplo o caso de los modelos conceptuales de un sistema en que la peculiaridad individual queda disuelta en función repetible y sustituible. Los sentidos del ciudadano de la sociedad industrial están, anteriormente a toda «afección», determinados por el aparato conceptual social; el mundo es «visto» *a priori* como material de construcción de un mundo *a priori* determinado; los órganos del individuo están *a priori* funcionalizados como instrumentos. La «universalidad intersubjetiva» de las constataciones, sentimientos, experiencias, conceptos, juicios y concepciones entre los individuos de un mismo orden social no está fundamentada en una instancia metafísica o espiritual. La afinidad entre el «espíritu público» y la experiencia del individuo está garantizada por el esquematismo social. La percepción por la que el juicio socialmente válido —y con él la ciencia cosificante y administrativa— queda justificado ha sido ya *a priori* «preparada» por él. Kant anticipó lo que Hollywood llevaría a cabo intencionadamente: «las imágenes son censuradas según los módulos del entendimiento en el proceso mismo de su producción» (cf. DA, *loc. cit.*, 76-77; *TkT* en *KT*, II, 149-52)¹³.

3.2.5. La legalidad del esquematismo transcendental o social suprime toda limitación objetiva del conocer: no existe en el «mundo» ninguna

¹³ Refiriéndose a la «incorporación ideológica» de los individuos en la sociedad contemporánea escribía Horkheimer: «Toda cosa es vivida por el individuo en relación con el sistema de conceptos convencionales de la sociedad y queda aprehendida por el esquema socialmente [dominante] antes de haber sido percibida por la conciencia. Es el verdadero esquematismo kantiano [...] con la diferencia de que la unidad transcendental aquí operante no es ya la subjetividad individual inconsciente [...] sino los efectos calculados con anticipación por la sociedad de masas sobre el aparato síquico de sus víctimas. Ello —y no las teorías erróneas— constituye la falsa conciencia» (*Selbsterhaltung*, pp. 114-15).

realidad que se substraiga a la capacidad cognoscitiva de la razón. Pero, en cuanto el conocer está posibilitado por la función esquematizante de la razón o de la sociedad, lo que se conoce no es el ser o lo sustantivamente real, sino la apariencia. La totalidad del mundo está abierta a la capacidad cognoscitiva de la razón, pero el mundo cognoscible es únicamente el mundo objetivo-transcendental o socialmente *predeterminado*. Con ello el conocer se hace tautológico; en vez de avanzar «sintéticamente» y alcanzar contenidos verdaderamente «nuevos», repite lo que la razón ha puesto desde siempre en el objeto. La totalidad de lo objetivo y de su conocimiento es un «gigantesco juicio analítico» en que un sujeto abstracto, eternamente idéntico a sí mismo, se repite a sí mismo (cf. *DA*, 28; *Hegel*, 58).

3.2.6. Los conceptos constituyentes de la filosofía teórica kantiana son «oscuros» y «ambiguos» (*DA*, loc. cit., 76; *TkT*, en *KT*, II, 152). Kant dejó sin esclarecer de modo teóricamente satisfactorio el concepto de subjetividad trascendental supraindividual (unidad de apercepción, yo puro, conciencia general), la relación entre el sujeto supraempírico y el sujeto de las capacidades y potencias síquicas, subjetividad autónoma y materialidad dada desde fuera, actividad y pasividad, apriori y dato, entendimiento y sensibilidad, idea y categoría, razón (en sentido enfático) y entendimiento, espíritu y realidad espacio-temporal, libertad y necesidad, razón teórica y razón práctica, mundaneidad y trascendencia transmundana, entre finito y ser absoluto, filosofía y ciencia (cf. *TkT* en *KT*, II, 152, 153; *Aufklärung* en *KiV*, 209, 210). Ahora bien, la oscuridad en que, según Horkheimer, dejó Kant los conceptos más fundamentales de su sistematización filosófica —aparte de dar testimonio de la profundidad de su pensamiento y de su honestidad intelectual— responde a la realidad en que se desenvuelve la vida del individuo en la sociedad burguesa industrial y expresa (en un contexto teórico idealista) sus contradicciones. A pesar de toda la sagacidad e inteligencia que los individuos y los grupos sociales ponen en juego en su competencia recíproca, el orden económico y social burgués no está en verdad *conscientemente* ordenado a ninguna finalidad general racional. La praxis social burguesa es racional en su instrumentabilidad inmediata, pero caótica en sus finalidades generales. La vida del todo social surge y se desarrolla en el orden burgués a través de excesivos e innecesarios conflictos, en forma achaparrada y cruel y como resultado casual. La forma de existencia de la razón es la consciente y libre interacción de los individuos en la configuración de su vida social y en su relación con la naturaleza; sólo así ejercitan los individuos sus potencialidades y realizan su esencia racional. Sin embargo, la praxis social se actualiza y es vivida por los individuos del orden burgués como una potencia «extraña» e indomitable para su actividad racional: como «destino» inevitable y, en último término, «violencia natural» irracional debido al derroche de energías y de vidas humanas y a la miseria y al dolor que sostienen el proceso social. En el orden burgués el individuo se vive a sí mismo como pasivo y dependiente de una praxis y de una totalidad social que, siendo en realidad resultado del conjunto de las decisiones y actuaciones de los individuos, se constituye ante ellos como el «sujeto» realmente activo, aunque incons-

ciente, del proceso social. En el orden burgués la actividad del todo social es «concreta y ciega»; la del individuo «abstracta y consciente» (cf. *TkT* en *KT*, II, 149, 152-53).

4. *La superación del orden burgués en la filosofía kantiana.*

El nivel de la reflexión filosófica y de la ciencia positiva de su época no ofrecieron a Kant la posibilidad de descifrar tras la instancia espiritual de la «conciencia general» y de sus propiedades la realidad de la praxis social burguesa. A ello se debían, según Horkheimer, gran parte de las dificultades y oscuridades de la teoría kantiana sobre la apercepción trascendental, la deducción de las categorías y el esquematismo del entendimiento (cf. *TkT* en *KT*, II, 151-52). El filosofar teórico de Kant abre, sin embargo, la vía de superación de las contradicciones intrínsecas al concepto iluminista de razón y a su realización burguesa (cf. *Aufklärung*, en *KiV*, 210).

4.1. El análisis kantiano de la razón, al «retener» las contradicciones del concepto iluminista-burgués de razón, «retiene» a la razón en una relación crítica consigo misma que le prohíbe su autoafirmación *antes* de haberse realizado efectivamente. esto es, antes de haber conciliado *realmente* sus contradicciones. Hegel puso de manifiesto y desarrolló las contradicciones del concepto iluminista (y kantiano) de razón; pero concluyó conciliándolas en el medium del espíritu absoluto como auténticamente real e idéntico a sí mismo en toda no-identidad. La razón hegeliana no necesitaba ser crítica de sí misma; era afirmativa —de sí misma y del acontecer mundano— antes de que la realidad pudiese ser afirmada como efectivamente racional. El profundo realismo del análisis crítico kantiano retuvo a los conceptos fundamentales de su filosofía en una relación de «exterioridad» que hacía imposible toda autosatisfacción especulativa en la unidad de la razón y de lo real. Esta exterioridad confería igualmente a la razón kantiana un fundamental coeficiente de contingencia que prohibía, por principio, su identificación con lo absoluto o su afirmación como su manifestación adecuada. En el filosofar kantiano la «discontinuidad» y la «negación de la armonía» son constitutivos para la teoría. La deducción o intelección de la totalidad de lo real a partir de un único principio no encuentra en la filosofía de Kant ninguna justificación teórica; la idea de su reconciliación final es únicamente contenido de esperanza (cf. *TkT* en *KT*, II, 153; *DA*, *Exkurs II*, 76; *Aufklärung* en *KiV*, 210).

4.2. La dinámica misma de la reflexión (trascendental) de la razón sobre sí misma y sobre sus productos conduce a una intelección de las contradicciones del concepto idealista-burgués de razón y a una teoría de la constitución del sujeto y de su mundo que supera el marco del idealismo subjetivo. La reflexión trascendental, inicialmente orientada al desvelamiento e intelección de los elementos lógicos sin los cuales no son pensables ni la ciencia ni la naturaleza, tenía que aplicarse, más allá del análisis de las categorías o funciones constituyentes aisladas, al «proceso general de la constitución» tal como efectiva y realmente tiene lugar. La forma adecuada de llevar a cabo esta tarea era una «teoría

de la sociedad» que englobase la dimensión subjetiva y objetiva, lógica-ideal y efectiva-real del proceso de constitución¹⁴. Los elementos o perspectivas más importantes para esta «crítica» y «teoría» de la sociedad detectados por Horkheimer en la «crítica de la razón» kantiana son los siguientes.

4.2.1. El conocimiento, la ciencia y, en general, la totalidad de la cultura son producto de las «capacidades» (Vermögen) o «potencialidades subjetivas» del hombre, que, a pesar de todo el esfuerzo de Kant (sobre todo en la segunda edición de la *Critica*) por «sublimarlas», son «inseparables de la actividad y del trabajo». La «exterioridad» entre la subjetividad y el material dado «pre-establece» la relación entre razón y realidad como relación de trabajo (cf. *Aufklärung* en *KiV*, 208-9). De hecho, como ya se ha indicado anteriormente, el entendimiento es concebido por Kant como una «maquinaria» que imprime sus formas en el material dado desde fuera y el sujeto transcendental se asemeja al «ciudadano trabajador, al burgués que se sirve de la maquinaria para, en pugna con la naturaleza, construir y sostener su mundo. Ahora bien, la actividad y el trabajo están constitutivamente inmersos y configurados-determinados por el proceso histórico-social. El sujeto trabajador es algo «devenido» en este proceso y tiene que «adaptarse» al material, dado en un contexto histórico y social determinado, que debe elaborar; todos los «elementos del aparato transcendental, cada una de las categorías así como las formas de la intuición sensible están 'alojadas' en la historia y en la sociedad»; el mundo objetivamente percibido es un «fenómeno histórico» (cf. *Aufklärung* en *KiV*, 208-11).

Esta inmersión del sujeto del conocimiento y de la actuación en el proceso histórico-social no suprime, sin embargo, su substantividad individual, disolviéndolo en el todo colectivo. «El sujeto es, en verdad y al mismo tiempo, el individuo y el todo, el sujeto singular y la sociedad» (*Aufklärung* en *KiV*, 209; cf. *Ibid.*, 211)¹⁵. La transposición de la «teoría de la razón» en una «teoría de la sociedad» no implica, por lo tanto, en la intención de Horkheimer, la supresión de una investigación de la dimensión lógica, cognitiva, psicológica y práctica del sujeto real-individual, sino sólo la exigencia de abordar esta investigación en el contexto de una teoría del proceso social en que se desarrolla la vida del individuo. En todo caso, la teoría de la sociedad debe retener conscientemente la unidad y tensión dialéctica de lo particular-individual y lo general-social.

4.2.2. Una transcripción sociológica de la filosofía teórica de Kant tendría, según Horkheimer, su centro de gravedad en una teoría del esquematismo social. En él residirían los módulos de la experiencia objetiva y del comportamiento. Desde esta perspectiva esbozó Horkheimer el pro-

14 En ello sigue Horkheimer las indicaciones de Marx acerca de una transposición del transcendentalismo kantiano al materialismo histórico. J. Habermas ha recogido esta tesis fundamental y la ha elaborado histórica y sistemáticamente en *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt 1973 (1968)); cf., sobre todo, pp. 9 y 59-87.

15 Ello daría razón de la oscilación de Kant entre la intelección del sujeto constituyente como conciencia pura supraindividual (correspondiente a la dimensión social del sujeto) a como yo síquico-individual. Cf. 'Aufklärung', en *KiV*, p. 209.

yecto de una «sociología» kantiana. «Escribir, como Kant, una *Crítica de la razón*, con la diferencia de que los factores elaboradores [de la experiencia objetiva], el mecanismo que constituye con el material dado una experiencia unitaria no residiría en las formas de la intuición y del entendimiento, sino en el esquematismo *social*. Incluso podría conservarse la disposición sistemática [de la *Crítica*]. La estética transcendental trataría de la producción material por la que el mundo queda inmediatamente estructurado para los hombres; de tal producción material resultarían las formas generales y particulares de percepción correspondientes a la estructura social de dominación y todo aquello que Marx denomina «aparición necesaria». La analítica transcendental analizaría todos los medios de la «intelectualidad» social, desde la escuela hasta el cine. La esfera de la razón contendría la tendencia de adaptación de la sociedad a niveles culturales cada vez más elevados; lo que Hegel denomina la «astucia de la razón» (*Notizen*, 5; cf. *Ibid.*, 51).

4.2.3. La perspectiva abierta por el esquematismo social permite una adecuada comprensión de los «hechos» de las ciencias naturales y sociales. «Los hechos de la ciencia natural llevan el sello de las necesidades de dominación de la naturaleza (en cada época diversamente estructuradas); los hechos de las ciencias sociales llevan la impronta del interés por la estabilización y confirmación de las condiciones de vida social o por su transformación. De ahí que, si las ciencias sociales quieren superar su abstracción y alcanzar plena conciencia de sí mismas, tienen que reflexionar sobre las funciones que configuran, estructuran y constituyen su material. A tales funciones pertenece, ante todo, el aparato perceptivo e intelectual socialmente vigente en una época determinada según el cual se constituye el mundo fenoménico de los posibles conjuntos de experiencia y se hace posible la comprensión recíproca entre los individuos de una sociedad determinada. [...] El sociólogo empírico típico de nuestra época adopta una actitud totalmente ingenua respecto al esquematismo dominante. En su concepto de «hecho» asume de modo absoluto tanto el modo socialmente dominante y condicionado de ver los hechos como todos los intereses, conscientes e inconscientes, según los cuales el mundo [de la experiencial] está estructurado. La elucidación y exposición sistemática de tales «hechos» es considerada por él como «teoría». A tal sociología le falta la autorreflexión; se desconoce a sí misma; es necia» (*Notizen*, 51).

4.2.4. Una reflexión «transcendental» que ponga de manifiesto las condiciones *lógicas* y *reales* (de *posibilidad* y de *realidad*) de todo conocimiento y teoría es por sí misma «desideologizante», esto es, evidencia la auténtica «realidad» de los «hechos» y descifra el contenido de «verdad» de todo «saber». Toda ideología vive de la ignorancia del condicionamiento del «saber» por factores extracognoscitivos. Desde esta perspectiva, la metódica (transcendental) constituyente del filosofar kantiano sería por definición la metódica fundamental de toda intelección desideologizadora. En concreto, considera Horkheimer que la filosofía de Kant contiene anticipadamente una crítica desideologizante del positivismo y del pensamiento metafísico-ontológico. En ambos vive la razón en ingenua inconsciencia de sus condiciones de existencia y en la consiguiente

absolutización de sus constataciones o intuiciones (cf. *Aufklärung* en *KiV*, 203-4). En clara alusión al estilo de filosofar inaugurado por Heidegger escribe Horkheimer: «El formalismo de Kant es más concreto que la filosofía que hoy día se tiene a sí misma por concreta. En vez de esclarecer teóricamente a la ciencia y, en general, a las representaciones y concepciones dominantes por medio de un análisis de los condicionamientos sociales e individuales del conocer, la nueva ontología pretende inmediatamente dar noticia del Absoluto, incluso en cuanto absoluto, a un nivel especulativo que no deja lugar a ninguna objeción» (*Aufklärung* en *KiV*, 211).

La filosofía de Kant contiene también el momento fundamental de toda teoría de la ideología: el análisis de la «apariencia necesaria» (notwendiger Schein). En el proceso de constitución del sistema teórico de dominación de lo real, según el principio o el interés de la autoconservación, lo «construido» es necesariamente experimentado como «real» y en sí mismo subsistente; el fenómeno es necesariamente intuido como «cosa-en-sí». Más aún, aunque Kant no descubrió al «entendimiento social» como productor de la «apariencia necesaria», apuntó en esta dirección al establecer a la actividad sintética de la razón como función universal, operante en cada sujeto individual (cf. *Notizen*, 135)¹⁶. El ataque de Kant a la substantividad y definitividad del saber es más radical que el del escepticismo de Hume, aún preso en el cientismo positivista. «A través de un implacable análisis desvela [Kant] como producto subjetivo, aunque experimentado como absolutamente objetivo, la eterna estructura del universo. La *Crítica de la razón pura* es, por ello, la primera y rigurosamente llevada a cabo teoría de la ideología aparecida en Alemania (*Aufklärung* en *KiV*, 211). Kant fue un radical «filósofo de la sospecha»¹⁷; pero, al mismo tiempo, evidenció que la «apariencia necesaria» vive de la «irreflexión» e «inconsciencia» de sus «vícimas» y que la razón está llamada a desvelar su propia «dialéctica».

4.2.5. El filosofar de Kant tendía al establecimiento del sistema total de lo real —como «forma adecuada de la verdad»— dotado de validez universal. En cuanto instancia del pensamiento dominador, la razón construye este sistema reduciendo la totalidad de lo real a «categorías» de cosas objetivamente determinables. Ahora bien, «la dominación sobre la naturaleza revierte sobre el sujeto pensante mismo» y «se reproduce dentro de la sociedad» (*DA*, 27; *Exkurs II*, 99). En su dimensión racional, el sujeto queda «evaporado» en un «yo abstracto» como mero «título jurídico de protocolización y sistematización» (*DA*, 27); en su dimensión empírico-individual, queda reducido a «material-humano» de manipulación y administración. «Cada uno es solamente aquello para lo que ha sido hecho: un miembro útil, triunfador o fracasado de grupos profesio-

16 A su vez la idea de una actividad supraindividual operante en cada uno de los sujetos individuales surge de una situación de la sociedad en que ésta es experimentada y concebida como determinada por las actuaciones de una pluralidad de sujetos individuales dotados de potencialidades semejantes. Cf. *Notizen*, p. 135.

17 La teoría de Mannheim de la «ideología total» estaba, según Horkheimer, fundamentada en la filosofía de la conciencia de Kant. Cf. 'Ideologiebegriff', en *Studien*, p. 14.

nales o nacionales, un mero representante intercambiable de su tipo geográfico, sicológico o sociológico». Esta eliminación de la singularidad individual responde al «interés» de la sociedad industrial por la administración del individuo (cf. *DA, Exkurs II, 76*).

Ahora bien, un yo abstracto no puede sustentar una validez *real* y la lógica «democrática» del número en una colectividad administrada no pueden fundamentar-justificar una *validez*. Esta aporía fundamental se manifiesta de diversas formas y a diversos niveles en la *Crítica de la razón pura*, sobre todo en las oscuridades de la relación entre el yo transcendental o conciencia general supraindividual y el yo empírico-individual. Por ello, más allá del sistema de dominación y de la razón administradora, el concepto kantiano de razón contiene la idea de la «verdadera generalidad» o de la «utopía» como «libre convivencia de sujetos racionales individuales que se organizan como un sujeto general, superan el conflicto entre razón pura y razón empírica en la solidaridad del todo» y, «a través de las fortuitas diferencias» de sus intereses personales, afirman el «interés idéntico reprimido» (cf. *DA, Exkurs II, 76*).

4.2.6. La verdadera teoría, esto es, la teoría dotada de *efectiva validez universal* presupone o, por lo menos, se constituye en simultaneidad con la constitución de la verdadera sociedad de los sujetos racionales autónomos. La «verdad» kantiana no es solipsista; sólo se constituye como verdad en el ámbito de la «verdadera generalidad». Ahora bien, aquí radican, en último término, las dificultades de la filosofía iluminista-racionalista. «La universalidad que se atribuye a la razón sólo puede significar la armonía de los intereses de todos los individuos mientras que que, de hecho, la sociedad está aún dividida en clases antagónicas. [...] El respeto de la razón en cuanto tal presupone la existencia de la sociedad justa, la realidad de la polis sin esclavos». La idea racionalista de razón trasciende a la realidad de la sociedad burguesa. Este es el contenido de verdad de la objeción empirista contra el racionalismo. «El concepto de autonomía y de universalidad contiene positivamente la solidaridad humana». Esta es la verdad profunda del racionalismo frente al empirismo (cf. *Selbsterhaltung, 82-83*). Tal es la dimensión más radical desde la que, en consecuente intelección del transcendentalismo kantiano, puede afirmarse: «La filosofía no se basta a sí misma; necesariamente conduce a la teoría política y social, a la interpretación de la realidad» y a la praxis adecuada a esta teoría y por ella exigida (cf. *Aufklärung en KiV, 210*).

La implicación entre teoría y praxis no está contenida solamente en esta perspectiva final de la filosofía teórica kantiana; está presente de modo constituyente en sus dimensiones fundamentales. En una reflexión «sobre teoría y praxis» destacó Horkheimer la deuda de Marx a Kant en este punto. «La doctrina marxista de la unidad de teoría y praxis está ya contenida en la filosofía de Kant. El conocimiento es producto de la actividad del sujeto, el mundo es resultado de la constitución; la subjetividad que lo determina transcendentalmente y lo refleja empíricamente lleva también a cabo su configuración práctica. Las mismas ideas que actúan regulativamente en el proceso del conocimiento dirigen la

actuación de la razón práctica. Conocimiento y actuación práctica están bajo el mismo signo y provienen de la misma fuerza. El conocimiento que se hipnotiza a sí mismo o al mundo por él producido es víctima de la «apariencia necesaria» de su propio producto y de la ideología natural de la experiencia; se enajena de sí mismo del mismo modo que el sujeto que considera como «destino» a la historia, obra de los hombres. Marx debe a Kant más de lo que Max Adler destacó» (*Notizen*, 182).

La reflexión kantiana se orientó inicialmente a la fundamentación de la identidad de verdad y sistema científico; pero, empujada por su dinámica constituyente, condujo a conceptos y concepciones que no poseían significación «científica» por no ser ya simples indicaciones para la dominación y administración de lo real. Tales conceptos y concepciones necesariamente tenían que ser considerados como «dogmáticos» por la razón iluminista (cf. *DA, Exkurs II, 77*), pero sólo tal «dogmatismo» hace posible una superación de la ideología «natural» de la experiencia objetiva y de la ideología «cientista» que, al identificar verdad y sistema científico, hace imposible todo esclarecimiento de los presupuestos y finalidades de la actividad científica y reduce la ciencia a mero instrumento y a ejercicio técnico (cf. *DA, Exkurs II, 77*).

La reflexión kantiana, al desvelar a la razón como constituyente, planteó la cuestión de la autoconstitución de la «razón» como unidad de lo universal y de lo particular en la doble dimensión del mundo objetivo y de los sujetos constituyentes. Con ello la filosofía teórica kantiana abocó en una filosofía de la praxis racional radicalmente «anticientífica» en el sentido iluminista del término. En efecto, la razón iluminista establecía la armonía entre lo universal y lo particular entendiendo lo particular como mero «caso de lo general» y lo general como el «flanco de lo particular por el que éste puede ser apresado y manejado» (cf. *DA, Exkurs II, 77*); la praxis racional kantiana estaba, por el contrario, orientada a la constitución del «reino» de los sujetos autónomos o de los «fines en sí mismos». La realidad de este reino» aparece, a la luz de la reflexión trascendental, inaugurada por Kant, como la condición última de posibilidad de la realidad de la idea de la verdad y del saber como «verdadera universalidad». Desde esta perspectiva, podría Horkheimer, con toda radicalidad y rigurosidad, entender la filosofía como «el esfuerzo metódico y tenaz por introducir razón en el mundo» (*Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie en KT II, 307*).

JOSE MANZANA