

Humanismo Crítico como investigación social crítica. A propósito del centenario del Instituto de Investigaciones Sociales en Frankfurt

Critical Humanism as critical social research. About the centenary of the Institute for Social Research in Frankfurt

OLIVER KOZLAREK

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO, MÉXICO

oliver.kozlarek@umich.mx

Resumen: El artículo pretende actualizar el Humanismo Crítico que su autor encuentra en el legado de la Escuela de Frankfurt. En una primera parte argumenta que la “abolición del ser humano” es una tendencia que acompaña a nuestras sociedades desde hace tiempo (1) y que esta tendencia se hace más visible a través de una crítica comprometida de la “modernidad neoliberal” (2). En la segunda parte el ensayo explica lo que se entiende aquí por “Humanismo Crítico”, tratando primero de distanciarse de una de las propuestas más actuales por definir este concepto (3), para después indicar que el concepto, tal como es usado aquí, se orienta en las obras de la Escuela de Frankfurt, de las cuales se discuten por razones de espacio solamente las de Max Horkheimer (4) y de Theodor W. Adorno (5). El argumento central del artículo es que desde la perspectiva de la Escuela de Frankfurt el compromiso con el Humanismo Crítico obliga a la práctica de la investigación social crítica.

Palabras clave: Humanismo Crítico, Escuela de Frankfurt, neoliberalismo, investigación social crítica, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno.

Abstract: The article aims to update the Critical Humanism that its author finds in the legacy of the Frankfurt School. In the first part, it argues that the “abolition of the human being” is a tendency that has been accompanying our societies for some time (1) and that this tendency becomes more visible through a committed critique of “neoliberal modernity” (2). In the second part the essay explains what is understood here by “Critical Humanism”, trying first to distance itself from one of the most current proposals for defining this concept (3), and then indicating that the concept as used here is oriented in the works of the Frankfurt School, of which only those of Max Horkheimer (4) and Theodor W. Adorno (5) are discussed for reasons of space. The central argument of the article is that from the perspective of the Frankfurt School, the commitment to Critical Humanism follows the practice of critical social research.

Keywords: Critical Humanism, Frankfurt School, Neoliberalism, Critical Social Research, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno.

Recibido: 19 octubre 2023

Aceptado: 27 de noviembre 2023

DOI: 10.15174/rv.vi7i34.749

Introducción

La Escuela de Frankfurt es probablemente más conocida hoy en día por haber producido libros muy difíciles por los que generaciones de estudiantes de ciencias sociales y humanidades se siguen quebrando la cabeza. En este artículo, sin embargo,

nos centraremos en un aspecto de la Escuela de Frankfurt que puede entenderse como la columna vertebral de todo el proyecto, que también se conoce bajo el término de crítica: la investigación social y cultural crítica. Max Horkheimer, quien era un talentoso “manager” científico, diseñó el programa de acuerdo con el cual el Instituto de Investigación Social (*I/S*) –que fue fundado en 1923 y del que Horkheimer asumió la dirección en 1931– operaba.

En este artículo se pretende conmemorar el centenario del Instituto, cuyo programa representa un vínculo productivo entre la teoría y la práctica de las ciencias sociales. Sin embargo, no se trata de reconstruir aquí todos los elementos originales de esta orientación programática, sobre lo que ya existen muchos trabajos muy buenos.¹ Quisiera, más bien, reparar en la actualización del humanismo de la Teoría Crítica² que está íntimamente vinculado con la reivindicación de una práctica rigurosa de investigación social y cultural crítica.³

En una primera parte de este trabajo quisiera explicar por qué una actualización del humanismo puede ser importante hoy día. La tesis de la que partimos es que estamos viviendo en un tiempo que se define antes de cualquier otra cosa por un proceso de “abolición del ser humano” (1). Esta tendencia se hace visible a través de una crítica comprometida de lo que podemos entender como “modernidad neoliberal” (2). En la segunda parte de este ensayo quiero explicar lo que entiendo

¹ El trabajo de Helmut Dubiel sigue siendo ejemplar (Dubiel 1978).

² “Teoría Crítica” con mayúsculas se refiere aquí al proyecto de la Escuela de Frankfurt.

³ Metodológicamente el artículo no se orienta en intereses filológicos. Se entiende más bien como una contribución a una crítica actual de la “modernidad neoliberal”.

por “Humanismo Crítico” (3), tratando primero de distanciarme de la propuesta de Ken Plummer, quien ha adelantado en años recientes un programa ambicioso bajo este nombre. Finalmente, quisiera indicar que, el concepto tal como lo uso aquí se orienta en las obras de la Escuela de Frankfurt de las cuales me interesan por razones de espacio sobre todo las de Max Horkheimer (4) y Theodor W. Adorno (5).

1. “La abolición del hombre”

En 1984, el sociólogo Friedrich H. Tenbruck publicó un libro notable, cuya importancia quizá sólo pueda apreciarse adecuadamente hoy en día. El libro contiene una crítica a su propia disciplina, la sociología. De qué la acusa Tenbruck queda claro en el subtítulo del libro, que afirma lacónicamente la “abolición del hombre” (*Die Abschaffung des Menschen*) (Tenbruck 1984). Podría argumentarse que incluso una mirada superficial a lo que se publica en sociología revela la extirpación voluntaria del ser humano de su lenguaje. No el ser humano, sino “sistemas”, “instituciones”, “roles” y cada vez más “cultura” caracterizan la semántica de esta ciencia. Pero la crítica de Tenbruck va más allá: es precisamente a la sociología a la que Tenbruck acusa de haberse convertido en una disciplina científica alejada de la tradición humanística. Quería ser una “ciencia empírica”, pero al hacerlo se había “convertido sobre todo en portadora de una visión del mundo” que empezó a regir con enorme “poder” sobre “el pensar y el actuar de todos” (Tenbruck 6).

Hay una clara reminiscencia del humanismo ilustrado en el libro de Tenbruck. La idea básica –los seres humanos sólo se entienden como “seres sociales”– ya atestigua el hecho de que se supone que se trata de un concepto del “ser humano”, que en el sentido clásico se discutía y consolidaba sobre todo en las

“humanidades” (7). Según Tenbruck, sin embargo, la sociología parece haberse distanciado cada vez más precipitadamente de esta tradición. En ella, el ser humano aparece cada vez menos como “sujeto” capaz y con derecho a tomar sus propias decisiones y es entendido cada vez más como una “tarea técnica” que tendría que ser resuelta y administrada precisamente por la “institución de la sociedad” (230). Así, la sociología ya no se ocupa del ser humano, sino sobre todo de la sociedad para la que el ser humano, a su vez, se ha convertido en un problema, ya que se reduce únicamente al “consumo de sus condiciones de existencia” y ya no se preocupa por la sociedad (231).

Cuanto más grande e importante se hace la sociedad, más roto aparece el “hombre”, o lo que queda de él en la visión del mundo de la sociología. Según las teorías sociológicas de los roles, los seres humanos se convierten en “portadores de roles” (Tenbruck 235). “Los portadores de roles sin rostro, sin embargo, son personas sin características individuales” que aún podrían decir de sí mismos “yo soy” en un sentido enfático (Tenbruck 235). En consecuencia, el ser humano roto se degrada a un “representante de características” (*Merkmalsvertreter*). Ante el borrado de su autonomía, se apropia de “identidades” (cfr. Tenbruck 241) que, si bien obedecen al deseo de salir del ser mecánico y puramente instrumental y de recuperar su humanidad, en última instancia se condensan en “imagen[es] directriz[es] de la política” (Tenbruck 240) esquemáticas que son comunicadas por los medios de comunicación y distribuidas estratégicamente entre distintas posiciones en función de los temas y problemas coyunturales.

Según Tenbruck, una acción verdaderamente auténtica orientada a la “voluntad” no sólo no es deseable, sino que se ha vuelto prácticamente imposible. La primacía de la sociedad sobre el ser humano sólo permite nuevas formas de acción si van

precedidas de cambios en la estructura social. En consecuencia, el funcionalismo no sería una falsa visión de la acción social, sino la teoría que describe sintomáticamente y sin ambages la atrofia de la acción humana creativa en la práctica social real. En palabras de Tenbruck, “el hombre, degradado a la condición de ser social, debe confiar ahora en el cambio de la sociedad que se supone le hará posible la ‘autorrealización’” (240-241).

Además, la creciente reducción y eventual eliminación de la persona humana, la subordinación de los seres humanos reales aún existentes a las normas sociales conduce a fortalecer estructuras autoritarias cada vez menos disfrazadas. En este contexto, Tenbruck menciona una “fe en la ciencia” casi religiosa que conduce a la expectativa de una “civilización cientifizada” (247).

En este proceso, las ciencias sociales y la sociología desempeñan papeles decisivos. A ellas les correspondía no sólo diseñar esa imagen del mundo y del ser humano a partir de la cual los procesos sociales pudieran discurrir de la forma más fluida y libre de problemas posibles, sino también, mediante la formación de expertos y asesores (243) –por ejemplo: trabajadores sociales, periodistas, profesores–, incidir profundamente en la vida de las personas y trasladar así los imperativos de la “sociedad” al comportamiento de la gente. “Abolición del hombre” significa, pues, ante todo, impedir que las personas existan “en la libertad de su propia forma de vida y de su propia conciencia” (255).

Es posible retomar aquí el hilo trazado por Tenbruck, pues al situar la cuestión del ser humano y de la humanidad en el centro de la búsqueda de la sociología, ha proporcionado ideas claves para un debate que quizá sea hoy aún más urgente que hace 40 años. En aquel momento, fue gracias a la perspicacia y el valor de un pensador aún arraigado en la tradición humanista que supo leer en su propia disciplina los signos de un mundo en

el que la condición humana no estaba nada bien. En las últimas décadas, los discursos postestructuralistas y postmodernistas, transhumanistas y posthumanistas, pero también las teorías de sistemas y las culturalistas, no sólo han reforzado esta tendencia, sino que han impulsado de forma cada vez más agresiva un imaginario social que opera cada vez más evidentemente en la sombra de las ideas sobre la dignidad y libertad de los seres humanos con las que la Ilustración soñó alguna vez.

En lo que sigue quisiera mostrar que precisamente el capitalismo neoliberal coincide con estas tendencias.

2. La necesaria crítica de la modernidad neoliberal

La teoría sociológica actual carece de una *crítica* exhaustiva de la modernidad. Bajo el rótulo de “teorías de la modernidad” la teoría social ha desarrollado en las últimas décadas básicamente dos líneas de argumentación. Por un lado, bajo el signo de “modernidades múltiples” se ha promovido la idea de que hoy en día existen diferentes modernidades y que las diferencias se remontan a diferencias culturales que se arraigan en las respectivas “civilizaciones axiales”. El promotor más importante de esta idea ha sido el sociólogo israelí Shmuel N. Eisenstadt (2000).

La otra vertiente de teorización de la modernidad que ha prevalecido en la teoría sociológica es la que se ha visto influenciada por la crítica poscolonial según la cual modernidad equivale a “colonialidad” –por citar aquí una frase célebre (Mignolo 2011)–. Mientras que el enfoque de las modernidades múltiples justifica las respectivas modernidades “realmente existentes” señalando su condicionamiento premoderno, el enfoque poscolonial simplemente desacredita la modernidad por com-

pleto, optando por una suerte de “deconstrucción” radical de la modernidad, vaciándola de todo contenido normativo.⁴

Sin embargo, sostengo que la crítica actual del neoliberalismo puede verse como un tipo de discurso crítico que podría compensar esta carencia de teorías *críticas* de la modernidad. Dicho de otra manera: es posible ver el conjunto de las críticas más recientes a la crítica del neoliberalismo (qué se articularon después a partir de la “crisis financiera” de 2008/2009) como crítica de la *modernidad* actual que se distingue por su carácter neoliberal de otros momentos de la modernidad.

Vincular de esta manera la crítica actual del neoliberalismo con la teoría de la modernidad y, más concretamente, con una *teoría crítica* de la modernidad, es posible porque la crítica reciente del neoliberalismo no se limita a una crítica exclusiva de aspectos de economía política. Más bien entiende, como lo ha constatado Fernando Escalante, al neoliberalismo como “una tradición intelectual de varias, complicadas ramificaciones”, como “un programa político, y [...] sobre todo un movimiento cultural – y uno de muy largo alcance” (Escalante 141). Ahora bien, para nuestro contexto es interesante lo que dice Escalante a continuación: “De hecho, las victorias políticas del ideario neoliberal obedecen en buena medida a una transformación en la manera de ver el mundo, y en la manera de entender la Naturaleza Humana” (141).

En el centro de la crítica de la modernidad neoliberal se encuentra, pues, la crítica de su concepto del ser humano que culmina en el imaginario de “individuos racionales, egoístas, perfectamente informados que de manera consistente tratan de maximizar su utilidad –comoquiera que la definan” (Escalante

⁴ El sociólogo italiano Gennero Ascione lo expresa de manera muy clara al exigir: “unthinking modernity” (Ascione 2016).

143). Y aún llama la atención otra observación de Escalante: el tipo ideal de ser humano en la sociedad neoliberal sería en realidad el de una máquina (144). Por lo tanto, no sería exagerado decir que la intuición de Tenbruck de la “abolición del Hombre” podría verse literalmente como meta de la modernidad neoliberal que culminaría en la superación de la naturaleza biológica u orgánica del ser humano (véase Sibilia 1999). Como veremos más adelante: esta meta no se aplica a todos los seres humanos. Mientras algunos pocos se asignan los privilegios de una vida verdaderamente humana, la mayor parte de los seres humanos, las “masas”, son condenadas a renunciar.

Evidencias de esta “deshumanización” serían, no en última instancia, las fantasías y aspiraciones “post” y “transhumanistas” (véase Diéguez 2019). Mientras unos cultivan y promueven la expectativa de que pronto podríamos entrar en una época en la que nuestra existencia biológica se vea superada (Kurzweil 2006), otros se refieren a este proceso como si se tratara del curso natural de la historia humana (véase Harari 2016).

Regresando al tema de la crítica de la modernidad neoliberal, puede decirse que esta *normalización* de la “abolición del hombre” y su embate frontal no solamente en contra del humanismo ilustrado sino en última instancia en contra de la existencia “orgánica” del ser humano (Sibilia 1999) debería estar en su centro.

Ahora bien, hay quienes evalúan nuestra situación de manera más optimista, encontrando, por ejemplo, una especie de consuelo en la idea de que la vida no se deja vencer fácilmente. Así escribió Paula Sibilia:

la vida opone resistencia a los dispositivos desvitalizantes y siempre capaz de crear nuevas fuerzas. En esta compleja sociedad contemporánea, en la cual el prefijo post parece suficiente

para adjetivar y explicar prácticamente todo, esos dispositivos continúan operando. Constantemente resuenan en nuevos arpegios de saberes, placeres y poderes, y crean nuevas configuraciones de cuerpos y subjetividades, en una clara vocación biopolítica que no carece de resistencias, fisuras y puntos de fuga (132).

En su crítica del neoliberalismo, el sociólogo británico Colin Crouch expresa un tipo de esperanza parecido: “Comparado con el totalitarismo”, escribe, “el neoliberalismo [...] es mucho menos capaz de obligarnos a aceptar su imagen del hombre. Siempre podemos rechazar su oferta de despojar nuestra autoimagen de toda emoción y orientación de valores” (Crouch 51).

Sin embargo, una pregunta que Sibilia y Crouch no contestan es ¿de dónde ha de venir este imaginario humano refortalecido? En lo que sigue no solamente quisiera proponer que una suerte de Humanismo Crítico pudiera ser una posible fuente, sino enfatizar también en que éste se debe entender sobre todo en términos de un programa de investigación social crítica.

3. ¿Por qué “Humanismo Crítico”?

“Humanismo Crítico” es una terminología que se utiliza a menudo cuando a la intuición de que el humanismo es realmente algo bueno le sigue la constatación de que hoy en día esto ya no parece evidente, de que el compromiso con el humanismo debe ir seguido de algún tipo de justificación. Me refiero al sociólogo británico Ken Plummer –quien ha tratado de centrar sus reflexiones en este concepto en años recientes– que lo resume con las siguientes palabras:

Hoy en día [...] el ‘ser humano’ y el ‘humanismo’ son términos totalmente controvertidos. Una versión muy específica, estrecha y ‘occidentalizada’ se ha hecho dominante al mismo tiempo que ha sido fuertemente desacreditada. En definitiva, el humanismo y todo lo que representa se ha convertido en una mala palabra (Plummer, *Documents of Life 2* 256).

En este contexto, Plummer opta por una restitución justamente bajo la firma de “Humanismo Crítico”. Aunque enfatiza que busca distanciarse de la crítica antihumanista que cree discernible principalmente en las teorías y discursos posthumanistas, posmodernos, poscoloniales y en algunas teorías y discursos feministas (*Documents of Life 2* 262), parece comprometido a incorporar algunos de los puntos de estas críticas en su versión de un Humanismo Crítico. El resultado es un conjunto de ideas en el que emergen los siguientes puntos.

En primer lugar, Plummer procura subrayar que su Humanismo Crítico debe estar “arraigado” (*embedded*). Ésta es su respuesta al reproche de que la concepción humanista del ser humano es a menudo demasiado abstracta: “Los seres humanos no pueden ser comprendidos si se les saca de los contextos de tiempo y espacio de los que siempre forman parte” (262).

Otro correctivo que Plummer quiere imponer al humanismo es aceptar que el desarrollo humano no se dirige hacia un *telos* claramente definible. Por lo tanto, no existe un fin último fijo del desarrollo humano o civilizatorio. Subyace a esta consideración que la acción humana y, en un sentido más amplio, el despliegue de la vida humana en nuestro planeta no sigue un plan maestro escrito que sólo tiene que ser comprendido, aceptado y ejecutado, sino que el desarrollo humano se orienta hacia tareas concretas a realizar que cambian de acuerdo con las situaciones concretas.

Esto también va acompañado de la siguiente idea: “No hay un significado fijo de humanismo y humanidad: ambos [conceptos] funcionan más bien como una narrativa que se basa en una visión pragmática ampliamente extendida de la viabilidad, aunque falible, del mundo cotidiano” (Plummer, *Critical Humanism* 14).

En tercer lugar, el Humanismo Crítico de Plummer insiste en que los seres humanos individuales no existen independientemente de otros seres humanos y que ellos deben entenderse más bien como seres “simbólicos, dialógicos e intersubjetivos”. En este contexto, no sólo recuerda a George Herbert Mead, sino también se refiere a teorías narrativas que desempeñan un papel especialmente importante para él y a las que ha dedicado uno de sus libros recientes (Plummer, *Narrative Power*). Frente al declarado posmoderno del fin de las metanarrativas, Plummer plantea la cuestión de las formas actuales de narrativas humanísticas (*Critical Humanism* 105 y ss.).

Por último, Plummer señala la cuestión de la relación entre diversidad cultural (particularismo) y unidad (universalismo). Insiste en que la existencia simbólico-cultural de los seres humanos no sólo produce diversidad y diferencia, sino que también contiene “potenciales” universalistas que en última instancia se manifiestan en nuestras orientaciones “morales y éticas” (Plummer, *Documents of Life* 2 263). Este aspecto es especialmente relevante en un mundo como el nuestro, en el que las “políticas de identidad” se han radicalizado, de modo que lo universal y lo general se encuentran con formas igualmente radicalizadas de rechazo categórico.

El Humanismo Crítico de Plummer genera así, sin duda, importantes impulsos para una actualización de las orientaciones humanistas sobre todo desde una perspectiva sociológica. Sin embargo, también manifiesta problemas que podrían debilitar precisamente la pretensión crítica. Sus argumentos a

favor de un Humanismo Crítico parecen demasiado defensivos en el sentido de que responden demasiado a las críticas posmodernas o incluso posthumanistas. “Tengo mucha simpatía de tales críticas”, admite Plummer en un nuevo libro sobre el tema (*Critical Humanism* 4). Aparte del hecho de que en cualquier situación argumentativa lo defensivo siempre conlleva ya una desventaja estratégica, en este caso concreto podría perderse el impulso argumentativo real de un Humanismo Crítico.

La crítica actual del humanismo ignora u oculta en su mayor parte el hecho de que el propio humanismo ya es un discurso crítico y no es una celebración ingenua de la humanidad alcanzada en las sociedades occidentales. Se trata más bien de un recordatorio de que estos logros están permanentemente socavados por las condiciones sociales, políticas y económicas de estas sociedades. La tradición del humanismo que puede extraerse de la Teoría Crítica hace precisamente hincapié en esta situación “dialéctica”, que refleja una sociedad dividida en la que pequeñas élites concentran no sólo el poder político y económico, sino también los privilegios para reclamar los beneficios de la “humanidad real” sólo para sí mismas, mientras se espera que las “masas” renuncien a dichos beneficios.

Esto trae a colación una segunda dificultad que perjudica el Humanismo Crítico de Plummer: su propuesta presta poca atención a las condiciones sociales actuales. Plummer discute extensamente qué conceptos de humanidad deberían guiar el humanismo, cómo pueden concebirse las posibilidades de coexistencia humana desde una perspectiva teórica, qué papel podría desempeñar la práctica narrativa en todo esto, pero no qué males concretos de nuestras sociedades conducen a la disminución de las posibilidades de formas humanas de vida, y por qué persisten.

En este artículo seguiré, por tanto, la pregunta de qué tipo de tradición intelectual y académica podría proporcionar una crítica del humanismo sin poner en peligro su compromiso social-crítico. La respuesta que se desarrollará aquí se centrará en la Teoría Crítica. La Teoría Crítica se entenderá en términos de la temprana Escuela de Frankfurt.

Mi argumento es que la crítica de la temprana Escuela de Frankfurt puede ser vista, sobre todo, como crítica orientada por el Humanismo Crítico. Eso significa también que el humanismo de la Teoría Crítica se somete a una suerte de “crítica immanente”: una crítica humanista del humanismo. Esta auto-crítica que vuelve al humanismo contra sí mismo sin destruir su carácter crítico social me parece en nuestro mundo contemporáneo no sólo una forma importante de enfrentar las tendencias de alienación y deshumanización, sino también de oponerse a la ilusión de que un mundo post o transhumano pudiera ser preferible.

En lo que sigue quisiera discutir esto apoyándome en las obras de Max Horkheimer y de Theodor W. Adorno.

4. Max Horkheimer: Antropología y humanismo como programa de investigación social crítico

El programa de investigación social crítica que Max Horkheimer diseñó para el Instituto de Investigación Social (*IfS* por su abreviación en alemán) como director a partir de 1931 descansa sobre dos pilares. El primero es un programa de investigación antropológico que pretende dar cuenta sobre todo del “tipo del ser humano” que se genera en la “sociedad burguesa” (véase Johannßen, *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*). Considerando que en los años 1920 en Alemania emergió una corriente de pensamiento importante que se dedicó a pre-

guntar por el ser humano y que se conoce con el nombre de la “Antropología Filosófica”, cabe mencionar que la propuesta de Horkheimer va en contra de esta corriente.

Ya en los años 1930 Horkheimer expresó su sospecha de que la cuestión antropológica no se debe centrar en la búsqueda de “la esencia” o “la naturaleza” del ser humano, presuponiendo que se tratara de una condición universal. Más bien propone estudiar los respectivos “conceptos del hombre” (*Begriffe vom Menschen*) que surgen a partir de las relaciones entre “individuo”, “sociedad” y “naturaleza”. La idea que orienta esta indagación antropológica sigue claramente a una lógica marxista según la cual la realización del ser humano depende de sus relaciones con la naturaleza y con los demás seres humanos.

Pero, lo que a Horkheimer le sirve como criterio normativo no es algún concepto de razón o de racionalidad, sino el grado de “humanidad” (*Menschlichkeit*). Éste es también el criterio en el cual se orienta la investigación crítica que promueve el Instituto de Investigación Social (véase Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936* 215). “Humanidad” no se define de manera abstracta –como por ejemplo en un concepto ideal del ser humano– sino de manera negativa a través de prácticas de investigación social crítica que demuestran más bien su ausencia en las sociedades actuales. De esta manera, la investigación social crítica permite captar la contradicción entre las pretensiones normativas inscritas en las estructuras y en la cultura de la sociedad burguesa y su realidad.

El programa de investigación que Horkheimer pone bajo el nombre de la Teoría Crítica se dedica en primer lugar a llamar la atención sobre esta contradicción de la sociedad burguesa. En su ensayo programático “Teoría tradicional y teoría crítica” de 1937 Horkheimer enfatiza que esta contradicción radica en última instancia en la discrepancia entre “el sentido de finali-

dad, espontaneidad, razonabilidad inherentes al individuo y las relaciones del proceso laboral que son fundamentales para la sociedad” (183).

La tarea de la “filosofía” –o de la teoría en términos más amplios– no consistiría en diseñar un modelo para alcanzar un mundo mejor, pero tampoco se quiere limitar, tal como lo hace la “teoría tradicional”, a fungir como “hipótesis de investigación que demuestra su utilidad en la empresa imperante”. Más bien consiste en recordar la aspiración hacia una vida humanamente digna a través de reconocer el carácter contradictorio de nuestras sociedades. Dicho de otra manera: “La teoría crítica muestra a un tipo de ser humano que se contradice a sí mismo” (183).

Ahora bien, el trabajo de la Teoría Crítica que conlleva en su centro un programa de investigación social crítica está destinado sobre todo a esta antropología crítica que se puede entender también como una suerte de humanismo práctico o, como el mismo Horkheimer prefería: “humanismo activo”.

Dicho de otra manera: el humanismo que la Teoría Crítica que Horkheimer promueve –y que aquí llamamos “Humanismo Crítico”– se entiende como una práctica de investigación social crítica e inmanente que revisa los ideales del ser humano que en las sociedades contemporáneas se plasman contrastándolos con las realidades sociales que niegan estos ideales.

En este sentido Horkheimer desarrolla ya en los años 1930 algunos trabajos que se adelantan en esta dirección. Uno de estos trabajos es el ensayo “Egoísmo y movimiento por la libertad – Sobre la antropología de la era burguesa” de 1936, el otro es “Montaigne y la función del escepticismo” de 1938.

En su libro sobre Max Horkheimer, John Abromeit ha desarrollado una importante contribución a la comprensión de su obra. Al hacerlo, contradice el prejuicio general de que el logro de la Teoría Crítica de Horkheimer se limitó principalmente a

“reflexiones metodológicas” (Abromeit 248). Según Abromeit, los fundamentos teóricos y filosóficos en el pensamiento de Horkheimer no pueden separarse en absoluto de las ideas metodológicas.

Quisiera mostrar que ambas dimensiones se mantienen unidas por los paréntesis de un humanismo que, bajo el título de “humanismo activo”, intenta redimir la reivindicación de la investigación social crítica de orientación antropológica, que no sólo se ocupa de poner un espejo ante el humanismo “abstracto” de la cultura burguesa, sino también de concienciar para un nuevo humanismo:

El humanismo del pasado consistía en la crítica del orden mundial feudalista con su jerarquía, que se había convertido en un freno para el desarrollo del Hombre. El humanismo del presente consiste en la crítica de las formas de vida bajo las cuales parece ahora la humanidad y, en el esfuerzo, por cambiarlas en un sentido razonable (Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941* 290).

Es precisamente esta pretensión pragmático-investigadora la que justifica que se hable de un “humanismo activo”, el cual quiere diferenciarse del “humanismo abstracto” al que Horkheimer supone una finalidad ideológica, ya que propaga una imagen del ser humano que sólo unos pocos alcanzan, aunque presente una reivindicación general.

Ahora bien, el ensayo “Egoísmo y movimiento por la libertad – Sobre la antropología de la era burguesa” de 1936 juega un papel muy importante en el desarrollo de estas ideas. Como resume John Abromeit, “El ensayo trata en realidad de los orígenes, la proliferación, la reproducción y la persistencia en el presente del tipo de Hombre que se hizo dominante en

el período moderno, es decir, el Hombre burgués” (“Egoismus und Freiheitsbewegung” 262). También aquí una preocupación antropológica está en primer plano. Sin embargo, está directamente relacionada con la reivindicación humanística, porque el esbozo que hace Horkheimer del ideal burgués de lo humano se entiende principalmente como una crítica normativamente guiada. Horkheimer satisface la exigencia de la investigación científico-social con la decisión de no limitarse al trabajo conceptual filosófico, sino de comprometerse con “personas históricas en las que la teoría y la práctica histórica se convirtieron en una sola cosa” (88).

Así pues, la atención no se centra en la vida de personalidades individuales aisladas del contexto social. Más bien, a través de las vidas de estas personalidades, en las que podría desarrollarse un “tipo de hombre burgués” especial, se pretende obtener una visión de la “época burguesa”. Esto significa también que el ser humano burgués no es atemporal y universal, sino que está lleno de “peculiaridades” que resultan “de su función histórica en el mundo burgués” (Horkheimer “Egoismus und Freiheitsbewegung” 26; cfr. Abromeit 268).

Pero, ¿qué puede decirse específicamente de este tipo de persona? Sobre todo, ¿cómo puede explicarse su carácter ambivalente y contradictorio? Para Horkheimer estaba claro que este tipo de persona reflejaba principalmente la discordia de la sociedad de clases. En otras palabras, una imagen armoniosamente cerrada de lo humano no puede existir en una sociedad de clases. Y si se reivindica, hay que suponer que se trata de un concepto muy abstracto o de una ideología que quiere ocultar la división social.

Ahora bien, Horkheimer busca en el período moderno temprano de la Italia de los siglos XIV y XV las primeras manifestaciones prototípicas de este nuevo tipo de ser humano. Hay

largos pasajes en su texto que dedica a dos figuras en particular: Cola di Rienzo (1313-1354) y Girolamo Savonarola (1452-1498). Ambos corresponden al tipo del “líder burgués”, en quien se manifiesta paradigmáticamente el tipo burgués del ser humano, en general: “El líder es sólo el tipo potenciado”, escribe Horkheimer (67). Hacia el final de su consideración de estas dos figuras, Horkheimer dedica algunas páginas más al jacobino Robespierre (1758-1794). Aunque aquí la pretensión de retratar a un “líder burgués” parece más plausible, Horkheimer insiste explícitamente en que, a pesar de todas las diferencias entre las tres figuras, existen similitudes que se explican por el hecho de que, a pesar de “las diferentes situaciones históricas” en las que se encontraron, los tres vivieron en la misma “forma de sociedad”, que, y ahí reside para Horkheimer el núcleo de sus argumentos, persiste en la actual sociedad burguesa (66).

¿En qué consiste la ambivalencia o “dialéctica” del ser humano de tipo burgués? Horkheimer sostiene que, en lo social, lo político y la religión se manifiestan tanto las pretensiones de nuevas libertades como las de sumisión, obediencia y renuncia. Esto no significa, sin embargo, que todas las personas de la sociedad burguesa encarnen estas orientaciones contradictorias, que las hayan preprogramado, por así decirlo, en sus disposiciones mentales, sino que se distribuyen en la sociedad según la división social: mientras que las élites reclaman para sí el derecho a la libertad, se lo niegan a las “masas” y las obligan a la obediencia y a la renuncia.

El estudio de los “dirigentes burgueses” también permite a Horkheimer revelar el carácter ideológico de sus acciones y su pensamiento. La exigencia de libertad para uno mismo va acompañada inequívocamente de la exigencia de obediencia y renuncia por parte de quienes no pertenecen a la clase dirigente, a la élite. En este sentido, la afirmación del egoísmo propio

va ininterrumpidamente acompañada de la condena moral del egoísmo ajeno.

La mayor parte de la humanidad debería más bien acostumbrarse a dominar su propia pretensión de felicidad, a reprimir el deseo de vivir tan bien como esa pequeña parte que, por esa misma razón, soporta de buen grado que su existencia, en sentido estricto, sea condenada por [el] veredicto moral útil (17).

Esta desproporción, que continúa en el ámbito de la cultura, caracteriza también el humanismo de la sociedad burguesa:

El humanismo que impregna la historia del espíritu moderno muestra una doble cara. Significa directamente la glorificación del Hombre como creador de su propio destino. La dignidad del Hombre reside en su poder de actuar independientemente de los poderes de la naturaleza ciega dentro y fuera de él. Sin embargo, en la sociedad en la que se extiende este humanismo, el poder de autodeterminación está desigualmente distribuido (73).

Para Horkheimer la desigual distribución de la dignidad del poder de autodeterminación no es una razón para renunciar al humanismo. El problema es más bien social, o más concretamente: un problema de la sociedad burguesa. Así, Horkheimer deja claro en este ensayo que la visión crítico-cultural de la imagen predominante de lo humano proporciona una visión profunda de las condiciones sociales:

Cuanto más se alejaba de su situación real el concepto abstracto del Hombre transfigurado por el humanismo, tanto más la deificación idealista del Hombre, manifestada en los concep-

tos de grandeza, genio, personalidad superdotada, líder, etc., condicionaba el autodesprecio del individuo concreto (73).

Estas palabras dejan claro que a Horkheimer no le interesaba –como a los discursos posmodernistas, poscolonialistas o posthumanistas– culpar al humanismo de las atrocidades cometidas en la modernidad, sino mostrar que el humanismo bajo el dominio de la modernidad capitalista sigue siendo siempre sólo un privilegio de las élites. Esto, sin embargo, no hace que el humanismo sea erróneo, sino que la sociedad capitalista lo es. No menos, sino *más* humanismo e igualdad de acceso a sus promesas sería la reacción consecuente tras esta percepción.⁵

Esto significa también que no puede tratarse de condenar categóricamente a todos los seres humanos y esperar un futuro posthumano, sino, por el contrario, de trabajar en una concepción de la sociedad en la que todos los seres humanos puedan brillar bajo el sol de las promesas humanistas. Horkheimer, sin embargo, se concentró en un paso anterior a éste: a saber, el que quería dar con su obra, que debía dedicarse al análisis de los agravios, a la crítica, que se centra esencialmente en comprender por qué tanta gente bajo las condiciones impuestas por la sociedad burguesa, que invoca normativamente el humanismo, está atormentada por un “sentimiento de su insignificancia absoluta” (73).

John Abromeit recuerda que el ensayo “Egoísmo y movimiento por la libertad” no sólo fue muy elogiado por algunos de sus lectores – nombra a Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Henryk Grossman, Herbert Marcuse y Karl Wittfogel– sino también que el propio Horkheimer consideraba este tra-

⁵ Este compromiso lo detecta también Martin Jay en la obra de Horkheimer (véase: Jay 2020).

bajo especialmente valioso (Abromeit 261). De hecho, puede afirmarse que cuestiones similares a las formuladas al final del último párrafo aparecen una y otra vez en la obra de Horkheimer. En primer lugar, debe mencionarse la *Dialéctica de la Ilustración* (1944/1947), escrita junto con Adorno, en la que se afirma: “Lo que teníamos ante nosotros era nada menos que la constatación de por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo tipo de barbarie” (Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 1). Perseguir esta pregunta, sin embargo, no sólo presupone un compromiso con el humanismo, sino que lo convierte en el punto de referencia normativo desde el que la investigación social crítica de Horkheimer pretendía orientarse.

Es precisamente la conexión entre humanismo e investigación social lo que es importante aquí, porque sólo de esta manera el humanismo puede ser bajado desde las alturas de la abstracción vacía al suelo de la realidad social. En este proceso, el “humanismo abstracto” se convierte, como ya hemos visto, en un “humanismo activo” que trabaja por una sociedad más humana (Horkheimer “Montaigne und die Funktion der Skepsis” 289). El “humanismo activo” en el sentido de la investigación social crítica que Horkheimer proponía está, por tanto, siempre relacionado con las condiciones concretas de la sociedad respectiva, que está sujeta a una crítica implacable. Sin esta referencia crítica y práctica a la realidad social, sin investigación social crítica, el humanismo seguiría siendo una “mera confesión” (290) y, por tanto, ideología.

Ya hemos visto que la cultura humanista es vulnerable y de ningún modo está a salvo del abuso ideológico. Ésta había sido la intuición de la Teoría Crítica. La propuesta de Horkheimer de una actualización y apropiación práctica y “activa” de la cultura humanista reanimada a través de la investigación social

crítica debe entenderse como una respuesta al abuso ideológico de las ideas humanistas. Devuelve al humanismo lo que siempre ha sido: una crítica de las circunstancias sociales dadas bajo las cuales se priva a los seres humanos de sus posibilidades de desarrollar una vida humanamente digna.

5. Theodor W. Adorno: ¿Qué significa “humanidad real”?

Una frase de la segunda edición de *Dialéctica de la Ilustración*, de 1969, puede fungir como punto de partida para las siguientes consideraciones: “El pensamiento crítico, que no se detiene ni siquiera ante el progreso, exige hoy parcialidad por los residuos de libertad, por las tendencias hacia la *humanidad real*, aunque parezcan impotentes ante el gran tren histórico” (Horkheimer y Adorno, IX; cursivas mías). ¿Qué se entiende aquí por “humanidad real”? En lo que sigue, me gustaría referirme a una conferencia de Adorno que ha sido reimpressa recientemente (2019). La conferencia es interesante entre otras cosas porque reúne diferentes hilos de pensamiento sobre las intersecciones “hombre-naturaleza”. La conferencia en cuestión es “Kultur und Culture” de 1957.

Como sugiere el título, Adorno se ocupa de comparar la comprensión de cultura en Alemania y en Estados Unidos, donde había pasado unos diez años en el exilio. Para ello, primero intenta definir el concepto de cultura en términos generales, remontándolo a su origen latino *colere*. Recuerda que el contexto de uso de la palabra pertenece originalmente al ámbito de la agricultura, y que aquí significa algo así como “cuidado” (*Pflege*). Esta aclaración es importante para Adorno, entre otras cosas porque recuerda que la “cultura” en un sentido más general siempre se refiere al “compromiso del ser humano con la

naturaleza” (Adorno, “Kultur und Culture” 156). La cuestión que sigue a esta afirmación es igualmente importante, pero ya debía rondar por la mente de Adorno en su juventud académica (cfr. Adorno 2003), y se convierte en el principio rector sobre el que también se orienta la *Dialéctica de la Ilustración*: a saber, la cuestión de la relación entre cultura y naturaleza, especialmente en las sociedades modernas. Cabría señalar aquí que para Adorno la cultura siempre aparece en los intersticios, donde los humanos interactúan con la naturaleza (Adorno, *Vorträge* 156), pero también que estas prácticas pueden afectar la vida social de diferentes maneras.

Refiriéndose al ejemplo de los Estados Unidos, Adorno pensó que cabría un concepto de cultura que podría entenderse principalmente como la “configuración de la realidad” estratégica, por la que se asume absolutamente la disponibilidad ilimitada de la naturaleza como recurso y se elimina en gran medida el aspecto del “cuidado” de la naturaleza. Lo que resulta esclarecedor aquí es el tratamiento que se da a los bienes materiales. Adorno distingue dos aspectos en este sentido. Por un lado, utiliza la imagen del “país de la leche y la miel” (*Schlara-ffenland*) en relación con la aparentemente infinita abundancia de mercancías en los supermercados, que todavía no existían en Alemania a finales de los años cincuenta:

Basta con pasar una vez por un llamado ‘supermercado’ americano, uno de esos gigantescos mercados que se encuentran sobre todo en las nuevas ciudades y centros del Oeste americano, para tener de algún modo la sensación [...]: Ya no hay escasez, es lo ilimitado, la satisfacción perfecta de las necesidades materiales en general (*Vorträge* 162).

De este sentimiento de que ya no existe ninguna carencia material y de la incuestionable disponibilidad de la naturaleza que hay detrás, surge, en opinión de Adorno, también una noción de “utopía realizada”, que se manifiesta en la vida social cotidiana a través de una llamativa forma de “pacificación y de lo no agresivo” que ya no existe en Europa de esta manera (163). Cabe recordar aquí nuevamente que estas ideas de Adorno son de los años 1950.

Por otra parte, Adorno llama la atención sobre el hecho de que el requisito previo básico debe ser, en efecto, una sociedad burguesa, consecuentemente pensada hasta sus últimas consecuencias, y el principio de intercambio inherente a ella. Con su pretensión cultural-comparativa, afirma: “La universalidad del principio de intercambio significa también al mismo tiempo que todos están ahí para todos y que ningún ser humano está tan endurecido en sí mismo y en la estrechez de su interés como en nuestra vieja Europa” (164).

En esto, Adorno no sigue una argumentación funcionalista-marxista según la cual las relaciones de producción ya determinan la realidad social. Más bien, basa su diagnóstico en las observaciones que pudo hacer durante los años que vivió en Estados Unidos. Y en este contexto, a continuación, parece interesarse por otro aspecto que experimentó en la vida social concreta en Estados Unidos, y que de nuevo intenta ilustrar comparándolo con Europa: a saber, la mencionada “estrechez” centrada en los “propios intereses en cada uno”. Esta parece fomentada por una falsa imagen del ser humano que ha podido establecerse de manera muy exitosa sobre todo en Europa, y según la cual se supone que el “proceso de humanización ocurre de dentro hacia afuera” (165). Adorno argumenta vehementemente en contra de esto, refiriéndose a Hegel:

En realidad, no nos convertimos en seres humanos al realizar-nos como individuos, sino al salir de nosotros mismos y entrar en relación con otros seres humanos: en este ‘salir de nosotros mismos’ y, en cierto sentido, entregarnos a los demás. Sólo a través de esta exteriorización nos determinamos como individuos, no regándonos como pequeñas plantas, como Wilhelm v. Humboldt, por ejemplo, esperaba de nosotros en su concepto de educación, sólo para que nos convirtiéramos en personalidades perfectamente educadas (165).

El humanismo, pues, no es una teoría filosófica, ni un programa educativo claramente definido, sino se activa a través de una especie de práctica social y cultural.

Esta idea de una suerte de relacionalidad profunda de la existencia humana conduce a Adorno a la cuestión del orden político. Para él, no son las instituciones políticas las que están en un primer plano, sino la esfera pública, en la que Adorno afirma haber observado en EE. UU. una “libertad de discusión” que no existe en Europa (166).

Aquí se cierra el círculo: partiendo de la observación de las formas cotidianas de la acción social, Adorno se refiere, por un lado, a una determinada imagen del ser humano que corresponde al ideal de igualdad del principio de intercambio, pero por otro lado también a formas políticas que no vio encarnadas en determinadas instituciones políticas, sino en una cultura de la discusión y el debate público que también está profundamente arraigada en la convicción de la igualdad.

He omitido aquí las críticas que Adorno, por supuesto, también tenía. Sobre todo, habría que mencionar la tendencia a un alto grado de conformismo. Pero llama la atención que el concepto de “humanidad real” de Adorno también parece ser una respuesta a un humanismo demasiado espiritualizado, que

le había resultado sospechoso porque parte de una concepción errónea de lo humano: el individuo cerrado en sí mismo, al que opone un ser social y relacional. Es problemático, sin embargo, que esta “humanidad real” se deba a una disponibilidad absoluta de la naturaleza, pues es precisamente en la arrogancia de la dominación de la naturaleza donde se funda también la pérdida de humanidad que tiene lugar a través del tipo burgués de Hombre y a la que se dedica la antropología de la Teoría Crítica, como ya vimos con Horkheimer.

6. Conclusiones

Como hemos visto, el humanismo de la Teoría Crítica no es defensivo, sino que se entiende ante todo como una orientación normativa que se deriva de una crítica de la sociedad moderna capitalista y sobre todo de las condiciones sociales y culturales que evitan que una sociedad verdaderamente humana se pueda materializar plenamente.

El Humanismo Crítico no es, por lo tanto, un asunto de erudición, espiritualizado y anticuado. Se inspira en la Ilustración, pero nos recuerda sus promesas no cumplidas y más fundamentalmente nos demuestra, a través de la investigación social y cultural crítica e interdisciplinaria, por qué estas promesas no se pueden cumplir bajo el régimen de la modernidad neoliberal.

Finalmente, el objetivo del Humanismo Crítico no es sólo abrir un espacio de reflexión conceptual, sino regresar a la imaginación de una sociedad moderna hecha de y para los seres humanos. Ante el aumento del desprecio de la vida humana (a través de la violencia a nivel global y de la justificación ideológica de nuevas guerras, la disposición de superar la condición humana por parte de las últimas tecnologías digitales y los discursos académicos que celebran estos desarrollos, pero también

del debilitamiento de los ideales de una convivencia verdaderamente democrática) estoy convencido de que esta debería ser la tarea fundamental de un Instituto de Investigación Social para nuestro todavía nuevo siglo XXI.

Referencias

- Abromeit, John. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press, 2011.
- Adorno, Theodor W. “Die Idee der Naturgeschichte. Theodor W. Adorno”. *Philosophische Frühschriften*. Suhrkamp, 2003, pp. 345-365.
- _____. “Kultur und Culture”. *Vorträge 1949-1968*. Suhrkamp, 2019, pp. 156-176.
- Crouch, Colin. *Die bezifferte Welt. Wie die Logik der Finanzmärkte das Wissen bedroht*. Suhrkamp, 2017.
- Dubiel, Helmut. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1978.
- Diéguez, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder Editorial, 2019.
- Eisenstadt, Shmuel N. “Multiple Modernities”. *Daedalus/Journal of the American Academy of Arts and Sciences, invierno: Multiple Modernities*. 2000, pp. 1-129.
- Escalante Gonzalbo, Fernando. *Historia mínima del neoliberalismo*. Colegio de México, 2015.
- Fukuyama, Francis. *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. Straus and Giroux, 2018.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. Harper, 2016.

- Horkheimer, Max. “Zum Begriff des Menschen”. *Gesammelte Schriften, Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Gunzlin Schmidt Noerr, 1985 [1957], pp. 55-80.
- _____. “Traditionelle und Kritische Theorie”. *Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936*. Alfred Schmidt, 1988a [1937], pp. 162-216.
- _____. “Montaigne und die Funktion der Skepsis”. *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*. Alfred Schmidt, 1988b [1938], pp. 236-294.
- _____. “Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters”. *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*. Alfred Schmidt, 1988c [1936], pp. 9-88.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt / M., Fischer, 1990.
- Jay, Martin. “Max Horkheimer and the Family of Man”. *Splinters in your Eye. Frankfurt School Provocations* [EPUB]. Verso, 2020, pp. 126-166.
- Johannßen, Dennis. “Humanism and Anthropology from Walter Benjamin to Ulrich Sonnemann”. *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory* [EPUB], Beverly Best, Werne Bonefeld, Chris O’Kane *et al.*, Sage, 2018, pp. 5595-5678.
- Kozlarek, Oliver. *Modernidad como conciencia del mundo*. Siglo XXI, 2014.
- Kurzweil, Ray. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Penguin Books, 2006.
- Plummer, Ken. *Documents of Life 2. An Invitation to Critical Humanism*. Sag, 2001.
- _____. *Narrative Power. The Struggle for Human Value*. Cambridge/Medford, Polity. 2019.

_____. *Critical Humanism. A Manifesto for the 21st Century.*
Polity, 2021.

Sibilia, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales.* Fondo de Cultura Económica, 1999.

Tenbruck, Friedrich H. *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen.* Styria, 1984.