

e.

# Contribuciones para un “giro material” desde la Primera Escuela de Frankfurt:

◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦ ◦

fundamentos para la construcción de  
una filosofía crítica

*Omar García Corona*

<https://orcid.org/0000-0003-1778-3219>

Instituto de Educación Media Superior (IEMS)

Ciudad de México, México

omar.garcia@iems.edu.mx

**Cita este capítulo:**

García Corona, O. (2021). Contribuciones para un “giro material” desde la Primera Escuela de Frankfurt: fundamentos para la construcción de una filosofía crítica. En: Pérez Nava, D. A. y Burbano García, C. L. (Eds. científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico* (pp.145-171). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán.



# Contribuciones para un “giro material” desde la Primera Escuela de Frankfurt: fundamentos para la construcción de una filosofía crítica

Omar García Corona

**Resumen.** Las contribuciones de la Primera Escuela de Frankfurt a la filosofía mundial no son pocas, no obstante, si nos situamos desde el giro decolonial latinoamericano, se posibilita un nivel de análisis que recupera lo mejor que produjo esta tradición desde el llamado marxismo occidental. En este trabajo se destaca la categoría de lo “material” como uno de los principales antecedentes filosóficos de la teoría crítica. De acuerdo con la propuesta de Max Horkheimer, lo “material” será el fundamento de todo el proyecto filosófico crítico, así como la posición ética que aglutinó a la mayoría de los miembros del grupo. El sufrimiento de la humanidad representaba el aguijón provocador del pensamiento materialista. Se descubre, pues, la contribución hacia un “giro material” que, inspirado en Marx, dota de contenido crítico al discurso filosófico social. Según veremos, más allá de un simple materialismo ingenuo, se observa que lo “material” se despliega en tres determinaciones orgánicas que habrán de precisarse: 1) lo material como lo corporal viviente antropológico que sufre los efectos negativos del orden social vigente; 2) lo material como la dimensión histórica en el desarrollo dialéctico de lo real; y 3) lo material como producción contextual de la teoría. Destacándose con todo ello el disenso entre el conservadurismo de la llamada teoría tradicional y el proyecto emancipador de la teoría crítica. Esta última, como *sui generis* propuesta, enfatiza el esfuerzo del teórico crítico por encontrar mediaciones que sirvan a la investigación científica y a la praxis social, pero sólo bajo la estricta dirección de un materialismo filosófico. Dichos aportes son, sin duda, valiosos para la construcción de una filosofía crítica desde nuestra tradición latinoamericana para el siglo XXI.

**Palabras clave:** teoría crítica, marxismo occidental, giro material, pensamiento crítico, Escuela de Frankfurt.

**Abstract.** The contributions of the first Frankfurt School to world philosophy are not few. However, adopting the perspective of the Latin American decolonial turn enables a level of analysis that recovers the best products of this tradition from the so-called Western Marxism. In this work, the category of “material” stands out as one of the main philosophical antecedents of Critical Theory. According to Max Horkheimer’s proposal, the “material” will be the foundation of the entire critical philosophical project, as well as the ethical position that brought together most of the group’s members. The suffering of humanity represented the provoking sting of materialistic thought. We find a contribution towards the “material turn” that, inspired by Marx, endows the social philosophical discourse with critical content. Beyond a simple naive materialism, it is observed that the “material” unfolds in three organic determinations that will be described, highlighting the dissent between the conservatism of the so-called traditional theory and the emancipatory project of Critical Theory. The latter, as a *sui generis* proposal, emphasizes the critical theorist’s effort to find mediations that serve scientific research and social praxis, but only under the strict direction of a philosophical materialism. These contributions are, without a doubt, valuable for the construction of a critical philosophy from our Latin American tradition for the XXI century.

**Keywords:** Critical theory, Western Marxism, material turn, critical thinking, Frankfurt School.

## **I. Hacia una renovación del materialismo estándar**

A finales de 1933, bajo la amenaza del nacional socialismo en Alemania, el Instituto de Investigaciones Sociales, IFS<sup>1</sup> (conocido posteriormente como Escuela de Frankfurt) es expatriado.<sup>2</sup> Comienza la época del exilio para el grupo de intelectuales fundadores de aquella primera generación

---

1 Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigaciones Sociales), IFS por sus siglas en alemán.

2 Desde 1930 cuando los nacionalsocialistas se convierten en el segundo partido más fuerte tras la elección del Reichstag, comienzan los preparativos para una eventual huida.

de la escuela.<sup>3</sup> El desenvolvimiento de la filosofía social –posteriormente denominada teoría crítica– se efectuará fuera de su *locus original*: Frankfurt quedará lejos por más de tres lustros. Max Horkheimer abandona Alemania y junto con Friederich Pollock funda una sede del Instituto en Ginebra; posteriormente, frente al avance del nazismo, se ven obligados a emigrar a París donde residen algunos meses. Para 1934, Horkheimer viaja por vez primera a los Estados Unidos con la finalidad de reunirse con el presidente del Consejo Administrativo de la Columbia University, en Nueva York, y solicitar aprobación para instalar en esa casa de estudios al IFS junto con sus colaboradores. Su petición es aceptada. Durante algunos años éste será su centro de investigación “en una especie de *splendid isolation* [espléndido aislamiento] respecto a su entorno estadounidense” (Wiggershaus, 2010, p. 10). Herbert Marcuse llegará ese mismo año, mientras que Theodor W. Adorno lo hará solo hasta 1938. El proceso de desarrollo de la teoría crítica, complejo y lleno de vicisitudes, se llevará a cabo primordialmente en la nación americana hasta el regreso de sus miembros a Alemania en 1949.

La experiencia del exilio en los Estados Unidos –la experiencia americana para los investigadores del *Institut*<sup>4</sup>–, primero en Nueva York y después en California, será determinante en el sentido de contrastar el *american way of life* y su seductor *welfare state* con la caótica sociedad europea. Contra lo que se esperaba, la democracia americana no ofrecía grandes alternativas respecto a los sistemas totalitarios europeos y el estalinismo soviético. De acuerdo a lo observado por los teóricos de la *kritische Theorie* –como bien mostrara Herbert Marcuse en su clásico *One Dimensional Man*, publicado en Boston en 1964–,

---

3 A nivel histórico, Martin Jay, el gran cronista de este fenómeno, en su clásica obra *La imaginación dialéctica*, señala: “debe tenerse presente [...] que la noción de una escuela específica no se desarrolló hasta después de que el *Institut* se viera forzado a abandonar Frankfurt (el término mismo no fue empleado hasta que el *Institut* regresó a Alemania, en 1950)” (Jay, 1990, p. 14). Con mayor precisión, Rolf Wiggershaus indica que la denominación Escuela de Fráncfort es una etiqueta asignada desde afuera en la década de 1960, que al final fue utilizada por Adorno mismo con evidente orgullo”. Afirma también que, desde temprana época, el propio Horkheimer tomó una posición “cada vez menos decidida y menos adecuada para la formación de una escuela” (Wiggershaus, 2010, pp. 9-11).

4 Considérese que la “experiencia americana” se circunscribió, en sentido reductivo y moderno-eurocéntrico, sólo a los Estados Unidos; para Adorno, Horkheimer o Marcuse nunca hubo una experiencia latinoamericana.

América ocultaba con mayor sutileza los mecanismos de dominación hacia el ser humano y la naturaleza.

Para una buena parte de la clase intelectual europea “sobrevivir” se había convertido en necesidad sustancial; la persecución había alcanzado sectores antes no imaginados. El caso de Horkheimer y Adorno es famoso, pues ambos provenían de familias acaudaladas pertenecientes a la alta burguesía alemana. En sentido autobiográfico, el primero señala que “como hijo único del fabricante Moritz Horkheimer, quedó decidido desde mis primeros años de vida que me convertiría en el sucesor de mi padre en sus plantas industriales” (*ibid.*, pp.58-59). Nos encontramos, sin embargo, ante el inédito caso de un pensador que, desde temprana juventud, rompe con su tradición familiar y propone, como director del IFS, la construcción de un proyecto filosófico cuyo método crítico consiste en ubicarse desde el sufrimiento humano para realizar investigaciones sociales. Wiggershaus comenta: “Horkheimer constataba las excelentes cualidades de los privilegiados, y las miserables, sin esperanza, de los pobres y los obreros” (*ibid.*, 2010, p. 66).

Ya desde principios de la década de los treinta, previo al célebre ensayo *Traditionelle und kritische Theorie* (Teoría tradicional y teoría crítica) de 1937, podemos observar en una temprana colección de aforismos publicados hasta 1934 bajo el título *Dämmerung* (Ocaso<sup>5</sup>), la importancia que Horkheimer otorga al tema material. Bajo la influencia de la filosofía del dolor y la ontología de la voluntad de vida de Schopenhauer, así como del materialismo dialéctico del joven Marx<sup>6</sup>, se coloca en el centro de la discusión filosófica la necesidad de superar la degradación

---

5 En los medios académicos *Ocaso* es un texto poco estudiado, casi desconocido, sin embargo su contenido es de una riqueza conceptual extraordinaria. Muestra, tempranamente, todo el *corpus* temático de la futura teoría crítica. Es éste en muchos sentidos el primer documento de la *kritische Theorie* debido a las líneas de pensamiento que bosqueja, mismas que estarán contenidas en todo el proyecto de investigación que Horkheimer presenta como director del Institut für Sozialforschung en 1931, y que serán desarrolladas por los demás miembros a lo largo de su producción intelectual.

6 Sobre el filósofo de Tréveris señala: “Marx ha descubierto la ley del orden inhumano dominante, y ha señalado la palanca de que ha de servirse para crear uno más humano” (Horkheimer, 1986, p. 51).

del ser humano como reflejo de la irracionalidad social. La condición de posibilidad de una sociedad mejor depende de que “desaparezcan o no la mayor parte de las injusticias, la mutilación de las capacidades humanas, la mentira, la humillación sin sentido; en una palabra, el sufrimiento [*leiden*] innecesario, *material* y *espiritual*” (Horkheimer, 1986, p. 51) del ser humano concreto.

Desde sus inicios, entonces, la *materialidad* germina como el componente estructural *sui generis* en el método de investigación del grupo de jóvenes investigadores, siendo el eje que aglutinará las ideas de la primera generación de la escuela frankfurtiana. El “*giro material*” (*material turn*), como propongo denominarle, supondría, de acuerdo con nuestra hipótesis y siguiendo principalmente la filosofía de Horkheimer: 1) Superar la impronta de la metafísica incrustada en la filosofía occidental y sus concepciones estáticas y universalistas acerca de a) el ser humano, b) la historia y c) el conocimiento. 2) Hacer la crítica al materialismo clásico que, de acuerdo con su propio discurso, sufría de graves ambigüedades, lo que lo había llevado a convertirse en una especie de metafísica más. Como plataforma del pensamiento crítico, un tal *giro* pondría en cuestión la semántica tradicional de cada orden constitutivo del sistema vigente para, correlativamente, ser la expresión de consecuencias prácticas.

Hablar de “giro material” implicaría, según nuestra propuesta, dos “determinaciones orgánicas” que concederían contenido al “modelo de la teoría crítica” que guio el trabajo del Instituto de Investigaciones Sociales en la década de 1930. La materialidad habría de determinarse como sigue: como I) materialidad como corporalidad viviente y II) materialidad como acontecimiento histórico-social. La propuesta filosófica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt se determina materialmente desde dos componentes sustanciales que constituirán una especie de estatuto sugerido entre los miembros del círculo de investigadores. En orden con esto, intentemos avanzar.

En su famoso ensayo “Materialismo y metafísica” (1933), Horkheimer señala que la filosofía occidental, marcada por una fuerte tradición

metafísica, ha explicado la realidad a través de un sistema estático de proposiciones que han penetrado cada ámbito de la vida cotidiana y determinando la concepción y práctica de ideas, *v. gr.*, del bien, del mal, de la verdad, del ser, etc. “Sobre la base de una imagen del mundo pueden ser resueltas las preguntas por el significado y el sentido y a partir de aquí pueden ser deducidos el ideal, el bien supremo y los primeros principios para la conducción de la vida” (Horkheimer, 1999, pp. 32-33). Por ello, la metafísica carece de neutralidad e inocencia pues influye, determinante, en la razón práctica de los seres humanos y de las sociedades.

Si bien la mayoría de los representantes filosóficos del materialismo parten de los problemas metafísicos y oponen a las tesis idealistas las propias, no obstante, una interpretación de esa línea de pensamiento, que la toma principalmente por una respuesta a preguntas metafísicas, obstaculiza [...] *la comprensión de sus más importantes atributos actuales*<sup>7</sup> [...]. El materialismo se reduce así a la sencilla afirmación de que todo lo real es materia y movimiento de la materia [...] la tesis materialista es en todo caso rechazada al instante. En tanto que ella no obliga a explicar, en contradicción con el elemento más primitivo, todo lo espiritual, principalmente la consciencia y el entendimiento mismo. (*ibid.*, p. 29).

Se hace referencia, pues, a un tipo de materialismo estándar de alcances básicos, filosóficamente endeble que, de manera elemental, ha intentado contraponer argumentos a las tesis esenciales del idealismo en una especie de reducción fisicista.<sup>8</sup> Sobre lo incauto de tales tentativas, el frankfurtiano, citando a Friedrich Albert Lange, señala: “a las explicaciones sobre materialismo suele por ello seguirles de inmediato una refutación de la más extrema simplicidad [...] “La conciencia no se puede explicar a partir de movimientos materiales” (*ibid.*, p. 30). El error ha consistido en pretender fundamentar la totalidad en una

---

7 La Teoría crítica propondrá, a diferencia del materialismo estándar, “importantes atributos” de un materialismo renovado.

8 Uso el término fisicista en el sentido simple de pretender que la totalidad del Ser pudiese comprenderse a partir de explicaciones cimentadas en una cierta naturaleza física concreta.



esencia cuasi ontológica concebida como lo físico concreto. En cambio, la propuesta de una filosofía materialista crítica, desde un horizonte epistemológico alterno, señala que “la palabra materialismo caracteriza, pues, no sólo aquel dudoso enunciado sobre la totalidad de la realidad, sino una serie completa de pensamientos y modos de comportamiento prácticos (Horkheimer, 2001, p. 32).

Así, desde una particular interpretación, lo que llamo “giro material” – siguiendo los contenidos esenciales del primer proyecto del IFS– tendrá por efecto una auténtica resemantización del materialismo acríptico de corte tradicional por conducto de tres “determinaciones orgánicas” que intentaremos explicitar.

## **II. Lo material como corporalidad viviente**

En relación a la clase obrera de su tiempo, Horkheimer observó la radical antítesis respecto a su propia condición de vida. La contradicción social no sería entendida por él desde un nivel meramente abstracto, sino desde su experiencia vital más cotidiana. La realidad inmediata le revelaba la profunda irracionalidad e injusticia del sistema económico y social hacia la existencia concreta del otro ser humano. Para el filósofo frankfurtiano la pérdida de la corporalidad viviente marcará el punto de partida y criterio de la reflexión filosófica y la crítica social. El dolor, el sufrimiento, la infelicidad y la miseria, como factores resultantes de la explotación capitalista, detonaron en él “un auténtico agujijón” (Wiggershaus, 2010, p. 15) hacia la formulación de un pensamiento crítico de contenido material, sumamente realista.<sup>9</sup>

A nivel filosófico –aventurando cierta hipótesis– es posible rastrear el “giro material” vinculado con el cuerpo a partir de dos fuentes que será necesario explicitar. Primero, la concepción humana en la antropología semita y, segundo, la fenomenología de Husserl. Sobre el punto inicial vale destacar sintéticamente que, desde el antiguo mundo semítico,

---

<sup>9</sup> Es provocador el uso de la metáfora “agujijón”, como lo que pica, lo que molesta, lo negativo del sistema. “Según lo que en el mundo nos duele y queremos cambiar, se forma la imagen que nos hacemos de él”. (Horkheimer, 1986, p. 153).

(...) la antropología hebrea elaborará una dialéctica original entre la ‘carne’ (*basár*) y el ‘espíritu’ (*ruáj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana que se expresa con la palabra: *néfesh*. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del *nombre* de cada uno, que significa la individualidad irreductible (Dussel, 1969, pp. 26-27).

La existencia individual se comprende siendo un cuerpo, en el sentido de una estructura indisoluble y sensible, distinta por completo a la concepción del dualismo griego<sup>10</sup> que escinde al ser humano en una *psique* y un *soma*.<sup>11</sup> Bajo tales supuestos se pretende indicar que, respecto a sus propios orígenes, cada miembro del *Institut* conocía, en mayor o menor grado, el pensamiento semita.

Considérese, por ejemplo, el caso de Horkheimer, que como hijo único crece en el seno de una familia de comerciantes textiles judíos no confesionales, en el que aun cuando su madre se esforzará por mantener un hogar *kosher*<sup>12</sup>, la familia vivió “de modo poco estricto, no ortodoxo, pero en una atmosfera judía conservadora” (Benhabib, Bonß y McCole, 1993, p. 2); suficiente, sin embargo, para proporcionar al joven bases firmes respecto a su identidad judía, así como –considero– un soterrado mesianismo. Por otro lado, respecto a su formación académica, Horkheimer comienza sus estudios profesionales (1919) en la Universidad de Múnich a la edad de veinticuatro años –terminada ya la primera guerra mundial–, donde alcanza las últimas lecciones de Max Weber, las cuales encienden su interés en la sociología y la política.

---

10 Véase, por ejemplo, de Platón, el célebre diálogo *Fedón*, en el que Sócrates, momentos antes de beber la cicuta, ofrece un elocuente discurso sobre las cuatro pruebas de la inmortalidad del alma. Esta tradición también es opuesta a la visión unitaria del ser humano proveniente del antiguo egipcio. Véase Dussel, 1998, pp. 631-637.

11 Es relevante indicar que dentro de la tradición antropológica griega *sôma* se refiere a “cuerpo”, lo que es distinto a *sárx*, “carne”, concepto mucho más radical materialmente hablando, y equivalente al concepto hebreo *basár*.

12 El término *kosher* es una palabra hebrea tardía que tiene un profundo sentido ceremonial. Su traducción más aproximada al castellano es “adecuado” o “apto”, siempre respecto al cuidado de la ley religiosa judía.

Posteriormente se traslada a la Universidad de Frankfurt para estudiar psicología y filosofía, donde conoce a Hans Cornelius, profesor neokantiano y especialista en positivismo epistemológico que lo influirá de forma determinante. Más tarde, por recomendación de éste viaja a Friburgo (1920-1921) "para asistir a las clases de Edmund Husserl, quien lo impresionó vivamente" (Buck-Morss, 1981, p. 37). El frankfurtiano también conoció a Heidegger, quien en aquel momento era asistente del fenomenólogo. No obstante, aunque no se mostró de acuerdo con las posiciones básicas de la naciente hermenéutica filosófica-existencial, no dejó de reconocer en él el impulso genuino no academicista de su pensamiento. Por aquellos mismos años (1920) entra en contacto con Theodor W. Adorno –también alumno de Cornelius– y juntos estudian la filosofía de Husserl, lo que los motiva a compartir inquietudes personales e intelectuales, las mismas que crecerán y se verán reflejadas en el quehacer filosófico a lo largo de sus vidas:

Durante los primeros años de su amistad los temas de sus discusiones giraron más en torno a Kant y Husserl que a Marx y Hegel. Fue gracias a Horkheimer que Adorno adquirió su respeto profundo por Husserl [...]. Adorno siguió convencido que Husserl, más que cualquier otro de sus contemporáneos, había articulado correctamente los problemas y dilemas a los que la filosofía se enfrentaba [aun cuando no los hubiese podido resolver] (*ibid.*, p. 37).

Ahora bien: qué tanto influye la filosofía de Husserl respecto al tema de la materialidad corporal en el primer proyecto de la teoría crítica. Si bien desde la primera mitad del siglo XX varios pensadores comenzaron a reflexionar sobre el tema de la existencia humana en el sentido del respeto y recuperación de la estructura unitaria corporal y psíquica –por ejemplo, desde la obra clínica de Freud (iniciada en la segunda mitad del siglo XIX), Heidegger en *Ser y tiempo*, de 1927; Merleau-Ponty y su *Fenomenología de la percepción*, de 1945; Sartre en *El ser y la nada*, de 1954; el Marcel del *Diario metafísico*, de 1957, etc.–, la influencia de Husserl, por la confluencia espacio-temporal y el vínculo académico directo, es notable. Recordemos que en las *Meditaciones cartesianas*, específicamente en la quinta –derivada de un par de lecciones que

dictara en la Sorbona en febrero de 1929–, el fenomenólogo estudia el tema de forma radical. La subjetividad no se funda en la abstracción de la consciencia como algo separado e independiente de la *res extensa* tal como lo señalara Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. Husserl reflexiona a través del método fenomenológico respecto a la constitución de la subjetividad e intersubjetividad. El cuerpo es aquello que hace que el ser humano acontezca enclavado en el mundo. Cada *ego* encuentra que su cuerpo se distingue de los otros *egos* y de las demás cosas como “cuerpo propio” (*Eigenleib*). El “cuerpo vivo” (*Leib*) es distinto al “cuerpo físico” o carne (*Körper*)<sup>13</sup>, lo cual pareciera referirnos, análogamente – lo decimos como estricta hipótesis–, a la concepción monista de la antropológica semita –que por sus orígenes el propio Husserl conocía–, en donde el término hebreo *néfesh* hace referencia a un yo viviente y carnal, unidad corporal viviente; mientras que *basár* refiere a la mera carnalidad del cuerpo. En su quinta meditación el filósofo escribe:

(...)entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, encuentro luego, señalado de un modo único, mi cuerpo vivo (*Leib*), a saber: como el único que no es mero cuerpo físico (*Körper*), sino precisamente cuerpo vivo (*Leib*): el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación [...] el único ‘en’ el que ‘ordeno y mando’ inmediateamente [...]. Más aún: actuando perceptivamente tengo experiencia (o puedo tener experiencia) de toda la naturaleza, y, entre sus objetos, de mi propia corporalidad, que está, por lo tanto, según esto, referida retroactivamente a sí misma. (Husserl, 1996, pp. 157-158).

El cuerpo es, en su construcción fenomenológica, la pieza central permanente del entorno objetual mundano; mientras la carne –sustrato previo– constituye el medio, *conditio sine qua non*, hacia la edificación del cuerpo. El *ego* es el núcleo único de la experiencia a través de un cuerpo físico que deviene en cuerpo vivo cinestésico incrustado en un mundo. Así, pues, mi corporalidad, a manera de “unidad psicofísica”, se ubica en un espacio y un tiempo desde el cual se ve y se diferencia

---

13 Sobre la quinta meditación sigo la traducción de García-Baro publicada en México por el FCE.

como un cuerpo entre otros cuerpos. Como un “yo personal, que actúa en este cuerpo vivo y, mediante él, en el mundo externo (actúa en él y lo *sufre* [*leidet*]) (*ibid.*, p. 158. El subrayado es mío)<sup>14</sup>; y que así, por la experiencia constante de tales referencias yoicas y vitales únicas, está constituido psicofísicamente en unidad con el cuerpo vivo y físico (*ibid.*). En tal sentido, lo otro y el cuerpo propio son productos del mismo proceso en el que vamos diferenciándonos y constituyéndonos de manera intersubjetiva.

Quizá, sin proponérselo –pues el objetivo del fenomenólogo en sus *Meditaciones cartesianas* consistió en recuperar el método cartesiano para encontrar un fundamento único para toda filosofía–, Husserl produce una interesante crítica (señalamos nuevamente a manera de hipótesis) sobre el tema de la corporalidad respecto al pensamiento moderno de Descartes. El cuerpo no es ajeno al aparato cognitivo. Desde el realismo fenomenológico sería inadmisibles que cualquier humano concreto afirmara: “soy un alma a la cual le es indiferente un cuerpo” (Descartes, 2005).<sup>15</sup> No existe, pues, algo anímico-cognitivo escindido de la corporalidad; si se excluye al cuerpo, el percibir se presenta como algo vacío, carente de toda esencia (Husserl, 1986, p. 89). La materialidad corporal es el centro, fundamento o soporte de las expresiones y estados anímicos reales. El cuerpo no se ubica en la mera dimensión cósmica, mas es aquello que siente y que vive, sufre o goza; es aquello que posibilita ser en el mundo; es el sustento de toda expresión. La corporalidad es además plataforma de los actos, en tanto centro de acción que coexiste e interactúa con objetos y otros sujetos (Husserl, 2005, pp. 129-131). El fenomenólogo señala que el “yo empírico” se conforma por múltiples contexturas que se manifiestan vivencialmente: los conocimientos, los rasgos de carácter, las emociones, etc. pero también por las contexturas corporales

---

14 El cuerpo vivo es a su vez cuerpo sufriente. Ya por la negatividad de no satisfacer necesidades materiales cotidianas (alimento, vestido, vivienda, etc.) o aun por el esfuerzo de solventarlas desde el trabajo vivo –pensando desde Marx. Éste será también el tema de la negatividad materialidad en Max Horkheimer, el sufrimiento (*Leiden*) humano como el inicio de la crítica al sistema.

15 Véase completa la sexta meditación de sus *Meditaciones metafísicas*.

que definen la esfera del yo con sus propiedades individuales y reales (*ibid.*, p. 128). El yo se constituye entonces como una unidad anímica, perceptiva y consciente, cuya existencia depende de su propia percepción o, de forma más correcta, de su apercepción, ya que, como sabemos, es la forma en que se manifiesta aquello que no es inmediatamente percibido. En la apercepción se realiza el enlace entre la consciencia y el cuerpo, lo que posibilita, derivado de las vivencias –más allá de la mera percepción inmediata–, la síntesis de la experiencia. La consciencia acontece, pues, apercebida, de tal forma que distingo mi yo propio y, en apercepción analógica, a través de mí mismo, a los otros en conformación de un mundo intersubjetivo. Así también, la apercepción trascendente de la consciencia involucra una doble actitud, primero psicológica, cuya dirección apunta a las vivencias humanas; segundo fenomenológica, que se dirige a la consciencia. Ella misma unitariamente es una esencia absoluta y pura. El yo humano es un componente de vida consciente, perceptivo y anímico: un cuerpo propio. Un *ego*, unidad de sentido y donador de sentido, capaz de generar, como apercepción analogizante, al *alter ego* desde mi propio yo.

El cuerpo es, por tanto, la cosa desde la cual el ser humano se posiciona frente al mundo; el principio de materialidad como unidad antropológica que se experimenta día con día en relación con lo real; aquello que permite enraizarse con lo físico en coexistencia e interacción con otras cosas y otros cuerpos; es el elemento sintiente, cinestésico, que permite la existencia de mi subjetividad e intersubjetividad. El cuerpo es, permítasenos la expresión, la encarnación de múltiples determinaciones, determinantes, determinadas; desde la raza, el género, el sexo, la cultura, la lengua, etc. Todo ello ubicado en un acontecer histórico espacio-temporal específico.

En consecuencia, cabe aseverar que en relación al tema del cuerpo Husserl aporta elementos teóricos invaluable hacia la construcción de una filosofía material antropológica. Su reflexión fenomenológica manifiesta el cariz radical de lo que podría ser un nuevo materialismo filosófico antropológicamente situado. Es probable que Horkheimer y

Adorno hubiesen discutido el tema con el propio Husserl. Considérese el siguiente texto:

(...) todo aquello que, a justo título, pueda ser llamado sustancia o realidad, es cuerpo; [...] también el hombre es un mecanismo compuesto de partes corpóreas; si se distingue de los demás cuerpos de la naturaleza no es porque ciertos procesos que se producen en él obedezcan a otras leyes que las mecánicas, sino únicamente por la mayor complejidad de su estructura y de sus funciones. (Horkheimer, 1989, p. 50).

En el caso de Horkheimer, la reflexión filosófica sobre la corporalidad vendría desde su temprana juventud, debido –como ya comentamos– a su experiencia directa en las plantas industriales de su padre. Un claro ejemplo de la temprana sensibilidad social de Horkheimer se puede observar en una excepcional carta que escribe, en su época de adolescente, a su primo Hans, en la cual se pregunta:

(...) ¿quién se queja por el sufrimiento? ¿Tú y yo? Nosotros somos caníbales quejándonos porque la carne de aquellos que masacramos nos provoca dolor de estómago. Tú duermes en cama y vistes con ropa producida por personas que se mueren de hambre, gente a la que forzamos y dirigimos con el tiránico flagelo de nuestro dinero, y ni siquiera sabes cuántas mujeres han quedado al pie de la máquina que produce el material para tu abrigo. Es definitivamente ridículo, como si un carnicero en el matadero se pusiera triste porque su mandil blanco se ensucia de sangre (Benhabib, Bonß y McCole, 1993, p. 20).<sup>16</sup>

Esto es lo que a futuro proporcionaría a Horkheimer la construcción de un método crítico que pudiese avanzar de lo más general o abstracto hacia lo más concreto y particular. Si la subjetividad e intersubjetividad emergen codeterminadas por el fenómeno de la corporalidad, éstas se sitúan en una espacialidad y en un tiempo social específico. El primer proyecto de la *kritische Theorie* realizará tal contextualización. De tal forma que, al vincular el cuerpo fenomenológico con su contexto social vigente, el pensamiento crítico ubica el tema del sufrimiento (*Leiden*) como un derivado de efectos sociales no naturales:

---

16 La traducción es mía.

explotación, maltrato, exclusión, hambre, ignorancia, miseria, etc. Si en algún momento se justificó la desigualdad bajo el supuesto de que ciertos logros de la cultura material universal eran impulsados sólo con base en acentuados privilegios de una minoría, al presente tal creencia se había tornado por completo ideológica. A manera de sucinta descripción la teoría crítica señala:

(...) el sistema capitalista, en la fase actual, es la explotación organizada a escala mundial. Su mantenimiento es condición de *sufrimientos* infinitos. En realidad esta sociedad posee medios humanos y técnicos para *suprimir la miseria en su forma material más grosera*. No conocemos otra época en la que existiese esta posibilidad en la medida en que hoy existe. Sólo el orden de la propiedad impide su realización, es decir, la circunstancia de que el inmenso aparato de producción de la humanidad tiene que funcionar al servicio de una pequeña capa explotadora. La totalidad de la teoría económica oficial, de las ciencias del espíritu y de la filosofía, de la escuela, la iglesia, el arte y la prensa, consideran como su tarea principal *encubrir, empequeñecer, esconder o negar este hecho monstruoso*. (Horkheimer, 1986, p. 41. El subrayado es mío).

Resulta claro que existe un orden económico-político-social-cultural que aniquila a buena parte de los seres humanos en su realidad individual más concreta y cotidiana; el *sufrimiento* se recoge dolorosamente en la *materialidad* de la carne, en la unidad de lo corporal viviente y su estructura psíquica. La reflexión filosófica toma como fundamento metodológico este hecho material<sup>17</sup> que descubre lo negativo<sup>18</sup> de la realidad irracional del sistema vigente. En consecuencia, “la teoría

---

17 “En alemán *Material* (con “a”) significa “material” como “contenido (*Inhalt*)” opuesto a “formal”; mientras que “*materiell*” (con “e”) significa “material”, de materia física, opuesto, p. e., a “mental” o “espiritual”. El materialismo de Marx, obviamente, es *Material* (con “a”), ya que su problema es la de una ética de *contenido*, y no del “materialismo dialéctico” de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa”. (Dussel, 1998: 621-622, además 1985: 36-37). El materialismo de Horkheimer camina en la senda trazada por Marx.

18 Aquí lo negativo deberá entenderse como aquello que emerge más allá de lo dado (positivo) aparente. Lo negativo es lo que se descubre ante el ocultamiento o encubrimiento de una realidad normalizada.



materialista no tiene fundamento lógico alguno para el sacrificio de la vida” (*ibid.*, p. 137).

Nos encontramos, así, ante la propuesta de un tipo de materialismo ético de corte antiburgués, al que no le es indiferente aquello que para las teorías conservadoras –filosóficas, científicas o metafísicas–, en su afán de armonización social, resulta irrelevante, es decir, la prioridad de satisfacer las necesidades materiales del individuo concreto, sin las cuales se le “condena a una existencia sin esperanza” (*ibid.*, p. 91). Horkheimer, en cambio, coloca en el centro de su teoría materialista al ser humano finito y denuncia que las teorías materialistas más ortodoxas han desplazado este enfoque siendo vaciadas de su contenido esencial. Es cierto que “un orden social anticuado y deteriorado cumple, aun a costa de los *sufrimientos innecesarios*, las funciones de mantener y renovar *la vida de la humanidad en un determinado nivel*” (*ibid.*, p. 42. El subrayado es mío), sin embargo, siempre en condiciones de flagrante injusticia: “en verdad aquí se trata de que cada uno de estos hombres se da una *buena vida, sostenidos por la penuria y el sufrimiento*, por el trabajo agotador y monótono de otros hombres” (*ibid.*, p. 112. El subrayado es mío). Así mismo, “debemos hacer abstracción de que todos estos prominentes señores, no sólo aprovechan cada instante *la miseria de los otros*, sino que *la reproducen para poder seguir viviendo* de ello, y están dispuestos a defender esta situación no importa a costa de *cuánta sangre de los demás*” (*ibid.*, pp. 142-143).<sup>19</sup> Tales condiciones de negatividad recaen empíricamente en la víctima sacrificial que derrama su sangre ante el fetiche del sistema. Su sufrimiento es la condición sin la cual la estructura de dominación no podría subsistir.

Ahora bien, a partir de tales elementos pudiéramos señalar que –previo a las reflexiones del posestructuralismo francés– la *kritische Theorie* descubre el sentido antropológico de la filosofía a partir del dolor del otro, lo que sugiere cierta sospecha de la exterioridad como método

---

19 Reflexión que nos remite a un texto clásico de Marx: “la acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto” (Marx, 1990, p. 5).

filosófico.<sup>20</sup> La teoría se dota de materialidad en el momento en el que ubica como fundamento el contenido de la vida del ser humano finito, individual, vulnerable, sensible, concreto (no abstracto). Desde aquí se abre la posibilidad hacia una auténtica crítica, material y negativa, de las contradicciones históricas de la sociedad. A la vez se vislumbra el horizonte que conduce hacia la ética. El ser humano no puede ser nunca un medio –como ya apuntaba Kant–, es un fin en sí mismo, su dignidad radica en su corporalidad viviente, es éste el criterio metodológico que ha de transitar todo pensamiento crítico.

El pensamiento materialista genera, por tanto, un esfuerzo por reivindicar al ser humano marginado en su estructura corporal y psíquica dentro de un contexto histórico social determinado. La filosofía material parte de lo antropológico y tiene allí mismo su punto de llegada, necesariamente; ésta apunta hacia la consecución de objetivos prácticos. En tal sentido:

(...) los *defensores*, conocidos y desconocidos, de la *concepción materialista* que, desde hace milenios, *han perdido la libertad y la vida* persiguiendo los más distintos objetivos, pero la mayoría de las veces *a causa de la solidaridad con los hombres que sufrían*, son la prueba de que la *preocupación por el propio bienestar corporal* no se encuentra más íntimamente conectada con esa corriente de pensamiento que cualquier otra (Horkheimer, 2001, p. 61. El subrayado es mío).

Lo que es seguro es que la teoría crítica busca, en clave de interpretación material, va a “servir al deseo de lograr la felicidad del ser humano de fugaz existencia y condenado al más acá, a través del análisis interdisciplinario del todo de la sociedad, conducido por la filosofía” (Wiggershaus, 2010, p. 209). Quizá sólo exista una forma de

---

20 Adviértase que nos encontramos en la primera mitad de la década de los treinta, previo a los aportes del estructuralismo francés en el campo de la antropología filosófica. Posteriormente, Emmanuel Lévinas, como ningún otro pensador, observará que el ser humano percibe su finitud sólo en el sentido del encuentro con el otro. Sobre el tema del dolor Lévinas señala: “el dolor, este reverso de la piel, es desnudez más desnuda que todo despojamiento; se trata de una existencia que se ofrece sin condición por el sacrificio impuesto, sacrificada más bien que sacrificadora, precisamente porque está marcada por la adversidad o la dolencia del dolor” (Lévinas, 1999, p. 103).

comprender la felicidad: a partir de aquello que se le opone, es decir, en sus negaciones concretas; negar la negatividad implica la afirmación de la corporalidad viviente y, tal vez, su aspiración eudaimonista. "Los materialistas han comprendido siempre que la aspiración de los hombres a su felicidad es un hecho natural que debe ser reconocido sin necesidad de justificación" (Horkheimer, 2001, p. 61).

### III. Lo material como acontecimiento en la historia

El proyecto académico del Instituto de Investigaciones Sociales (1931) testificó, probablemente, el momento histórico más importante de la Europa del siglo xx respecto a los intentos de llevar a cabo la aplicación práctica de los principios marxistas.<sup>21</sup> No obstante, los propios teóricos de la *kritische Theorie* emprendieron interesantes críticas contra el materialismo histórico estándar vigente, poniendo al descubierto lo controvertible de algunos de sus supuestos.

En torno a su filosofía de la historia, por ejemplo, se advirtió, desde la fase inicial del proyecto, sobre el riesgo de caer en utopismos al considerar la introducción al socialismo como el proceso de un devenir natural y espontáneo de la historia universal. "Existen *tendencias* en el capitalismo que apuntan hacia un cambio de sistema. Pero es muy pobre el material de experiencia sobre cuya base aceptamos que las tendencias se impondrán realmente" (Horkheimer, 1986, p. 50). El problema radicaría, pues, en las mediciones, empíricas y teóricas, para lograr tan anhelado fin. Había que explicar, fuera de ingenuos optimismos metafísicos, que la historia humana no camina *per se* hacia el *topos* ideal, por tanto, "el orden socialista [...] se hace efectivo, no por una lógica inmanente, sino por hombres decididos por lo mejor, formados en la teoría, o no se hace en absoluto" (*ibid.*, p. 52). La dialéctica teoría-

---

21 No perdamos de vista que nos ubicamos en pleno corazón de Europa durante la primera mitad del siglo xx. Si bien la *kritische Theorie* nace en Europa como un gran proyecto crítico, a la postre no podrá salir de ahí. Su crítica circulará entre Europa y los Estados Unidos sin atreverse a descollar hacia el tercer mundo o los países coloniales. Su crítica a la modernidad quedará circunscrita dentro de sus propios límites.

praxis, como binomio operante en la historia, marcaría un horizonte metodológico crítico contra la “insuficiencia del orden terrenal” (*ibid.*, p. 82). Desde aquel momento se advertía, con ilustrada cautela, lo extraordinariamente complejo de pretender cuantificar y cualificar los procesos históricos. La impronta de Marx era evidente, pero de qué forma había constituido éste su concepción de la historia y hasta dónde era seguida por el proyecto frankfurtiano.

A partir de sus primeros esbozos teóricos (1840), el joven Marx manifiesta su preocupación ante la carencia de un discurso filosófico que pudiera constituirse como el eje teórico de una concepción empírica del mundo con contenido histórico y social. Ante tales necesidades inicia una labor de crítica hacia sus antecesores inmediatos. Primero hacia el idealismo de Hegel, en lo posterior hacia el materialismo sensorial, mecanicista y contemplativo de Ludwig Feuerbach. Frente a la filosofía hegeliana Marx objetará que, para el filósofo de Stuttgart, la historia es la del espíritu, el cual atraviesa una serie de etapas evolutivas que se dirigen únicamente hacia el pleno entendimiento del espíritu consigo mismo. La realidad se convierte en una especie de receptáculo pasivo dentro del cual el espíritu activo se desarrolla. El proceso dialéctico pareciera evolucionar extrínseco a los seres humanos y no en lo profundo de éstos. Hacia 1867, haciendo explícita la relación entre el método dialéctico hegeliano y el suyo propio, el filósofo de Tréveris señala:

(...) mi método dialéctico no es sólo fundamentalmente distinto al método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto (lo real) la simple forma en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre [...]. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional. (Marx, 1990, I: XXIV).

Después de Hegel, Feuerbach constituye la segunda raíz originaria del materialismo histórico. No obstante, en su aspiración de superar lo universal abstracto (hegeliano) coloca en su lugar lo sensorial-perceptible, ante lo cual el propio Marx señala: "Feuerbach se atasca" (Marx-Engels, 1985, p. 367) por retornar al momento abstracto de su sistema y permanecer en el mero acto contemplativo. Al desplazar sus principios al ámbito de lo natural concreto su filosofía se vulgariza adquiriendo un matiz mecanicista y naturalista alejado por entero de lo social. Su actividad práctica se reduce a la mera contemplación del objeto, por lo que tampoco concibe al ser humano bajo la trama de procesos históricos o movimientos sociales.

Marx, entonces, subsume el modelo feuerbachiano añadiéndole un contenido práctico-subjetivo, al tiempo que la dialéctica hegeliana es superada al dotarla de un contenido material que descansa en la esfera de lo económico-social.

Hegel, al aplicar la dialéctica solamente al pasado, considerándola concluida en relación de su propia posición en el ámbito del pensamiento, fue también a caer en el delirio de la Ilustración que tan encarnizadamente combatió. También él, en su pensamiento, elevó un modo histórico a la categoría de eternidad (Horkheimer, 1999, pp. 81-82).

Ahora, las relaciones de producción determinan sustancialmente la forma en que los hombres interpretan y organizan práctica y socialmente al mundo. El trabajo humano, desplegado dentro de la naturaleza sensible, adquirirá un nuevo carácter no advertido por Hegel, un aspecto negativo, su alienación. Por ello, "*el total de lo que se llama historia del mundo* no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable [...] de sus propios *orígenes*" (Marx, 1992, pp. 147-148). La condición fundamental de la existencia humana, histórica y concreta, depende de la negación o satisfacción de sus propias necesidades, alimento, vestido, vivienda, etc. Más allá de cualquier idealismo: "el primer acto histórico de estos individuos [...] no consiste en que piensan, sino en que comienzan a *producir sus indispensables medios de subsistencia*" (Marx-Engels, 1985, I: 16).

Es aquí donde el primer proyecto de la *kritische Theorie* subsume uno de los principales legados de la economía política de Marx. El punto de partida se ubica no desde el concepto abstracto del hombre, del yo puro individual, o de la mera subjetividad trascendente, sino desde la reflexión sobre el ser humano sensible, concreto, finito, y su situación en la esfera social. El universo antropológico es necesariamente un producto derivado de sus necesidades materiales en el marco de su contexto histórico. Alejarse de tal criterio falsea los datos empíricos manifiestos en la realidad social. Por ello, contra la ingenuidad de pensamientos idealistas e ideologizados señalamos que

(...) el modo de pensar burgués acepta la realidad como sobrehumana. Fetichiza el proceso social.<sup>22</sup> Habla del destino y lo llama ciego, o intenta explicarlo místicamente; se lamenta de la falta de sentido del todo, o se rinde a lo inescrutable de los caminos de Dios. Pero en verdad, todas esas apariencias vividas como causales o místicamente explicadas, *dependen de los hombres* o de la *orientación de su vida social* [...]. Lo que hoy aparece como hecho natural [positivo-acrítico] en las relaciones privadas y comerciales de los hombres, no es sino los efectos invisibles [negatividad-crítica] de la vida social en su conjunto; por tanto, se trata de productos humanos, no divinos (Horkheimer, 1986, pp. 71).<sup>23</sup>

---

22 De acuerdo con el *Diccionario soviético de filosofía* el término “fetichismo” proviene del portugués “*fetiçio*”. “Veneración de objetos y fenómenos de la naturaleza; es una de las formas tempranas de la sociedad primitiva. El término “fetichismo” fue propuesto por el historiador y lingüista francés Charles de Brosses (1760). Al no conocer la esencia de los objetos materiales, el hombre les atribuía propiedades sobrenaturales, creía que dichos objetos (fetiches) daban satisfacción a sus necesidades. El fetichismo se halla relacionado con el totemismo y con la magia [...]”, (1965, p. 172). En lo posterior Marx hará un uso preciso del vocablo vinculándolo a sus reflexiones sobre el proceso y las relaciones de producción.

23 Con razón Marx escribe en *La ideología alemana*: “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para su disposición material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente”. (Marx, 1985, I, 45).

El conocimiento de lo real exige responder a lo histórico social en un momento determinado del devenir de la humanidad. Y es que, “sin los principios materialistas los hechos se convierten en signos ciegos” (*ibid.*, p. 90). Desde el horizonte del materialismo histórico, en estrecho vínculo con la ética, la *kritische Theorie* coloca como eje de su crítica epistemológica, la situación de vida del ser humano marginado y sufriente. La “compasión por la víctima” (*ibid.*, p. 172)<sup>24</sup> es el motor que como *telos* práctico busca la superación histórica de una sociedad que, a partir de la lógica de sus medios de producción, en la linealidad de su orden cronológico, tiñe a las grandes mayorías del dolor de una existencia sombría provocando un modo de vida de profunda infelicidad. “Iluminar tal oscuridad es la gloria de la investigación histórica” (*ibid.*, p. 173), aun cuando la idea de una sociedad futura no se sustente, en modo alguno, bajo el supuesto de la verdad, la justicia o la felicidad elevadas a rango de lo ideal. Suponer esto implicaría el horizonte epistemológico del sin “sentido social” operante en el idealismo-metafísico, “que ejerce siempre la función de revestir fines humanos, históricos, particulares, con la apariencia de eternidad, relacionándolos con un incondicionado no sometimiento a los cambios históricos” (*ibid.*, p. 173). Surge, por tanto, una tensión dialéctica entre la interpretación metafísica y la materialista. Ésta última intenta explicar la realidad de hecho y su categorización formal, por medio de la comprensión histórica de sus agentes, en el entendido de que la construcción crítica de una teoría social nos impele hacia la edificación de una determinada razón práctica que no se fugue o escape del plano concreto. Leídos en clave materialista, los conceptos adquieren una resemantización que los dota de contenido más allá de su simple formalización. Si desde la *kritische Theorie* nos preguntáramos por un cierto materialismo histórico o filosofía de la historia material, una posible respuesta quizá compartida por aquel grupo de investigadores sería:

(...) la Historia, considerada ‘en sí’, no *tiene* ninguna Razón, no es ningún tipo de ‘esencia’, ni un ‘espíritu’ ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un ‘poder’, sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se

---

24      Considérese la importancia de una especie de mesiánica “razón compasiva” en el pensamiento de Max Horkheimer.

derivan del proceso de la vida de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la ‘Historia’, de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado (Horkheimer, 2000, p. 42).

Un elemento interesante es que la historia así comprendida implicaría una clara ubicación temporal, de acuerdo a los medios de producción, fenómenos políticos, elementos culturales y demás posibles determinaciones. El *tiempo* histórico moderno, cronológico, homogéneo, lineal, mecánico, desmemoriado, con mirada al futuro –según indica W. Benjamin<sup>25</sup>–, sería, implícitamente, una parte del contenido de la historia, una de sus coordenadas; el eje que atraviesa “algo” y que cuantifica el acontecer del mundo humano, su devenir concreto y específico. Pero –valga la pregunta–, qué pasa con el *espacio*, con ese “algo” atravesado por el tiempo, con esa otra coordenada que implica una ubicación topográfica definida, con la geografía de los sucesos, con el lugar de enunciación del discurso, etc. Pareciera que nos encontramos aquí con un vacío, cual si el espacio en el que acontece el tiempo no implicara heterogeneidades. Los territorios jamás han sido homogéneos. Para la *kritische Theorie*, Europa y Estados Unidos fueron siempre sus *topos* de referencia. Queda, pues, anotado este hueco como una crítica decolonial al discurso de la Teoría crítica. Consideremos,

---

25 Véanse sus “Tesis de filosofía de la historia”, publicadas por vez primera en 1942 en Estados Unidos (Los Ángeles) por Theodor W. Adorno con el título: “Sobre el concepto de historia”. Benjamin menciona que la historia está atravesada por dos flechas siempre en tensión: 1) la del tiempo del orden vigente (*cronos*), vacío y cuantificable, que olvida el pasado, a las víctimas de la historia, y mira sólo al futuro, atán-dose al mito del progreso infinito. Por otro lado, 2) el tiempo que irrumpe en el orden profano (*kairos*), el “tiempo mesiánico”, el “tiempo ahora”, el que recupera el recuerdo y genera memoria, el que crea lo nuevo y redime a las víctimas. En la Tesis número 12 escribe: “la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que ha sido esclavizada, como *la clase ven-gadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas*” (Benjamin, 1989, p. 186. El subrayado es mío).



sin embargo, de acuerdo con nuestro tema, el relevante vuelco a la metafísica y al propio materialismo filosófico clásico –en la década de los treinta– respecto a su concepción acrítica de la historia. La segunda determinación de lo que llamo “giro material” recae justo aquí, pues se trata de clarificar, contra el peso de la tradición filosófica, que la Historia “en sí” ha sido secularizada o mejor aún desacralizada, empero, se ha tornado antropológica.

En resumen y de manera contundente, más allá de la tradición inaugurada por Descartes, Horkheimer pretende recuperar la tradición del materialismo crítico de Marx al hacer explícito que todo proceso científico es, de forma inmanente, un “proceso social”. Es claro que existe un entrelazamiento o intersección insoslayable entre la creación teórica y el proceso social –como incluso ha destacado el pragmatismo–, no obstante, lo relevante para el pensamiento crítico frankfurtiano implica interpretar a la teoría no bajo la apariencia o ilusión de una entidad pura, cuasi metafísica, autónoma, independiente y emancipada del universo humano, sino, por el contrario, exponer que la teoría depende, metodológicamente, en todo momento, del proceso vivo y dinámico de la sociedad en su conjunto. “La vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción [...], aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada” (Horkheimer, 1974, p. 231). Contra la tendencia objetivista del positivismo, la teoría no puede ser comprendida como algo que viene del exterior, ya que se genera desde dentro, a través una interacción dialéctica entre el pensar y el acontecer histórico de los hechos sociales. La totalidad se construye a través de la interdependencia de cada uno de sus momentos. Asimismo, la construcción del conocimiento presente y sus determinaciones

(...) no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, sólo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales [...]. No niegan esto los epistemólogos modernos, si bien ellos, ante los factores extracientíficos decisivos, apelan más al genio o a la casualidad que a las condiciones sociales (Horkheimer, 1974, p. 229).

A pesar de todo, “la relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria” (*ibid.*, p. 230). En el mundo práctico, el objetivo de las investigaciones teóricas particulares involucra, *ex profeso*, la predicción de hechos y el logro de la utilidad y la eficiencia, cuyo criterio pragmático es siempre aquel que dicta el mercado, sin considerar los costos negativos para el sujeto empírico.

### Referencias bibliográficas

- Benhabib, S., W. Bonß & J. McCole. (1993). *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Massachusetts: The MIT Press.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1969) *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2001). “Materialismo y metafísica”. En: M. Horkheimer, *Autoridad y familia y otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Altaya.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (1986). *Ideas I. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Ideas II. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones sobre la constitución*. México: UNAM.

- Jay, M. (1990). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Lévinas, E. (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Marx, K. (1990). *El Capital*, tomo I. México: FCE.
- Marx, K. (1992). "Manuscritos económico-filosóficos de 1844". En E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- Marx, K. y F. Engels. (1985). *Obras escogidas en tres tomos*, tomo III. Moscú: Progreso.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. México: FCE.