

# **Filosofia, injustícia i solidaritat**

**Una revisió de l'obra i el pensament de Max Horkheimer**

**Steen Knudsen i Esquerda**

Treball Final de Màster

Direcció: Carles Rius Santamaria

Codirecció: Antonio Castilla Cerezo

Màster en Pensament Contemporani i Tradició Clàssica

Curs 2022/23

Facultat de Filosofia - Universitat de Barcelona

*Com més lúcid és el pensament, més s'esforça en acabar amb la misèria.*

—Max Horkheimer, *L'actualitat de Schopenhauer* (1961).

*Només conec una mena de ventada capaç d'obrir més les finestres de les cases:  
el patiment compartit.*

—Max Horkheimer, *Escepticisme i moral* (1934).

*Vull agrair a la Universitat de Barcelona el suport atorgat a aquest treball final en el marc de la Beca Màster+ UB d'Iniciació a la Recerca. Aquesta beca m'ha deixat gaudir del temps necessari per dur a terme un estudi més profund del que hauria pogut realitzar en una altra situació, i per això en deixo constància.*

## **RESUM**

Aquest estudi consisteix en una revisió de l'obra de Max Horkheimer a partir del concepte d'injustícia, el qual unifica tot el pensament de l'autor. Consta de diverses seccions: la primera, un exercici d'història de la filosofia des d'on interrogarem la interpretació clàssica de l'obra de l'autor i introduïrem la nostra proposta de revisió. Aquesta proposta es demostrarà en les tres seccions restants: la secció segona, dedicada a la relació entre injustícia i història, i que tindrà com a elements principals la seva interpretació marxista i la crítica a la idea de progrés històric; la tercera, centrada en la relació entre filosofia i injustícia, que treballarà a partir del binomi horkheimerià entre metafísica i materialisme; i la quarta, que presentarà l'anhel de justícia en el pensament de Horkheimer, posarà en relació la filosofia i la religió, i conclourà així la revisió unitària que proposàvem. Paral·lelament a aquestes seccions recorreran dos excursos que presentaran el debat entre Walter Benjamin i Horkheimer sobre la redempció històrica, i que ens permetran finalment exposar el lloc del concepte de solidaritat política en el pensament del darrer com a nucli final de la nostra interpretació.

## **PARAULES CLAU**

Max Horkheimer, Teoria Crítica, història, filosofia, injustícia.

## **ABSTRACT**

This study comprises a review of Max Horkheimer's work from the viewpoint of the concept of injustice, which unifies his entire thought. It is divided into several sections: the first involves an exercise in the history of philosophy, in which we question the classical interpretation of the author's work and present our proposal for a revision. This proposal will be elaborated in the remaining three sections: the second section focuses on the relationship between injustice and history, with its main elements being Horkheimer's Marxist revision and his critique of the idea of historical progress; the third section is centered on the relationship between philosophy and injustice, working from his binomial of metaphysics and materialism; and the fourth section will present the yearning for justice in Horkheimer's thought, establishing a link between philosophy and religion, thus concluding the unified revision we propose. Alongside these sections, two digressions will examine the debate between Walter Benjamin and Horkheimer on historical redemption. This will allow us to present the place of the concept of political solidarity in the latter's thought as the final core of our interpretation.

## **KEYWORDS**

Max Horkheimer, Critical Theory, history, philosophy, injustice.

## CONTINGUTS

0.1. Introducció.....	1
0.2. Objectius.....	8
1. La urgència del pensament: vida i obra de Max Horkheimer .....	9
1.1. La formació i la producció.....	9
1.2. La dificultat d'una classificació.....	19
1.2.1. O lògica dialèctica, o <i>Dialèctica de la Il·lustració</i> .....	23
1.2.2. Nostàlgia o lucidesa? La lectura dels darrers escrits.....	29
1.2.3. Possibilitat d'una comprensió unitària? .....	32
1.3. La teoria del fil vermell: anhel contra la injustícia.....	37
2. Contra la injustícia en la història.....	41
2.1. Capitalisme, patiment i injustícia .....	41
2.2. D'història i de mirada .....	45
2.3. El problema del progrés i la seva ideologia.....	50
Excurs I. El debat amagat: cites i cartes amb Walter Benjamin.....	59
3. Contra la injustícia en la filosofia.....	65
3.1. Metafísica: el nom del tot .....	65
3.2. Un materialisme urgent.....	70
3.2.1. L'auge de les <i>Lebensphilosophie</i> .....	74
3.2.2. El fracàs de l'escepticisme .....	79
3.2.3. L'error del positivisme .....	82
3.2.4. Un positivisme al Nou Món: l'atac al pragmatisme americà.....	89
3.3. Els sentits de la raó i la instrumentalització de la justícia .....	93
3.4. La dialèctica del pessimisme: tornant a Schopenhauer .....	98
4. Filosofia i anhel de justícia.....	105
4.1. «Qui arregla el món ha fet trampa» .....	105
4.2. L'anhel de la raó en la religió .....	109
4.3. El rol de la filosofia i la teoria de la societat .....	115
Excurs II. De la solidaritat a la política: reformulació del debat amb Benjamin .....	123
5. Conclusions .....	131
Relació de bibliografia i traduccions de Max Horkheimer .....	136
Bibliografia secundària.....	140

## 0.1. INTRODUCCIÓ

Max Horkheimer, nascut a Stuttgart l'any 1895, fou un filòsof, sociòleg i psicòleg social, pioner de la denominada Teoria Crítica de la Societat i membre destacat de la primera generació de l'anomenada Escola de Frankfurt, un grup interdisciplinari i heterogeni d'investigadors marxistes i postmarxistes que s'agrupà, a principis de 1920, a l'entorn de l'Institut per a la Recerca Social de Frankfurt. Actiu durant més d'un segle, aquest moviment filosòfic ha demostrat la seva importància com a clau fonamental per a la interpretació de les tensions filosòfiques i sociològiques, així com els debats polítics i culturals que s'han desenvolupat en el nostre món al llarg d'aquests anys. Així doncs, també l'obra i el pensament de l'alemany haurien d'haver esdevingut emblema d'una filosofia crítica que ha deixat una empremta difícil de menystenir. Però la consigna que Walter Benjamin va fer bona per a l'estudi de la història —la necessitat de llegir allò que mai fou escrit—, molts cops replica el seu poder també en el marc de la història de la filosofia: sota els monuments institucionals i els tractaments canònics rau tot aquells noms menys comentats, o injustament oblidats, o bé dissimuladament apartats per la tradició.

Max Horkheimer ha estat molt menys estudiat, tant en l'àmbit de la sociologia com de la filosofia, que alguns dels altres membres del grup que liderava, com ara T. W. Adorno o Herbert Marcuse (Gunderson 2012, 165). D'aquesta tríada de la primera generació frankfurtiana, podem dir que és el que ha quedat més amagat als manuals. Aquesta inferioritat ha portat molts cops a identificar-lo amb la figura d'un "ajudant d'Adorno" (2012, 165; Brunkhorst 1993, 67), un sociòleg de tendències "anti-filosòfiques"<sup>1</sup> (Habermas 1996a, 116), o a limitar-lo a la figura d'un "gestor eficient" de l'Institut de Recerca Social que, realment, no tenia gaire pes en els debats de la institució (Muñoz 1987, 13). Res més lluny de la veritat. Com recorda Breuer, la tasca d'aquest filòsof fou de tal magnitud que, sense la seva influència, ni la Teoria Crítica<sup>2</sup>, ni probablement la preeminència teòrica de l'Escola de Frankfurt hagués estat possible. Fou Horkheimer qui, tornant al punt de partida de Kant i Hegel, conduí Marcuse fora de l'àrea d'influència de Heidegger; fou ell qui potencià el rol de la psicoanàlisi de Freud a l'Institut i cregué en les primeres investigacions

---

<sup>1</sup> En aquesta classe d'interpretacions, paral·leles a la de Habermas (1996a), que fa de Horkheimer un sociòleg que confiava en la ciència per tal de portar per bon camí la filosofia —fins i tot si tingués raó, que en dubtem, no seria aquest també un gest filosòfic?—, hi sumariem també totes aquelles que redueixen la seva "filosofia", sobretot en el cas dels anys trenta, a "crítica de l'economia política" (Molinuevo 1987, 126).

<sup>2</sup> En la resta del treball, escriurem "Teoria Crítica" (en majúscules) si ens referim a la metodologia teòrica usada per Horkheimer i l'Escola de Frankfurt, a la qual a vegades ens referirem també com a "teoria crítica de la societat", per diferenciar-la d'altres teories crítiques (com el criticisme kantian o l'empírocriticisme de Bogdanov).

d'Erich Fromm; i ell fou també el desenvolupador de les eines crítiques que Löwenthal aplicaria, posteriorment, a la teoria literària (1993, 275). És, doncs, una premissa d'aquest treball pensar que sota aquestes interpretacions, sota, per exemple, la consideració de la *Crítica de la Raó Instrumental* (1947) com una mera guia de lectura, un *postscriptum*<sup>3</sup>, de la *Dialèctica de la Il·lustració* (1944/47), o sota el rebuig a la seva obra filosòfica posterior a 1950, s'amaga un relat de disciplinarietat filosòfica, atida tant pel marxisme més ortodox com per algunes veus de l'anomenada “segona generació” dels frankfurtians —amb Habermas i Wellmer al capdavant— que no han tingut el coratge de dialogar seriosament amb un pensament que s'allunyava de la seva estructura de comprensió, i que, tanmateix, pot comparar-se cara a cara amb la resta de moviments filosòfics contemporanis.

És més, Brunkhorst (1993, 68) s'atreveix fins a asseverar que, encara que *Història i consciència de classe* (1923) de Lukács prefigurà el camp de treball del materialisme horkheimerià —recercant un marxisme no positivista, deutor de Hegel i el primer Marx, i posant en relació la teoria de l'alienació amb la tesi sociològica de la racionalització weberiana—, fou en realitat el nostre autor qui, des d'un programa científic interdisciplinari, va posar en funcionament les tesis programàtiques de l'hongarès. Al meu entendre, tampoc eren els comentadors que, com Muñoz (1984, 15; 1987, 18), assenyalen que en el pensament de Horkheimer trobem un anticipi flagrant de molts dels desenvolupaments posteriors de Michel Foucault<sup>4</sup>, Jaques Derrida i altres analítics del poder. És a dir, el nou espai reflexiu sobre dominació i tecnologies de la subjectivitat que el postestructuralisme francès brindava a finals dels seixanta ja es trobava present en el pronòstic de Horkheimer, sobretot a partir de la darrerria dels anys trenta<sup>5</sup>.

Podria semblar que iniciar aquest treball amb la descripció d'un greuge històric cap al llegat de Max Horkheimer no sigui més que una estratègia retòrica que justifiqui la motivació d'aquest estudi. Per tal d'aterrar aquesta nostra crítica, voldria fer esment a la història de la publicació de traduccions d'obres del filòsof al nostre país, representativa del desenvolupament

---

<sup>3</sup> Com bé assenyala James Schmidt (2007, 2), el mateix Rolf Wiggershaus en la seva obra, considerada una de les discussions més rigoroses sobre l'existència i pensament de la primera generació de l'Escola de Frankfurt, titula el capítol sobre la *Crítica a la Raó Instrumental* “La *Dialèctica de la Il·lustració* de Horkheimer”.

<sup>4</sup> Recordem l'entrevista de Michel Foucault amb Duccio Trombadori (1991, 117-9), on explicitava: «em vaig adonar de com els membres de l'Escola de Frankfurt havien intentat afirmar coses que jo mateix portava anys treballant per sostenir [...]. Pel que fa a mi, crec que l'Escola de Frankfurt va plantejar problemes que encara s'estan treballant». I admetia «Quan reconec tots aquests mèrits de l'Escola de Frankfurt, ho faig amb la mala consciència d'algú que hauria hagut de conèixer-los i estudiar-los molt abans [...] no hauria hagut d'escriure algunes coses i hauria pogut evitar certs errors».

<sup>5</sup> Es podria pensar, i aquest estudi hi ajuda, el mètode materialista de Horkheimer com una prefiguració, *avant la lettre*, de la “deconstrucció” derridiana. Una hipòtesi així, però, donaria per tot un altre estudi.

de l'interès pel pensament d'aquest en les últimes dècades. El nom de Horkheimer es relaciona, principalment, amb dues obres ja esmentades: *Dialèctica de la Il·lustració* (1944/47), escrita conjuntament amb Adorno, i la *Crítica de la Raó Instrumental* (1947)<sup>6</sup>. Aquest és el duo canònic que obre tot article enciclopèdic sobre el nostre autor, encara que, sorprenentment, cap d'aquestes dues obres no foren editades a Espanya fins a finals del segle passat<sup>7</sup>. En canvi, la majoria dels seus articles de joventut, basant-se en la compilació dels volums de la *Kritische Theorie* (1968) d'Alfred Schmidt, sí que foren publicats en successives edicions en castellà, encara que de manera parcial<sup>8</sup>. Ens referim, en aquest cas, a *Teoría crítica* (Barral, 1973) i *Historia, metafísica, escepticismo* (Alianza, 1982), que contenia també *Els inicis de la filosofia burgesa de la història* (1930), primera publicació de Horkheimer com a docent universitari. Caldria esperar dues dècades per trobar dues modestes edicions d'alguns articles restants de la dècada a *Materialismo, metafísica y moral* (Tecnos, 1999), i *Teoria tradicional y teoria crítica* Paidós (2001).

Els articles i entrevistes, menys prolífics, que Horkheimer escrigué a partir de 1950 tingueren una recepció semblant, encara que molts cops publicats anacrònicament —abans dels articles del primer període— i compilats amb altres escrits d'Adorno. Així doncs, trobaríem la irrellevant *La función de las ideologías* (Taurus, 1966), seguida de *Sociedad en transición* (Planeta, 1972), *Sociológica* (Taurus, 1989) i *Sociedad, razón y libertad* (Trotta, 2005). Menció a part ha de rebre l'edició crítica dels darrers escrits de l'autor, que s'allunya de les temàtiques d'altres edicions esmentades, publicada per Trotta sota el nom d'*Anhelos de justicia* (2000).

Pel que fa als aforismes, principals en la seva producció, trobem només traduccions del recull d'aforismes primerencs, *Dämmerung*, considerat la gènesi de la Teoria Crítica pròpiament dita: primer es publicà en català per Edicions 62 l'any 1984 sota el nom d'*Hora fosca*, mentre que l'editorial Anthropos el publicà en castellà com a *Ocaso* el 1986. Pel que fa a la versió revisada dels aforismes, que incorporava també tots els escrits a partir de 1950 i publicats pòstumament, només fou publicada a Venezuela per Monte Ávila Editores (1969).

Així doncs, podem concloure que un gran nombre dels textos que tractarem en el present estudi gaudeixen de la seva traducció corresponent al castellà —malauradament, només trobem

---

<sup>6</sup> A partir d'ara, ens hi referirem com a *DI* i *CRI*, respectivament.

<sup>7</sup> Ens referim a les edicions de Trotta (1994 i 2002, respectivament). No obstant això, existien ja edicions argentines, de 1969 i 1970 respectivament, ambdues publicades per Editorial SUR.

<sup>8</sup> Cal recordar que l'edició més exhaustiva i fidel a la compilació d'Schmidt, que traduïa completament el primer volum d'articles de la *Kritische Theorie*, es publicà el 1974 de la mà de l'editorial argentina Amorrortu.

els primers aforismes en català—, però, en canvi, cap d'ells ha estat reeditat en les últimes dècades. En part, aquesta situació s'explica per les circumstàncies econòmiques i polítiques que han acompanyat la producció editorial i el sector cultural en general. Tanmateix, aquesta tendència no deixa de sorprendre si tenim en compte l'augment de l'interès<sup>9</sup> que obres com la *DI* i la *CRI* han suscitat des de la crisi econòmica de 2008, sigui per part de l'esquerra política com dels moviments reaccionaris (Sánchez 1994, 9-10). A més, obres d'Adorno, Marcuse, Benjamin o Erich Fromm sí que se segueixen traduint i reeditant, i la tendència de les publicacions editorials és també una senyal de l'interès de l'acadèmia i el públic general. Llavors, la qüestió es fa evident: ¿com és que els articles de Horkheimer no es publiquen, al contrari de la majoria de figures prominents de la primera generació de l'Escola de Frankfurt? ¿Denota això una falta d'interès en un pensament que fou principal per als moviments socials del darrer segle, o el confirma com a estancat i superat per la filosofia en l'actualitat? ¿Què ens indica la importància que es dona encara a les dues obres dels anys quaranta, en comparació amb l'oblit en què resten els articles i aforismes de la resta de la seva obra? Una de les hipòtesis del nostre estudi és que aquesta situació d'oblit i de lectura parcial en què es troba actualment l'obra de Horkheimer té a veure, en primer lloc, amb la qüestió de la periodització que la crítica ha divulgat, i que tractarem més endavant.

Només com a apunt, s'acostuma a parlar de tres períodes en l'obra de Max Horkheimer. El primer període (1926-1940) comprèn els articles i obres que construïran la metodologia de la Teoria Crítica. El segon període (1941-1950), es caracteritza per un treball més estret amb Adorno i la transformació de la seva teoria materialista en una crítica molt més totalitzadora de la racionalitat occidental. Per últim, el darrer període (1951-1973), es defineix tradicionalment com un viratge de l'autor cap a tesis polítiques pessimistes i motius teològics. La crítica contemporània a aquest últim Horkheimer ha estat ferotge, i els seus articles i aforismes han estat menyspreats per les edicions divulgatives de la seva obra, o fins i tot oblidats.

Certament, Horkheimer fou un dels membres més longeus de la primera generació de l'Institut —encara que molt menys prolífic que Adorno, sobretot a partir de 1951—, i aquests tres períodes comprenen un període històric de més de 40 anys. Amb tot, aquesta tripartició comporta molts problemes, que ja explicarem en les properes seccions i, a més, sempre va acompanyada d'una rellevància imposada de la segona etapa, que acaba eclipsant la resta de producció. Si el context geogràfic peninsular té alguna sort en el nostre cas —i no acostumem a ésser afortunats,

---

<sup>9</sup> Només cal apuntar que l'edició de Trotta de la *Dialèctica de la Il·lustració* porta ja deu reedicions successives des de 1994.



filosòficament parlant— és perquè l'acadèmia espanyola i catalana ha estat, des dels inicis de la recepció de la Teoria Crítica en el nostre país, molt interessada precisament en aquests altres dos períodes, el primer i el darrer, que moltes lectures estrangeres, majoritàriament anglosaxones, refusen (Gunderson 2012, 166). En l'àmbit estatal, estudiosos vinculats a l'Institut de Filosofia del CSIC com Manuel-Reyes Mate, Juan José Sánchez, Manuel Fraijó o José A. Zamora han estat claus per la recepció del pensament de Horkheimer. Vinculats a aquests es trobarien també Jacobo Muñoz i Gustau Muñoz, artífexs de l'edició catalana dels aforismes. Crec que és hora d'admetre la importància que aquests noms han tingut en la recepció de Horkheimer i la seva teoria a l'Estat espanyol i, en especial, els estudis de Juan José Sánchez.

Aquest autor, en el seu estudi preliminar a la *Crítica de la Raó Instrumental* (2002), assenyala un “fil roig” que uneix i sutura tots aquests períodes artificials que s'han imposat a l'obra de Horkheimer: l'anhel de justícia o, altrament dit, la preocupació davant de la injustícia. En aquest nostre estudi, tenim la intenció de subscriure aquesta visió, l'única que dona una resposta coherent a l'obra de Horkheimer en la seva totalitat, però també l'única que ens garanteix una interpretació que s'allunyi del subtext imperant en la historiografia filosòfica predominant, i que vol vendre que l'autor, un sociòleg materialista i progressista, es tornà cada vegada més un filòsof crític i pessimista (Muñoz 1987, 13), fins a acabar com un teòleg negatiu que hauria perdut totes les esperances en la filosofia i la societat. O, encara pitjor, aquelles revisions de l'Escola de Frankfurt, que es presenten com a “canòniques”, però que el circumscriuen únicament a l'àmbit de l'anàlisi de la cultura de masses i la crítica de la indústria cultural<sup>10</sup> (1987, 14), deixant fora de l'enquadrament, doncs, la major part de la seva producció total, que es trobaria en l'àmbit de l'ètica, la filosofia política i la filosofia de la història.

És per tot això que el nostre tema de recerca serà el tractament de la injustícia en l'obra de Horkheimer, en diàleg amb tota la seva producció filosòfica. Certament, posarem més èmfasi en tota la producció dels anys trenta, en part perquè es tracta del període menys estudiat des d'aquesta perspectiva, però també senzillament perquè representa el seu període més fructífer<sup>11</sup>. Hem volgut

---

<sup>10</sup> Horkheimer no mostrà un interès ni molt menys similar al d'Adorno per l'anàlisi de la cultura de masses. Encara que tots dos subscriuen l'article sobre la indústria cultural a la *DI*, només trobem un únic article de Horkheimer sobre el tema, *Art i cultura de masses*, que no tractarem en el treball, fent bona l'apreciació de Habermas (1996a, 125 n. 25): «Axel Honneth em fa saber que aquest motiu (la crítica de l'art i la cultura de masses) també apareix en Horkheimer, sobretot en la fase de reorientació, però en el seu pensament no va arribar a adquirir una força capaç de determinar la seva estructura».

<sup>11</sup> Com haurà copsat el lector més entrenat en els debats de la Teoria Crítica, ens allunyem aquí de la tesi de Habermas (1996a, 117) per la qual l'etapa més productiva de l'autor és la de les dues grans obres dels anys quaranta. Segons Habermas, no es fa justícia a Horkheimer afirmant que l'època de més activitat filosòfica comprèn els articles a la *Zeitschrift* dels anys trenta. Per la nostra banda, i així ho pretenem mostrar en el nostre estudi, considerem que, encara que no es pot negar la importància de la *DI* i

treballar posant molt de pes en la lectura de les fonts primàries, que en el nostre cas han comprès els escrits següents: els aforismes d'*Hora foscant* (1926-31); l'obra *Els inicis de la filosofia burgesa de la història* (1930) —tradicionalment publicada conjuntament amb *Hegel i el problema de la metafísica* (1932), article aparegut al *Grünbergs Archiv*<sup>12</sup>—; els articles a la *Zeitschrift* entre 1932 i 1941; els articles “benjaminians” del recull en motiu de la mort d'aquest últim (1942); la *Dialèctica de la il·lustració* (1944/7); la *Crítica de la raó instrumental* (1947); una quinzena d'articles corresponents a les dècades dels 50 i 60, etapa de poca producció de l'autor; i, per últim, algunes entrevistes i aforismes dels darrers anys de vida de l'autor que han estat compilats per Sánchez (2000). La nostra lectura de tots aquests textos ha estat sempre guiada per les dues qüestions ja plantejades: si el text confirma, efectivament, la tripartició de la producció horkheimeriana i la seva postrema caiguda en el conservadorisme, i quin rol hi juga el concepte d'injustícia.

El nostre treball s'estructura, doncs, de la manera següent. La primera secció tractarà de la interacció entre l'obra i la vida de Max Horkheimer: així, primer de tot analitzarem el context vital de l'autor des dels inicis dels anys vint fins a la seva mort, posant-la en relació amb la seva obra. Hem cregut necessari aquest primer punt perquè creiem que, en el cas d'aquest autor alemany, les seves circumstàncies vitals ajuden molt a entendre el que, d'una altra manera, podria ser interpretada senzillament com una producció fragmentària, contradictòria i desigual. Amb tot, no cal tampoc defensar que les circumstàncies vitals de l'autor, tan extremes, prefiguren i determinen una biografia intel·lectual tripartida i amb escassa comunicació entre les seves diverses etapes. Res més lluny de la veritat: en el segon punt de la secció ens esforçarem a demostrar la dificultat d'aquesta classificació i a valorar si podem donar-li un pes tan important en l'obra de Horkheimer. Per últim, i després d'explorar alguns exemples de classificacions alternatives que donen motius per a una mirada unitària, exposarem la teoria del fil vermell de Juan José Sánchez i la reelaboració que sostindrem en el nostre estudi

La segona i tercera secció les dedicaré a presentar el resultat de l'anàlisi dels textos, això és, la idea de justícia, o més ben dit, “d'injustícia” en el pensament de Max Horkheimer. L'ordre de l'exposició seguirà, al mateix temps, una lògica diacrònica i sincrònica: certament, iniciarem

---

la posterior *CRI* en l'obra de Horkheimer, els elements que de veritat configuren la seva crítica a la injustícia i que, per consegüent, es repeteixen en gairebé tots els textos de l'autor es configuren durant la dècada de 1930, i és per això que defensarem en tot l'estudi que és en aquests articles on s'ha de buscar l'espina dorsal del pensament de l'autor.

<sup>12</sup> Es tracta de la revista que l'Institut de Recerca Social publicava abans de la direcció de Horkheimer, vegeu p. 11.

l'escrit a partir de les temàtiques que més ressonen en els primers textos de Horkheimer, però sempre, al mateix temps, assenyalarem com les mateixes idees o arguments es troben també en molts altres textos de períodes posteriors. D'aquesta manera farem explícits, al mateix temps, dos objectius de l'estudi: exposar com es pot pensar l'obra de Horkheimer des d'una perspectiva unitària, i fer-ho des del binomi justícia/injustícia. Així doncs, la segona secció comprendrà l'exposició de la injustícia tal com Horkheimer la rastreja en l'anàlisi històrica: tant pel que fa al capitalisme, com en el cas de la historiografia i la ideologia de progrés en la filosofia de la història. La tercera secció, en canvi, versarà sobre la injustícia que Horkheimer detecta deconstruint la filosofia burgesa: primer en l'àmbit de la metafísica, després en diàleg amb diversos moviments filosòfics hegemònics del seu temps, i, finalment, en la dicotomia raó objectiva/ raó subjectiva que construeix a partir dels anys quaranta. Accessòria a aquests punts trobarem la qüestió de la lectura que Horkheimer fa de Schopenhauer i el pessimisme.

Finalment, la quarta secció ens servirà de recapitulació sobre la relació entre la teoria materialista de Horkheimer i la idea de justícia, d'una forma ja més positiva. En el primer punt exposarem de quina manera el filòsof defineix la justícia; en segon lloc explicarem la relació d'aquesta justícia amb l'anhel religiós i, per últim, explicarem quin és el rol, doncs, que Horkheimer reserva a la filosofia en aquesta missió. La cinquena secció consistirà en unes breus conclusions de l'estudi.

Entre les seccions he situat dos excursos. Es tracta del desenvolupament d'una qüestió lateral que, en realitat, esdevé transversal per a la nostra perspectiva: el debat entre Horkheimer i Walter Benjamin sobre l'idealisme en el tractament de la història. Es tracta d'un debat principalment epistolar que els dos autors mantingueren l'any 1937 sobre la justícia en la història i el lloc de la reflexió filosòfica, però que abasta un àmbit molt més imponent en el pensament de Horkheimer: el nostre estudi n'ha trobat rèpliques que arriben fins a una entrevista de 1970. El primer excurs, per tant, presentarà els elements d'aquest debat poc estudiat, i l'excurs segon servirà per esgrimir la nostra temptativa de resolució, alternativa a les que s'han donat fins ara, que tindrà en compte el concepte horkheimerià de solidaritat com a contrapunt a l'*Erlösung* de Benjamin.

## 0.2. OBJECTIUS

La nostra recerca establirà sis objectius a assolir, alguns ja avançats en la introducció:

1. Rehabilitar la figura de Max Horkheimer com a filòsof, contra totes aquelles interpretacions que el presenten exclusivament com a sociòleg o teòric cultural, i encara més contra la posició que el considera un anti-filòsof. Assenyalar, a més, la seva important i original contribució a la historiografia filosòfica.
2. Problematitzar la classificació tripartida i absoluta en què es divideix popularment l'obra de Horkheimer, i mostrar com el seu pensament manté les mateixes intuïcions i idees de base durant tota la seva producció, encara que hi hagi una adaptació d'aquestes a les circumstàncies socioeconòmiques de cada moment històric.
3. Qüestionar la imatge dels últims anys de la vida de l'autor com guiats per la nostàlgia i les tendències socials conservadores, fent conversar aquest període amb la resta de la seva producció anterior.
4. Restituir les contribucions de Horkheimer durant els inicis de la teoria crítica, i assenyalar els elements encara productius del seu *materialisme*, en contra de l'excessiva hipòstasi del període de col·laboració amb Adorno i de publicació de la *DI* i la *CRI*.
5. Contribuir a una millor contextualització i anàlisi del debat entre Horkheimer i Benjamin sobre la possibilitat de redempció i reparació de les injustícies passades, com a episodi que pot posar llum a algunes de les crítiques mal fonamentades contra el primer.
6. Explorar una possible sortida al tancament polític i filosòfic que sembla operar en les interpretacions de l'últim Horkheimer a partir de la seva teoria de la *solidaritat*.

# 1. LA URGÈNCIA DEL PENSAMENT: VIDA I OBRA DE MAX HORKHEIMER

## 1.1. La formació i la producció

«La història ha agafat un camí diferent del que Marx havia pensat»<sup>13</sup>

L'Institut per a la Recerca Social de Frankfurt obrí les seves portes el 1923. Aquell fou un any de commoció política: a Munich tingué lloc el cop d'estat fallit dels seguidors de Hitler, es donà l'ocupació francesa de les regions industrialitzades del Ruhr, i s'arribà als màxims de la inflació del marc. Però també fou un any ric per als intel·lectuals d'esquerra: dues innovadores obres que transgredien el paradigma marxista imperant, això és, *Història i consciència de classe* de György Lukács, i *Marxisme i filosofia* de Karl Korsch, foren publicades; a més, en els boscos de Turíngia s'organitzaren les *Marxistische Arbeitswoche*, jornades de treball que volien interrogar-se sobre el fracàs de la revolució comunista del 1919. El seu coordinador fou Felix Weil, economista marxista i sociòleg també format a Frankfurt, a qui les esmentades jornades imprimiren una ferma idea de futur: calia materialitzar totes aquelles esperances i reflexions en quelcom més consolidat, més constant (Hoff, 2018, 1147). A principis de l'any següent, i gràcies a un préstec del seu pare, empresari benestant (Jeffries 2018, 88), Weil avançà els recursos per a la constitució de l'*Institut de Recerca Social (IRS)*— que finalment assumiria estratègicament aquest nom i no el d'*Institut d'Investigacions Marxistes*. El primer director de l'IRS fou el conegut autor austromarxista Carl Grünberg, qui posà l'anàlisi econòmica del marxisme més ortodox i la col·laboració amb l'Institut Marx-Engels de Moscou com a bases fundadores de l'activitat de la institució, que també s'interessaria, des dels inicis, per la història del moviment obrer (Jay 1989, 46; Held 2004, 30).

A principis de la dècada de 1920, Frankfurt era una ciutat liberal, universitària i amb un poder financer i industrial en augment. Poc abans, a l'estiu de 1920, Max Horkheimer havia començat els seus estudis a la ciutat. Durant la seva estada a la universitat conegué Hans Cornelius, filòsof i sociòleg neokantià, qui li despertà l'interès per la psicologia *Gestalt* i, sobretot, per la recerca empírica (Abromeit 2011, 80). Aquesta última inquietud acabaria esdevenint un pilar fonamental del programa de l'Institut de Recerca Social durant la seva direcció. A més, però, dels estudis sobre psicologia i sociologia, Horkheimer també s'inicià seriosament en la història de

---

<sup>13</sup> *Marx, avui* (1972b, 43). Tots els fragments que citarem en aquest treball són traduccions pròpies al català de les edicions usades, la majoria en castellà, però també alguna en anglès. Els idiomes originals respectius i les seves edicions es poden consultar a l'apartat final titulat "Relació de bibliografia i traduccions de Max Horkheimer", a la p. 133.

les idees. A les lectures de Schopenhauer, que l'havien acompanyat des d'adolescent, s'hi sumaria una creixent admiració pel pensament de Kant i Hegel —paradoxalment, no tenim constància que llegís a Marx durant aquells anys (2011, 90). Obtingué el seu doctorat l'any 1922, encara sota el mestratge de Cornelius, amb una dissertació sobre les antinòmies de la raó kantiana. A partir de llavors començaria a assistir el seu mentor en la tasca docent, fins al trencament de relacions entre els dos a principis de 1925, quan Horkheimer va ser nomenat *Privatdozent* (2011, 84).

Aquest trencament s'explica per la creixent tendència materialista de Horkheimer, que l'allunyava del transcendentalisme kantià (2011, 86). El 2 de maig d'aquell any mateix, s'estrenà com a docent amb una conferència sobre Kant i Hegel, i des d'aquell moment les seves lliçons i seminaris (1925-30) sempre romandrien ja lligats a la filosofia moderna, l'idealisme alemany i les tensions entre ciència i filosofia en el marc de la Il·lustració (2011, 91). Pel que fa, però, a les seves lectures personals, s'inicià en l'estudi de Marx, així com dels materialistes il·lustrats, sempre amb l'assessorament constant de Friedrich Pollock, a qui coneixia dels seus anys de formació a Munic i qui, amb el temps, es convertiria en el seu amic més íntim (2011, 90). La relació entre els dos es va travar sobretot dins de l'Institut per a la Recerca Social, on Horkheimer havia iniciat la seva col·laboració l'any 1925. Entre els membres inicials més remarcables hi trobem, a més de Pollock, Karl Wittfogel, sinòleg, Leo Löwenthal, sociòleg i crític literari, i Henryk Grossmann, economista polonès amb una llarga militància a les espatlles. Durant els primers anys, pivotaren a l'entorn de l'Institut autors com Ernst Bloch, Siegfried Kracauer i Walter Benjamin, a més dels esmentats Lukács i Korsch.

Però l'any 1927 Grünberg patí un ictus que el deixà molt delicat de salut, i dos anys més tard renunciaria al seu càrrec (Wiggershaus 1994, 36). La tria de Horkheimer com a successor fou tota una sorpresa: no formava part del grup més íntim de l'antic director, ni constava d'una carrera acadèmica llarga o de publicacions notables. Tanmateix, una qüestió era important: en aquella època no requeia sobre Horkheimer cap tipus de sospita política (1994, 37), cosa que dificultava la candidatura en el cas de Pollock o Grossmann. En definitiva, doncs, es tractà d'una situació «eminentment tècnica»<sup>14</sup>: per a la universitat i les autoritats de Frankfurt, semblava més fàcil confiar en Horkheimer que en altres membres més compromesos (1994, 40). Així doncs, es creà

---

<sup>14</sup> Wiggershaus (1994, 37) fa constar una carta en què Horkheimer exposa a Weil el següent: «Hem decidit, de manera purament tècnica, que jo esdevingui director de l'Institut, simplement perquè era més fàcil que en el cas de Fritz [Pollock] i tu».

per a Horkheimer la càtedra de Filosofia Social, la primera a la universitat, i dos mesos després, acompanyat per Pollock, signava el contracte de direcció en presència de les autoritats de la ciutat.

La direcció de Horkheimer fou, des del principi, reformadora i polèmica, atesos els canvis que s'executaren en molt poc temps. D'entrada, s'inaugurà una filial de l'Institut a Ginebra: seria la primera de les sucursals establertes fora del país durant els anys següents, una política de prudència enfront l'augment del nacionalsocialisme duta a terme amb gran intel·ligència per part de Pollock (Jay 1989, 59). De la mateixa manera, la major part dels fons econòmics es transferiren silenciosament a Suïssa i Holanda<sup>15</sup>, països neutrals que podien garantir el finançament de l'Institut en cas d'instabilitat política a Alemanya. Però aquest no fou l'únic trasbals: a finals d'any el *Grünbergs Archiv* es deixà de publicar. Horkheimer sentia la necessitat d'una nova publicació que s'adiés al nou esperit de recerca, a una reconfiguració del marxisme de la institució (Jeffries 2018, 176). En aquest sentit, mostraria predilecció pels assajos breus, més que no pas pels estudis voluminosos publicats fins aleshores. Tots aquests articles monogràfics trobarien el seu lloc a la *Zeitschrift für Sozialforschung* ("Revista d'Investigació Social"), nova publicació de referència per a l'Institut durant la dècada encetada (Jay 1989, 60). Horkheimer en seria el cap editorial i Löwenthal, que ja havia col·laborat en l'edició de la revista anterior, s'encarregaria de la logística i la coordinació.

A més, des de l'hivern de 1930, es va incloure a Erich Fromm, director de l'Institut Psicoanalític de Frankfurt, a la llista d'associats de l'IRS, i la seva importància dins l'organigrama seria cada cop més forta. Intentar conciliar marxisme i psicoanàlisi hauria estat inconcebible en la institució que liderava Grünberg: però l'Institut anava canviant de forma i d'inclinacions, com ho feia també la realitat social (Wiggershaus 1994, 40). No és casual, doncs, que un dels projectes més fructífers d'aquell any fossin els *Estudis sobre Autoritat i Família* que Fromm i Horkheimer dissenyaren com a mètode experimental interdisciplinari. Tot i els recursos implementats per a aquests estudis —actualment els més representatius de l'era Horkheimer a l'Institut—, les seves conclusions no s'arribaren a publicar mai, en part per la instabilitat dels anys que seguirien, en part per desavinences entre els coordinadors (Jeffries 2018, 201).

L'any 1932, Horkheimer coneix Herbert Marcuse a través de Löwenthal (Jay 1989, 62-4). Recomanat per Husserl, esdevindria el més íntim col·laborador de Horkheimer fins al 1938, quan

---

<sup>15</sup> Com bé assenyala Jay (1989, 60), aquestes transferències de fons ja serviren de primer contacte per tal de fundar petites filials en diferents països europeus.

s'intensificaria el treball a dues mans amb Adorno. En un principi, el teòric es mostrà recelós del jove investigador (Wiggershaus 1994, 40), donada la seva trajectòria acadèmica amb el seu antic mentor, Martin Heidegger, que començava a estrènyer llaços amb el règim nazi. Tanmateix, els anys que seguiren donaren compte de Marcuse com un teòric original i rigorós, capdavanter de la Teoria Crítica —que en aquell moment era encara incipient—, i defensor de la seva metodologia fins als seus últims dies.

La història assenyala el 27 de febrer de 1933 com l'inici del cicló totalitari que escombrà Europa: fou la data en què l'edifici del *Reichstag* fou incendiat i destruït; en les eleccions que se celebrarien una setmana més tard, el Partit Nazi guanyaria les eleccions; i a finals de març s'inaugurava el primer camp de concentració a Dachau. El futur d'una organització declaradament marxista, on gairebé tots els membres eren d'ascendència jueva, no augurava els millors presagis. El nostre autor suspengué les seves classes de lògica dialèctica a Frankfurt i les substituï per un seminari sobre la llibertat, més adequat als signes dels temps (Jay 1989, 64). El 13 de març, però, es mudaria definitivament a Ginebra, just quan l'Institut era clausurat per “tendències hostils a l'Estat”. La major part de la biblioteca institucional, en aquell moment de més de seixanta mil volums, fou confiscada (1989, 64). Exactament un mes després, Horkheimer rebé el trist honor d'esdevenir el primer membre de la comunitat universitària de Frankfurt formalment destituït, al mateix temps que Göring establia la *Gestapo* i es prohibien els partits polítics. A l'abril, tot el personal de l'Institut ja era fora del país, menys Wittfogel, que un mes abans havia estat detingut i empresonat a un camp de treball, al qual passaria mig any, fins que les gestions diplomàtiques van permetre que pogués emigrar a Anglaterra (1989, 65). Adorno, donada la seva implicació poc important en l'Institut i la seva nul·la militància política, pogué conservar residència a Alemanya, encara que a principis de setembre li fos també prohibida la docència. La seva decisió, doncs, fou la de passar els quatre anys següents estudiant interpretació musical i teoria de les arts al Merton College d'Oxford (1989, 65).

L'expulsió de l'Institut de terres germàniques s'havia consumat, i l'oficina de Ginebra es convertiria en el centre administratiu de la institució, amb Horkheimer, Pollock i Löwenthal com a nucli dur. Tanmateix, Ginebra mai havia estat considerada una solució última per a l'Institut, i això per diverses raons. En primer lloc, per la seva proximitat a Alemanya, però també per les seves restrictives lleis de residència, que obligaven els investigadors a renovar-se periòdicament un visat de turista (Jeffries 2018, 250) i, com a conseqüència, mai restar segurs de si es trobarien obligats a retornar, eventualment, a la seva terra natal. Es començaren, doncs, a crear filials també



a Paris i Londres: l'oficina de Paris, inaugurada aquell any, serví de gran ajuda des del moment en què l'editor de la *Zeitschrift*, amenaçat pel règim, informà que ja no podia córrer el risc de publicar-la (Jay 1989, 66). A partir de llavors, les impressions s'encarregarien a l'editorial Félix Alcan, a París. La publicació del primer número de la *Zeitschrift* francesa donava per tancada, per tant, l'era alemanya de l'Institut, així com l'època més estable de la direcció de Horkheimer.

A principis de 1934 es començà a negociar el trasllat de l'Institut als Estats Units. La Universitat de Columbia estigué conforme amb tot, donada la independència econòmica de l'Institut i el fet que no pretenia interferir en qüestions universitàries rellevants. El trasllat i la nova residència no només trasbalsà les vides i les relacions del grup, sinó que també afectà irremeiablement els interessos dels integrants de l'Institut (1989, 79-80). Horkheimer entengué, des d'un principi, que les tradicions idealistes i metafísiques contra les quals havia predicat amargament els últims anys no havien estat mai particularment influents en el món anglosaxó, i moltes eren desacreditades sota l'etiqueta de *filosofia nazi*<sup>16</sup>. Aquest ambient, sumat a la rígida tradició antiespeculativa de les ciències socials americanes, ajuda a comprendre que l'Institut no volgués renunciar al seu passat, "americanitzar-se"; i més aviat busqués restar aïllat de la comunitat acadèmica novaiorquesa. Un exemple foren les publicacions a la revista institucional, que continuaven escrivint-se en alemany tot i la nova ubicació, fet que comprometia la comprensió de la recerca del grup per part dels seus homòlegs americans<sup>17</sup>.

La tasca materialista i crítica de Horkheimer continuava. L'assistència de Marcuse era envejable, però el teòric es trobava amb la necessitat cada vegada més imperiosa de comptar amb Adorno per escriure a quatre mans un projecte sobre la lògica dialèctica<sup>18</sup> (Abromeit 2011, 255). Tanmateix, l'estada d'aquest a Anglaterra encara duraria tres anys més, així que aquest projecte compartit hauria d'esperar (Wiggershaus 1994, 164). L'any 1935 Walter Benjamin fou contractat, a recomanació d'Adorno, per a la branca parisenc de l'IRS, i començà a rebre un sou com a investigador (Held 2004, 32)<sup>19</sup>. Encara que el pensament del parisenc xocava amb algunes de les tesis del materialisme horkheimerià, la seva contribució intel·lectual a la vida de l'Institut seria

---

<sup>16</sup> Abromeit (2011, 232) exposa que, un cop exiliat, Horkheimer va prendre consciència del descrèdit de la tradició metafísica i idealista del Vell Continent, que mai havien estat hegemòniques en les escoles americanes de pensament, però que encara havien estat més desacreditades pel seu contacte amb l'ideari nacionalsocialista.

<sup>17</sup> En relació amb la nota anterior, Jay (1989, 81) entén aquest fet, però, com una contribució vital per a la preservació de la tradició humanística de la cultura alemanya, tant erosionada pel nazisme.

<sup>18</sup> A finals d'any, Horkheimer va escriure a Pollock des de Paris, on havia viatjat per trobar-se amb Adorno, que cada vegada veia més clara la col·laboració amb aquest últim (Wiggershaus 1994, 157).

<sup>19</sup> Comptar amb investigadors solvents a Europa era cada cop més urgent: la manca de recursos havia fet clausurar, ja, la filial londinenca de l'Institut (Jay 1989, 193).

una de les més productives durant aquella dècada. Al mateix temps, es consumà la lenta separació entre Fromm i l'Institut, que ja estava tocada de mort des de feia anys (Schmid Noerr 2002, 228). El psicoanalista, durant la seva residència universitària a Amèrica, havia anat aguditzant la seva crítica a la teoria freudiana de les pulsions, i s'havia distanciat del que considerava cada cop més una antropologia pessimista pròpia d'una visió burgesa de l'ésser humà (2002, 229). Horkheimer, en canvi, en els seus escrits donaria cada cop més importància a les pulsions freudianes, com després es plasmaria en les obres dels anys quaranta.

Des de 1936, i sobretot durant tot l'any següent, s'organitzaren alguns debats i reunions entre membres de l'Institut i un grup cada cop més nombrós de neopositivistes exiliats, la majoria a l'entorn del Cercle de Viena, amb Otto Neurath al capdavant. Aquestes trobades sorgiren de la vocació de tots dos grups estrangers d'afavorir la discussió entre les diferents orientacions<sup>20</sup>, així com per garantir el contacte entre les dues escoles intel·lectuals alemanyes més productives de l'època (Prono 2020, 4). És a partir d'aquell any, però, que la situació econòmica de l'Institut comença a empitjorar: l'ajuda als exiliats i als intel·lectuals que encara resistien al Continent drenava gran part dels recursos, i molts dels projectes començats s'acaben deixant incomplets per falta de finançament (Wiggershaus 1994, 163). Tanmateix, l'any 1938 és important per al nostre filòsof: Adorno s'estableix definitivament a Los Angeles, i Horkheimer el seguirà, establint-se a la costa oest (Abromeit 2011, 301). Els problemes econòmics esmentats feien només possible treballs teòrics com el que pretenien iniciar; els treballs empírics, massa costosos, quedaren relegats a un segon pla, emboirant els objectius que el nostre autor havia establert anys abans (1994, 177-8).

A principis de 1940 comença la Batalla de França, i els nazis es troben a les portes de París: l'editorial que fins ara havia pogut continuar publicant la *Zeitschrift* a Europa tanca, i així també la filial francesa de l'Institut (Jay 1989, 274). D'aquesta manera es consumava el que Horkheimer ja temia des de feia anys: es trencava l'últim fil que connectava l'Institut amb els seus orígens. Això portaria nous condicionants: publicar a Amèrica era més car que a Europa i caldria trobar més lectors i nous mecenes (1989, 275). Així doncs, la revista traduí el seu nom a l'anglès i començà a publicar més articles en aquest idioma, en busca de nous lectors.

---

<sup>20</sup> En parlarem amb més detall a pp. 82-7.

La dècada de 1930, que començava amb el nomenament de Horkheimer, acabà amb una institució dividida i gairebé sense fons, exiliada en país estranger i amb un estat d'ànim general que convidava a la desafecció i l'escepticisme en relació amb les teories i els objectius que l'havien vist néixer. A l'hivern de 1941, Horkheimer escriuria dos articles que evidenciaven aquest sentiment: *Estat autoritari* i *Raó i autoconservació*, els quals apareixerien en un volum privat, juntament amb articles d'altres membres, dedicat a Walter Benjamin, mort un any abans fugint de l'horror nazi. El volum només radicalitzaria la filosofia negativa de la història, que ja mantenien Horkheimer i Adorno, a partir de la lectures de les tesis de *Sobre el concepte d'història*, manuscrit que Benjamin portava a la maleta a Portbou, i que hauria estat entregat a l'Institut, de la mà de Hannah Arendt, a principis d'aquell any. L'esperança revolucionària que impregnava els articles de la *Zeitschrift* ara es revelava utòpica en el pitjor sentit, el que Horkheimer havia anticipat una dècada abans a *Els inicis de la filosofia burgesa de la història* (1930): un no-lloc, un buit que ja no proposa cap tensió dialèctica en el propi procés històric (Habermas 1996a, 121).

A l'abril de 1941, Horkheimer es deslliurà de les seves últimes responsabilitats a Nova York, donant així fermesa al seu trasllat a la Los Angeles i, com explica James Schmidt, per altra banda evidenciant la precària viabilitat de l'associació de l'Institut amb Columbia (2007, 5). En començar 1942, Horkheimer ja contemplava la possibilitat de reduir dràsticament l'activitat de l'Institut i el nombre dels seus membres: Marcuse i Neumann haurien d'aconseguir posicions acadèmiques o governamentals independents, i Pollock ja feia temps que treballava a Washington, així que la seva contribució al dia a dia de la institució era marginal. Així doncs, l'activitat a Nova York es confinaria solament a dues cambres de l'antic edifici, i Löwenthal quedaria com a responsable de l'Institut a la ciutat, i al mateix temps com a mediador amb la universitat. Aquesta era una posició delicada en aquell moment: Columbia, que no havia posat traves a l'associació amb l'Institut gràcies a la seva gairebé total autonomia econòmica i la necessitat de potenciar l'àrea de recerca empírica del Departament de Sociologia, ara es trobava amb un Institut que necessitava suport econòmic i demanava places de docència per als seus membres, però es dedicava gairebé exclusivament a l'especulació teòrica<sup>21</sup> (2007, 6).

El primer capítol dels *Fragments filosòfics*, títol originari de l'obra feta conjuntament per Horkheimer i Adorno que coneixem actualment com a *Dialèctica de la Il·lustració*, començà a

---

<sup>21</sup> El trasllat a Los Angeles i la dedicació exclusiva de Horkheimer al treball especulatiu, doncs, feia trontollar la seva figura com a home fort de l'Institut. Neumann, en canvi, havia assolit més visibilitat i s'havia guanyat el respecte dels seus col·legues de departament; en aquells anys havia esdevingut, per a la comunitat universitària, la personificació de l'Institut (2007, 7).

prendre forma durant l'estiu de 1942 (2007, 8), al mateix temps que la situació econòmica de l'Institut esdevenia impossible. Amb tot, Neumann aconseguí un encàrrec del Comitè Jueu d'Amèrica per a un projecte sobre l'antisemitisme que esdevindria una garantia econòmica per a l'Institut durant els següents anys (2007, 9). Tanmateix, la bona nova també significaria una treva en l'escriptura conjunta de Horkheimer i Adorno. Encara que el capítol sobre la indústria cultural quedà redactat a finals d'any, Horkheimer escrigué a Löwenthal que la situació de treball era «absolutament impossible» (2007, 9). Durant la primavera de 1944 s'acabà la primera versió completa dels *Fragments filosòfics*, i Löwenthal i Pollock, els primers lectors del manuscrit, es mostraren entusiastes (2007, 10). És important destacar que els autors pretenien que aquests fragments fossin només la primera part, negativa, d'una segona part que elaboraria una «teoria positiva de la dialèctica», titulada *El Rescat de la Il·lustració*, i en la qual Horkheimer tenia més interès que Adorno<sup>22</sup>. Aquesta segona part, però, mai arribaria a materialitzar-se, a causa de l'enorme càrrega de treball que comportaven els estudis sobre l'antisemitisme, i per això els *Fragments filosòfics*, pensats com a prolegòmens negatius, acabarien reanomenant-se *Dialèctica de la Il·lustració* en la seva primera edició com a mimeografia limitada. Se n'imprimiren, doncs, uns cinc-cents exemplars, curosament distribuïts entre col·laboradors i simpatitzants, per tal de no entregar el text a interpretacions malignes o errònies (Sánchez 1994, 14).

Per tant, podem parlar de l'*Eclipse of Reason*<sup>23</sup>, publicada uns quants anys més tard per Horkheimer en solitari, com la seva única obra dels anys quaranta ben acabada i pensada per a la seva publicació sense restriccions. La gènesi de la que esdevindria l'obra magna del nostre autor es troba en una sèrie de conferències que el filòsof impartí a Columbia a principis del 1944, sota el títol "Societat i Raó". D'entre la diversitat de temes proposats, Horkheimer escollí, aconsellat en tot moment per Löwenthal, el tema "Societat i Raó", que entroncava amb els temes de la *DI* i els darrers anys de treball amb Adorno (Schmidt 2007, 12). Segurament, el missatge que el nostre autor preparà no era el que el departament de la universitat s'esperava: el somni socialista de subjectar la irracionalitat del capital a la planificació racional ja s'havia realitzat en les condicions del capitalisme monopolista, i la seva monstruositat no s'adeia ja amb els somnis de la raó il·lustrada i l'ideal marxista (2007, 13). Així doncs, Horkheimer presentava les tesis de circulació limitada de la *DI* a un públic molt més divers. No es pot dir que les conferències fossin un èxit,

---

<sup>22</sup> Sobre les divergències entre els dos autors en l'escriptura i discussió de la *Dialèctica de la Il·lustració*, vegeu pp. 23-29.

<sup>23</sup> Encara que en el nostre treball sempre ens referirem a aquesta obra amb el títol que va proposar Alfred Schmidt en la seva primera edició en alemany (1967), *Crítica de la Raó Instrumental*, per evitar l'anacronisme ens hi referirem durant tota aquesta secció amb el seu primer títol en l'edició original anglesa.

però aconseguiren una reconstrucció de Horkheimer com a líder del grup davant dels col·legues de departament, i es restaurà parcialment el prestigi danyat de l'Institut. Amb tot, com ja havia passat en el cas de la *DI*, Horkheimer no es decidí ràpidament a publicar les conferències. Haurien de passar tres anys de dubtes, de treves i de reelaboracions fins que l'obra fos publicada, i no sense recels per part de l'autor (2007, 14). De tots els títols provisionals —“L'agonia de la raó”, “Subjectivació i raó” o la més descriptiva “Raó Objectiva i subjectiva” (2007, 16)— s'acabà escollint “L'eclipsi de la raó”, una imatge menys pessimista que la d'un crepuscle.

*Eclipse of Reason* no fou l'èxit editorial que n'esperava l'Institut. Fins mesos després de la primera publicació no n'arribaren ressenyes, i la majoria foren despietades amb el diagnòstic que Horkheimer esgrimia en cadascun dels capítols (2007, 20). Així doncs, l'objectiu principal del llibre, acostar les tesis de la *DI* a l'acadèmia americana i al públic en general, s'havia aconseguit poc, i quedaria com una nota a peu de pàgina de l'activitat de l'Institut als Estats Units (2007, 21). Molts han parlat, popularment, de la *DI* com un missatge en una ampolla que els dos filòsofs deixaren per a la posteritat: en tot cas, *Eclipse of Reason* no fou capaç de trencar aquesta marginalitat. Cal dir, però, que llavors això no preocupava a Horkheimer, ja que un cop l'estancament acadèmic a Amèrica s'havia fet evident i les condicions de la postguerra a Alemanya remetien, es començà a parlar de reobrir altre cop les oficines de l'Institut a Frankfurt. L'any 1950, l'Institut tornaria a la seva activitat al Continent, i Horkheimer tornaria a Alemanya, juntament amb Adorno i Pollock, mentre que Löwenthal, Marcuse i Neumann es quedarien definitivament als Estats Units.

Alfred Schmidt (1993, 37) considera que és important entendre les condicions polítiques i intel·lectuals del retorn de Horkheimer a Alemanya per tal de comprendre correctament el desenvolupament posterior de la seva obra. Des de 1951 fins a 1953, Horkheimer fou nomenat rector de la Universitat de Frankfurt, i des de 1954 fins a 1959 exercí també com a professor visitant a la Universitat de Chicago. Es retirà de la docència l'any 1959, i visqué fins a la seva mort, l'any 1973, al petit poble de Montagnola, a Suïssa. Foren anys de poca escriptura: alguns articles sociològics, pocs articles filosòfics —se'n podrien enumerar, d'importants, menys de cinc— i alguns aforismes desordenats que es publicarien de forma pòstuma. L'Alemanya dels anys seixanta, rearmada i integrada a l'Aliança Atlàntica, començava a ésser un element geogràfic principal en la Guerra Freda, on es lliurava la batalla entre el capitalisme de lliure mercat i el monopolisme soviètic (Schmidt 1993, 37). En aquest sentit, el marxisme, brutalment reprimit durant la dictadura, continuava tenint connotacions totalitàries per a tots aquells que

experimentaven, dia rere dia, la confrontació amb el règim d'Alemanya Oriental. Horkheimer, doncs, havia adoptat una actitud, encara que crítica, generalment positiva cap a la forma de les democràcies occidentals i el seu *modus vivendi*, en comparació amb la vida a l'Est (Habermas 1996a, 130). Però Horkheimer mai se sentí vertaderament a casa en un país que, en qualsevol moment, podia tornar a recaure en la barbàrie, i des d'aquí s'ha d'entendre també la seva jubilació a Suïssa (1996a, 130).

Tanmateix, a partir de mitjans dels 60 el pensament del nostre filòsof es trobarà condicionat, en gran mesura, per les protestes estudiantils i els nous moviments juvenils. És llavors que Horkheimer retorna a l'arena intel·lectual dels articles i les entrevistes, i el treball que durant tants anys s'havia fet a l'Institut comença a obtenir un merescut reconeixement. Les protestes estudiantils, encara que no l'afectaren com a docent —no podem parlar, en aquest sentit, de cap situació comparable amb la d'Adorno—, sí que el submergiren en una profunda reflexió. Arran d'aquest moviment, es demanava des de principis de 1960 una reedició de les obres del grup, i sobretot de la *Dialèctica de la Il·lustració* —les últimes còpies de la primera edició s'havien esgotat l'any 1961 (Schmid Noerr 2002, 243). És a partir d'aquell any que Horkheimer comença una revisió de la *DI*, que conclou amb el convenciment que no pot publicar-se de cap manera<sup>24</sup>. En aquest sentit, Adorno es mostrà més conciliador: encara que alguns passatges podien portar a equívocs, l'obra trobaria hospitalitat entre el nou públic; Marcuse havia estat partidari de la reedició de bon principi. No serà fins al 1967, però, que Horkheimer es convenç de la reedició de l'obra, quan *Eclipse of Reason* és reeditada per Schmidt sota el títol *Crítica de la raó instrumental*, i els seus articles a la *Zeitschrift* serien publicats un any després sota el nom de *Teoria Crítica* —feia anys que en circulaven edicions “pirates” entre els estudiants, com també de la *DI*. Aquestes còpies que sorgien cada cop amb més facilitat (Sánchez 1994, 15), de contingut incontrolable i d'edició a corre-cuita, convenceren a Horkheimer de la necessitat d'una reedició rigorosa de l'obra<sup>25</sup> (Schmidt 2002, 245). La reedició a alemanya de la *Dialèctica de la Il·lustració*, doncs, apareixeria el 1969, encara que amb importants intervencions en el seu

---

<sup>24</sup> Encara que no hi ha molta informació al respecte, Schmid Noerr (2002, 243) entén que la principal reserva de Horkheimer tenia a veure amb les tesis sobre el capitalisme monopolista de Pollock, que podien ara resultar molt més incòmodes en el context de la guerra de blocs i l'Estat del Benestar aconseguit a Alemanya.

<sup>25</sup> Ja s'havia reeditat l'any 1965, però, en italià. En aquest sentit, la història de la seva publicació és paradigmàtica: preparada des de 1955, no apareixeria fins al cap d'una dècada, precisament pels dubtes de Horkheimer sobre alguns passatges, i els seus riscos interpretatius (Sánchez 1994, 14).

contingut<sup>26</sup> (Schmidt 2002, 246). Aquell seria el mateix any de la mort d'Adorno, que no aconseguiria veure'n el ressò. Poc després moriria Pollock, qui vivia en una casa molt a prop de Horkheimer des de la jubilació, que havien començat junts. Tres anys després moriria Horkheimer i es començaria a estudiar seriosament la seva obra, que plantejava inquietants interrogants.

## 1.2. La dificultat d'una classificació

«Aquesta fràgil unitat que es fa dir “sistema”»<sup>27</sup>

Un dels primers recursos per entendre a fons un autor, per editar-ne el seu llegat correctament i per entendre la seva contribució a la història de la filosofia, és el de la seva classificació per etapes. Com ja hem esmentat a la introducció, la literatura més divulgativa entén tres períodes principals en l'obra de Horkheimer<sup>28</sup>, que tornarem a enumerar breument:

1. 1926-1940: Comprèn els inicis de la seva activitat universitària, l'etapa de més treball en el sí de l'Institut i l'exili a Estats Units. És en aquest període que trobem la major part de l'obra de l'autor: els seus estudis materialistes sobre la història de la filosofia i els fonaments del programa de la Teoria Crítica.
2. 1941-1950: S'ubica entre l'inici de la II Guerra Mundial i la tornada a l'Alemanya de postguerra. D'aquest període data el seu treball estret amb Adorno, del que sorgirien la *DI* i el conjunt de conferències que formarien la *CRI*. Es consuma un gir pronunciat, en la Teoria Crítica, des de la teoria materialista cap a una crítica totalitzadora de la raó com a lògica de dominació històrica.
3. 1951-1973: Comprèn, d'una banda, els anys de treball a la Universitat de Frankfurt (amb poca producció), i de l'altra la seva jubilació a partir de l'any 1959 a Suïssa, època en què trobem un retorn a l'escriptura d'articles i a la col·laboració amb la premsa, ja que els treballs dels 30 i 40 comencen a adquirir rellevància per als nous moviments juvenils. S'entén que aquesta etapa es troba marcada per tendències més conservadores<sup>29</sup>, que indicarien un tancament de possibilitats polítiques i un pes notable de la reflexió teològica.

---

<sup>26</sup> Cal recordar que els pròlegs a les successives edicions dels anys seixanta, escrits per Horkheimer, disgustaren i aixecaren en armes a crítics dels moviments socials radicals. Són, però, una bona font de documentació de l'ànim amb què l'autor els escrigué, i ajuden a comprendre l'abast dels dubtes sobre les conclusions admeses als anys quaranta (Sánchez 1994, 15).

<sup>27</sup> *L'actualitat de Schopenhauer* (1989, 177).

<sup>28</sup> Un exemple paradigmàtic del model tripartit de periodització, més desenvolupat, es pot trobar a Muñoz (1984, 18-38).

<sup>29</sup> Aquestes crítiques no provenen només d'una lectura neoconservadora de les obres dels últims anys i de l'oblit arbitrari de la primera etapa, sinó també d'experts d'orientació marxista, que, com qui no vol la cosa, adomenen amb adjectius “descripcions

Com saben els historiadors, totes les classificacions són reductives, i tota periodització és una simplificació. Ara bé, aquesta tripartició de l'obra de Horkheimer, com pretenem demostrar al llarg de tot aquest treball, comporta moltes més inadequacions i problemàtiques del que caldria esperar. D'entrada, si ens fixem en els tres períodes, el primer i el tercer són els més llargs i productius i, tanmateix, es tracta de les dues etapes actualment menys estudiades. Però, a més, ¿Com pot esdevenir-se que el materialisme crític del primer període arribi al seu zenit en els articles de 1937, però que, en canvi, en els articles del 1941 ja es prefiguri el gir de timó operat a la *DI*? A més, les reflexions que trobem a *Hora foscant* (1934), o en articles menors de la dècada de 1930 com *Gedanke zur Religion* (1935), s'allunyen molt del materialisme marxista amb què molts experts pretenen descriure el primer període. Aleshores, amb aquesta classificació, ¿no s'estarà forçant una identificació generalitzadora i falsa? Hi ha encara un altre motiu discordant en els tres períodes: la continua presència del diàleg amb Schopenhauer<sup>30</sup>. La importància d'aquest, que alguns autors han volgut limitar al darrer Horkheimer —dibuixant una mena de progressió nihilista “Marx-Nietzsche-Schopenhauer”— és, si no malintencionada, com a mínim errònia. Sorpren veure, per exemple, una de les primeres elaboracions horkheimerianes del pessimisme schopenhauerià a *Materialisme i metafísica* (1933), obra cabdal del primer període; però també és important assenyalar com, en entrevistes durant els 60 i els 70, Horkheimer no s'està de reivindicar Marx<sup>31</sup>.

Cal recordar que si algun autor ha refermat la classificació canònica de l'obra de Horkheimer ha estat el seu deixeble principal, Jürgen Habermas<sup>32</sup>. No és aquí el lloc per explicitar les crítiques de Habermas, des del paradigma de la seva Teoria de l'Acció Comunicativa, a les tesis de Horkheimer. Les diferències són nombroses i les crítiques àcides, però no podem obviar que segurament pocs estudiosos coneixen tant bé i des de tan a prop el pensament de la primera generació de frankfurtians. En alguns articles importants (1996a, 1996b), Habermas tracta en profunditat l'obra i el pensament de Horkheimer, i podem afirmar que és gràcies a aquesta anàlisi

---

objectives”. A tall d'exemple, Muñoz (1987, 22), «el pessimisme metafísic que tan *abrandament* caracteritzaria l'última etapa»; o Habermas (1996a, 117), «aquest gir tan *aparatós* que es produeix en la filosofia última de Horkheimer» [les cursives són meves].

<sup>30</sup> Refutem aquí l'argument de Molinuevo (1987, 126), pel qual, en el marc de l'obra de Horkheimer durant els anys trenta, «no és possible constatar la inserció implícita o explícita del pessimisme metafísic de Schopenhauer». No és cert que Schopenhauer respongui, en definitiva, a una crisi metodològica de la Teoria Crítica arran de la guerra, vegeu pp. 96-100.

<sup>31</sup> En tres entrevistes de 1970, per exemple (Sánchez 2000, 165; 187; 191). I no només en el període tardà: Schmid Noerr (2002, 241) assenyala com tenim testimonis escrits de Horkheimer de l'any 1945, en plena redacció de la *DI*, en què, juntament amb Adorno, es declaren encara marxistes, «filòsofs materialistes sense partit».

<sup>32</sup> Cal ésser també honestos i declarar que la classificació tripartida, com a construcció divulgativa, sempre serà més reduccionista que la posició que Habermas expressa, més matisada, i on veiem, per exemple, que admet que les arrels de la crítica a la raó instrumental dels anys quaranta es troben presents ja en escrits de 1930 (1996a, 121).



que s'ha popularitzat una lectura nostàlgica dels darrers anys de l'autor (Sánchez 2002, 10). I és que, com hem vist, el caràcter simple i eficient de la perspectiva tripartida funciona molt bé, però els arguments que en dona Habermas són els que fan dubtar de la seva veracitat. Per exemple, sobre l'obra de Horkheimer dins l'Institut, Habermas posa molt pes, ja als anys vuitanta, en argumentar que es tractava d'un programa que, o pretenia acabar amb la filosofia, o en tot cas en volia prescindir a la llarga. Per tant, el director era un *anti-filòsof* que pretenia, en el marc del programa interdisciplinari amb altres ciències, que la filosofia «hagués d'esgotar-se en aquesta col·laboració [...] convicció filosòfica que en cap cas compartien els altres col·laboradors [...]». Prosseguir la filosofia amb els mitjans subministrats per les ciències socials» (1996a, 115-6). Habermas defensa que aquesta sortida de Horkheimer, que no considera encertada, és paral·lela a la de Heidegger: tots dos autors es pregunten “què fer” enfront de la fi de la Metafísica, i el primer es decanta per realitzar la filosofia per altres mitjans menys susceptibles de degenerar en ideologia: les ciències socials i psicoanalítiques—sempre que apostin per la via d'una teoria crítica (1996a, 117).

Clarament, titllar a Horkheimer d'*anti-filòsof* és un privilegi d'alguns pocs, i no són gaires autors els que han seguit aquest camí. Brunkhorst, per exemple, només s'atreveix a asseverar que Horkheimer és un anti-filòsof de forma relativa, si es compara amb l'obra d'Adorno i Marcuse, per exemple (1993, 70). Efectivament, es tracta, com Sánchez ha assenyalat (2000, 12-3), d'una visió molt reduccionista del pensament horkheimerià. D'entrada, titllar d'anti-filòsof algú que es preocupà durant tota la seva vida precisament per la bona salut del pensament crític és, com a mínim, extrem. Certament, es pot parlar, com ja hem escrit, d'una deconstrucció de la filosofia burgesa, de les idees il·lustrades de la Modernitat, fins i tot de la idea mateixa de *filosofia*. Però, des del meu punt de vista, penso que una cosa és fer ús d'un mètode materialista contra la metafísica que margina la realitat del patiment, i l'altra equiparar el treball anti-metafísic amb l'anti-filosofia. En aquest sentit, ens ajuda Horkheimer mateix en el pròleg a la reedició alemanya de la *DI* (1969): «La nostra concepció [...] en tant que crítica de la filosofia, no vol renunciar a la filosofia» (1994, 50). I al pròleg de la *CRI* (1947) trobem com es distancia de tota lectura científica de la seva obra: «els problemes econòmics i socials del present han estat detalladament tractats per científics competents. Aquest estudi segueix un altre camí [...] investigar el concepte de racionalitat» (2002, 43).

Aquest tipus de valoracions, doncs, fan més mal que bé a l'hora d'entendre el pensament de Horkheimer: si veritablement es tractés d'un anti-filòsof, la *DI*, causa invalidant del seu

programa interdisciplinari a l'Institut, hauria hagut de suposar la seva retirada del camp del pensament. ¿Com és que, tot i així, continuà reflexionant i publicant? Semblaria que, a més d'admetre una anti-filosofia de joventut, cal invalidar, al cap i a la fi, tota l'obra al complet: el primer període per massa científic, el segon període per massa crític, el tercer per massa teològic; en resum, massa contradictori, massa divers. Així doncs, l'opinió habermasiana ha obert el camí per a què molts altres crítics menyspreïn una obra de trenta anys «transitada per contradiccions», on simultàniament se sospita de la raó i «s'atén amb desesperada obstinació, i a voltes de manera directament ingènua, a l'herència liberal del període de la Il·lustració» (1996a, 117), i s'acabi arribant a la sentència contundent i fàcil sobre un Horkheimer que, al cap i a la fi, hauria abandonat tota esperança (1996a, 121).

En definitiva, veiem com aquesta periodització clàssica amaga moltes de les fortalezes del pensament de Horkheimer, al mateix temps que en critica suposades contradiccions que no semblarien tals des d'una altra perspectiva. Les premisses que fonamenten aquesta interpretació canònica són dues. En primer lloc, la preponderància donada al segon període<sup>33</sup>: a la manera d'un esquema “inici-nus-desenllaç”, semblaria que trobem en aquesta segona etapa la veritable *essència* del pensament horkheimerià, entre els deliris optimistes del primer marxisme i la tendència conservadora dels darrers anys. I aquesta preponderància ens porta, a més, a la segona premissa: la mirada als últims escrits de l'autor com a representació d'un pensament nostàlgic, tancat a l'esdevenir i resignat. En aquest sentit, el nostre estudi defensarà, d'entrada, la tesi que la *DI* no pot considerar-se l'obra més representativa del pensament de Horkheimer i, per extensió, la seva col·laboració amb Adorno durant els 40 no pot ésser entesa com un *turning point*<sup>34</sup> en la seva trajectòria que invalidi tot treball anterior i predisposi la nostàlgia del període final, segon punt a deconstruir. Però per això caldrà convèncer el lector de les arenes movedisses en què s'assenten els fonaments d'aquestes dues qüestions.

---

<sup>33</sup> Schmid Noerr, editor de la *DI* i probablement qui ha estudiat més a fons l'obra de Horkheimer i Adorno durant els anys quaranta, avisa fins i tot del perill d'una “hipòstasi” d'aquest període (2002, 219).

<sup>34</sup> En realitat, com recorden diversos comentadors (vegeu per exemple Muñoz 1987, 19; Habermas 1996a, 122), el *turning point* es deu més a la lectura de les tesis *Sobre el concepte d'història* (1940) de Benjamin, que influiria profundament ja en articles anteriors a la col·laboració amb Adorno, com *Raó i autoconservació* (1942) i, sobretot, *Estat autoritari* (1942). En canvi, com bé assenyala Buck-Morss (1981, 102), la primera mostra d'aquestes idees en Adorno daten ja d'una conferència de 1932.

### 1.2.1. O lògica dialèctica, o *Dialèctica de la Il·lustració*

«La tensió entre ambdós temperaments intel·lectuals [...] és justament el seu element vital»<sup>35</sup>

El problema que pretenem dilucidar en aquesta secció és el rol de la *DI* en la totalitat del pensament de Horkheimer o, el que és el mateix, la qüestió de la idoneïtat de donar a la *DI* una posició tant central en el desenvolupament del seu pensament. No es tracta d'un problema interessat: continua essent un trencaclosques per la majoria d'editors (Schmid Noerr 2002, 219). El que nosaltres ens proposem, però, es troba més en la línia d'una experimentació, d'una hipòtesi, de la forma d'un "imaginem que". Així, imaginem que rebaixem la intensitat d'irradiació de la *DI* cap a l'obra anterior i posterior, ¿seria llavors possible trobar maneres més productives de tractar el llegat de Horkheimer per a la història de la filosofia? Dit d'una altra manera, ¿és l'ombra de la *DI* un problema a l'hora d'ésser justos amb la resta de la seva obra?

Primer de tot, uns apunts pel que fa a la *DI* com a obra, ara que ja hem exposat les circumstàncies vitals que en van definir el procés d'escriptura i publicació. Com hem anat repetint, la *DI* suposa un canvi en l'obra de l'autor en tant que es du a terme una generalització i radicalització de la primera crítica, però no en tant que hi hagi un abandonament del materialisme, sinó de la "racionalització" de la societat. M'interessa aquí la valoració que en fa Sánchez:

«[gràcies a Pollock] Horkheimer arribà, efectivament, al convenciment que en el capitalisme dels estats autoritaris la *dominació* no s'exerceix a través de l'esfera de l'intercanvi, sinó *directa* i *totalment* sobre els individus atomitzats. Això el portà a generalitzar la crítica de la raó com a domini» (2002, 14).

A aquesta anàlisi del capitalisme monopolista, Horkheimer sumarà, davant l'experiència de la barbàrie nazi i l'Holocaust, un apropament a les idees adornianes d'una lògica negativa de la història que, com bé assenyala Sánchez (1994, 23), ja havia estat esbossada per Max Weber en els seus estudis sobre la Modernitat com a procés de racionalització. Però ni Adorno ni Horkheimer acceptaran l'estoïcisme de Weber: identificaran, en canvi, aquest procés amb la calamitat, ja que llegiran les tesis del sociòleg alemany des del marxisme, això és, des dels ideals il·lustrats. Aquesta és la certitud de Horkheimer un cop iniciats els anys quaranta: la dialèctica històrica porta a la barbàrie, i l'individu, ja només un autòmata, és incapaç d'organitzar cap resposta solvent a aquest moviment (Muñoz 1987, 19).

---

<sup>35</sup> *Dialèctica de la Il·lustració* (1994, 49).

La qüestió, ja esmentada, és si la *DI* suposa un trencament o una agudització de les tesis anteriors de Horkheimer. Molts cops s'ha intentat trobar una prova d'aquest gir total en el canvi terminològic que la *DI* comporta. Hem d'anar amb compte, però, de donar a aquest fet una importància exagerada: certament, podem s'observa un canvi d'ús de termes, però aquest canvi de llenguatge no obeïa només un canvi ideològic. La direcció horkheimeriana de l'Institut sempre havia estat caracteritzada per una prudència gairebé excessiva en l'ús de les paraules: calia ésser curosos amb el llenguatge per no despertar recels, primer amb la universitat de Frankfurt, posteriorment entre els amfitrions americans. Però hi havia també un altre motiu: traduir *filosòficament* els conceptes marxistes en la tradició de la il·lustració permetia, al mateix temps, distanciar-se de l'argot del leninisme i relligar Marx amb la tradició de l'idealisme alemany (Schmid Noerr 2002, 38). Així doncs, feia anys ja que “racionalització de la societat” significava *marxisme*, “irracionalisme” feia referència al *nacionalsocialisme*, etc. Cada article era un al·legat polític que, sota un vocabulari especulatiu, contenia un missatge que calia descodificar. Aquesta tendència encara es pot veure en la *DI*, i el seu mateix editor americà, Schmid Noerr, deixa clar que «els canvis terminològics no reflecteixen cap ruptura sinó un continu en el pensament de Horkheimer» (2002, 38).

Es tracta, per tant, d'un trencament amb el “marc categorial” anterior del materialisme horkheimerià, que seria desplaçat per una filosofia negativa de la història que faria impossible el programa científic de l'Institut, però que no trencaria amb els postulats ètics i polítics més bàsics del nostre autor. Per dir-ho planerament, com apunta Wellmer, seria com si la crítica a la instrumentalització de la raó passés ara a ocupar el lloc que, en la teoria materialista, ocupava la crítica a l'economia política (Sánchez 1994, 26). Al cap i a la fi, es tracta de passar de la teoria d'una revolució fallida a la teoria d'una fallida de la civilització mateixa (1994, 21).

La problemàtica principal d'aquest canvi de tendència en el pensament de Horkheimer, com hem observat fins ara, és el problema de les conclusions —inconclusives— del text. ¿És la crítica a la raó una crítica total o només es tracta de subratllar les apories en què pot degenerar a partir del seu *ús instrumental*? No es tracta d'una mera qüestió lingüística: si la crítica a la raó és total, la crítica mateixa queda despotenciada, sense cap suport ni fonament racional<sup>36</sup>. Si la raó és tota ella un mite, no només caduca la utopia il·lustrada, sinó que la seva autocrítica perd tot

---

<sup>36</sup> En aquest cas, estaríem davant el que Habermas i Wellmer, astutament, han denominat contradicció “performativa” de la *DI* (Abril 2009, 13-4).

potencial emancipador. Però tant Horkheimer com Adorno volien mantenir-se en el paradigma racional tot i l'aporia. Al *Pròleg* de la *DI* escriuran: «no tenim cap dubte —i aquesta és la nostra *petitio principii*— que la llibertat en la societat és inseparable del pensament il·lustrat» (1994, 53). Alguns, com Sánchez, han argumentat que aquest *mantenir-se* en la contradicció és el que veritablement diferencia la crítica dels frankfurtians d'altres crítiques de signe conservador, com la de Heidegger —o, més actualment, com la de Nick Land. El dilema entre crítica total o aporia se sosté encara, i continua essent en l'actualitat un problema espinós per als comentadors.

Podríem aquí continuar la nostra valoració de la *DI* com a text inabastable, incomparable i, segurament per molts, inassumible; però el que realment ens interessa és indagar en el pes que podem atorgar-li en el context de l'obra horkheimeriana. Així doncs, la majoria de comentadors<sup>37</sup> daten l'inici d'aquest període «especialment crític i obscur» (Sánchez 2002, 12) en tres treballs anteriors a l'inici de redacció de la *DI* que es troben amarats per la influència de Walter Benjamin: *La fi de la raó* (1941), última contribució de Horkheimer a la *Zeitschrift*, així com *Raó i autoconservació* i *Estat autoritari*<sup>38</sup> (1942), apareguts en el volum dedicat pòstumament al crític parisenc. Es tracta, com bé remarca Habermas, d'un impuls propi de l'autor que, posteriorment i “col·lateralment”, el predisposaria a col·laborar amb Adorno (1996a, 122). Ens interessa començar remarcant aquesta genealogia per així poder problematitzar, tant les lectures que es fan de Horkheimer a partir de 1940 com a “dependent intel·lectualment” d'Adorno, com les que equiparen “col·laboració estreta” amb pensament *idèntic*. Horkheimer, com veurem, es trobava en molts punts allunyat del seu company durant l'escriptura de la *DI* —podríem dir, fins i tot, que l'únic punt important de convergència, precisament, l'aportà l'acord amb les tesis de Benjamin.

La gènesi de la *DI* es troba, en realitat, en un projecte per a l'elaboració d'una lògica dialèctica —que a la manera hegeliana, dotés de fonament formal i metodològic a l'impuls de la Teoria Crítica— que Horkheimer ja esbossa tan aviat com el juliol de 1934 en diverses cartes a Fromm. L'autor tenia tals esperances en aquest possible projecte, començat a planificar amb l'assistència de Marcuse, que el feien considerar tots els seus escrits anteriors sols com a «estudis preliminars» sobre la qüestió (Abromeit 2011, 255). Es tractaria d'una obra colossal i ambiciosa, i Horkheimer en parlava d'aquesta manera en un memoràndum de 1938:

---

<sup>37</sup> vegeu Sánchez (1994, 21; 2002, 13), Habermas (1996a, 122), Schmid Noerr (2002, 225) o Muñoz (1987, 19).

<sup>38</sup> En concret, aquest últim treball és el més interessant per a la crítica: resulta un testimoni privilegiat de la reelaboració de les tesis benjaminianes en Horkheimer, com desenvoluparem a pp. 54-55.

«La discussió acadèmica i política dels problemes socials fa ús de categories sobre les quals sorgeixen diferències d'opinió tan bon punt es demana una definició més concreta. Per exemple, conceptes com ara causalitat, tendència, progrés, llei, necessitat, llibertat, classe, cultura, valor, ideologia, dialèctica [...]. La definició dels conceptes filosòfics és sempre al mateix temps una descripció de la societat humana en la seva concreció històrica» (Schmid Noerr 2002, 226)

Però està clar que no podem dir que aquest projecte dialèctic tingués res a veure amb el que, anys després, va acabar essent la *DI*; i seria reduccionista posar-hi com a única causa la influència d'Adorno. El director mateix admetia l'any 1941, al principi de l'escriptura de l'obra, que no es podia ja tractar d'una «teoria de les categories» (2002, 226), atès que qualsevol intent d'aquest tipus xocava amb els esdeveniments bèl·lics, les tesis de Benjamin i la sospita que planava ara sobre el concepte de raó. Però ens serveix a nosaltres, també, per entendre el caràcter provisional i accidental d'un llibre com la *DI*, que no es trobava en els plans inicials de Horkheimer, i que potser per això erràriem en atorgar-li una importància excessiva en el desenvolupament del seu pensament ulterior.

Una altra de les qüestions polèmiques sobre la *DI* és la relacionada amb el seu tret més original<sup>39</sup>, la seva escriptura a quatre mans «i un sol pensament» (Sánchez 1994, 38), com sembla que agradava dir als seus autors. Efectivament, el *leit motiv* del pensament unitari no fou una invenció tardana d'alguns intèrprets: els mateixos autors insistiren un cop i un altre que havien escrit aquest llibre veritablement a quatre mans, de manera que cada paràgraf els representava. Fins i tot Horkheimer, en el pròleg a la *CRI* —recordem-ho, una compilació de conferències que ell tot sol havia impartit— advertia del fet que la seva filosofia i la d'Adorno, en aquell moment, eren «una de sola» (2002, 44). Ara bé, no hi ha dubte que tots dos autors tenien temperaments intel·lectuals molt diferents, i que l'èxit de l'obra, en tot cas, es deu a una dialèctica degudament tensada entre els dos (Sánchez 1994, 38).

Amb els anys que han passat des de la mort dels dos autors, s'han pogut consultar molts documents pòstums i informes de l'Institut que han posat llum a la qüestió sobre si, més enllà de l'atribució comuna, podríem saber quines parts de la *DI* foren escrites per cada autor. En el nostre cas, una mirada a aquestes interpretacions ens pot ajudar a entendre què va significar la *DI* per Horkheimer, resseguint quins textos foren els que ell va treballar més. Ens guiarem, aquí, per l'excel·lent investigació crítica de Schmid Noerr, que ha sabut donar resposta a moltes d'aquestes

---

<sup>39</sup> He d'agrair al meu director, Carles Rius, haver-me fet adonar de com aquesta escriptura a quatre mans era (i és) gairebé inèdita en la història de la filosofia, i de com això fa especial la *DI* en el seu conjunt.

qüestions (2002, 221-4). Certament, els dos capítols que foren més “comuns”, o que són més difícils d’assignar, serien el cèlebre quart, sobre la indústria cultural, i el cinquè, sobre l’antisemitisme. Així doncs, Horkheimer fou el pare del pròleg, de la gran majoria del primer capítol, sobre mite i il·lustració<sup>40</sup>, del segon excurs, dedicat a la relació entre Il·lustració i moral, i dels aforismes finals; Adorno, per la seva banda, s’ocupà del primer excurs i de les adicions als aforismes finals. No cal dir, però, que tots els textos foren revisats i corregits entre els dos autors.

Creiem que aquesta dissecció de la *DI* és necessària perquè una cosa és afirmar que l’autoria d’una obra és conjunta, i l’altra que els dos autors mantinguessin les mateixes posicions filosòfiques en totes les qüestions, fins i tot en les que s’analitzen en l’obra<sup>41</sup>. El consens no significava la homogeneïtat (2002, 220). Per a Wiggershaus (1994, 164), que Horkheimer i Adorno mantinguessin els mateixos punts de vista no és més que un miratge: el primer portava anys de tasca teòrica i històrica materialista, mentre que el segon s’havia mogut en un àmbit filosòfic molt més interpretatiu i especulatiu. L’objectiu que tots dos havien donat a l’obra era diferent. Horkheimer havia plantejat, des del principi, l’obra com un «rescat de la Il·lustració» mentre que Adorno dubtava de tota possibilitat de salvació<sup>42</sup>. Com bé apunta Habermas, només en els capítols amb paternitat horkheimeriana trobem una fe en la tendència antiautoritària de la Il·lustració o la invocació d’una raó il·lustrada capaç de transcendir-se a sí mateixa (1996a, 125). En els capítols amb més treball adornià, aquestes figures són inexistent. No hi ha dubte, doncs, que per a Horkheimer les conclusions de la *DI* representarien un gir programàtic enorme, mentre que per a Adorno només foren la cristal·lització d’un camí iniciat anys abans (Breuer 1993, 276).

És probable, per tant, que per al primer fos una experiència més agredolça que per al segon. Mentre que, a partir de la *DI*, i com hem ja exposat repetidament, la producció posterior de Horkheimer s’estancaria, per a Adorno suposà una intensificació inusitada (Sánchez 1994, 32; Habermas 1996a, 126). Aquest proposaria al primer, a finals dels anys quaranta, de signar totes les obres junts a partir d’aquell moment, posant com a argument la «completa identitat entre els nostres dos punts de vista» (Sánchez 1994, 39; Schmid Noerr, 2002). Però Horkheimer declinà la

---

<sup>40</sup> Assenyala Sánchez (1994, 41, n. 110) que aquest capítol, a diferència dels altres que s’assignen a Horkheimer, sí que rebé més correccions per part d’Adorno, a qui cal atribuir les expressions i crítiques més arriscades del text.

<sup>41</sup> Certament, Schmid Noerr (2002, 221), autoritat en la matèria, creu que tota confrontació dels dos autors, en el context de l’obra, com a contraris, és una tasca erma i improductiva després de tants anys. Amb tot, la nostra confrontació es troba en el context de dilucidar la importància de la *DI* en el pensament de Horkheimer, per la qual demanem una excepció.

<sup>42</sup> En un document pòstum de Horkheimer, parla de “rescatar la Il·lustració”, però de manera reconciliada amb la natura política d’una crítica autoreferencial: «M’agradaria veure un tema principal: ¿Què pot fer la teoria en la situació actual? ¿Quin és el seu lloc? ¿Com pot superar-se l’abstracció del concepte per mitjà del concepte mateix?». En un document d’Adorno de la mateixa època, en canvi, trobem aquesta màxima: «la raó és ella mateixa la seva pròpia malaltia» (Schmid Noerr 2002, 242).

proposta, i mai en va donar raons —o, en tot cas, no ens han arribat. Segurament hi jugaria un rol important aquest trencament traumàtic, aquest dubte que quedà en el fons del pensament de l'autor: ¿no havien anat massa lluny amb les tesis de la *DI*? Sabem, per protocols i fragments mai publicats dels anys immediatament posteriors, que la qüestió de poder arribar a un «concepte positiu de raó» era el centre de l'esforç intel·lectual de Horkheimer (1994, 32), en cap cas compartit amb Adorno. Efectivament, com hem mencionat, la *DI* havia de constar de dues parts: *Dialèctica*, però amb un *Rescat* final, que mai arribà. Semblaria que aquest projecte, però encara es contemplava al maig de 1944, quan Horkheimer escrivia, en el pròleg a la primera edició, en referència als aforismes finals, que «eren la prova de problemes que investigarien en un treball futur» (1994, 57). James Schmidt, però, considera que, pels manuscrits que ens han llegat els dos autors, no s'arribà mai a plasmar en paper cap idea concreta per a aquest segon volum (2007, 9). Ara podem entendre, doncs, algunes de les tensions entre els autors que precipitaren aquest final i, sobretot, la posició de Horkheimer, partidari del *rescat* de la Il·lustració. Per a l'autor, es tractava, alhora, de la part més il·lusiónant: en resposta a la primera ressenya de Löwenthal sobre la *DI* el 1944, escriuria: «és bo que t'agradi el llibre i espero que la segona part encara sigui molt millor» (2007, 9).

Certament, no podem parlar de la *CRI* com un substitutiu d'aquesta segona part mai escrita, ni molt menys<sup>43</sup>. Però sí que ens pot ajudar a posar llum sobre la importància de la *DI* en el desenvolupament intel·lectual del nostre filòsof. En aquest sentit, ens interessa assenyalar les problemàtiques que comportà la seva publicació, moltes de les quals no s'han descobert fins els últims trenta anys. Gràcies a nous estudis sabem ara de les enormes dificultats que suposà, per a Horkheimer, la publicació d'aquest recull de conferències. L'autor considerava que les idees dictades en aquestes, limitades pel seu temps i extensió, resultaven encara més susceptibles de males interpretacions que les de la *DI* (Schmidt 2007, 12). Insistia en una carta a Pollock: «no és la versió exotèrica anglesa dels pensaments ja formulats el que m'importa, sinó el desenvolupament d'una doctrina dialèctica positiva que encara no s'ha escrit». La *CRI* era, al cap i a la fi, una molèstia que no el deixava temps per al *Rescat* que calia escriure. Foren totes aquestes reticències i recances les que retardarien gairebé dos anys l'enviament del manuscrit a Oxford per

---

<sup>43</sup> Els seus temes són molt similars a la *DI*, encara que amb una preferència per motius que ja havien estat explorats durant els anys 30, i també l'escriptura és més amable, més atenta, menys “paradoxal” (Sánchez 1994, 28). En ella Horkheimer insistia en la separació entre raó “instrumental” i raó “objectiva”, per tal que les apories de la raó a la *DI* no fossin vistes com a totalitzants. Sánchez, contra Habermas (196a, 125), indica que aquesta distinció també és troba en funcionament a la *DI*, tot i que necessita d'una lectura més atenta, ja que el contingut no és tan clar com a la *CRI* (1994, 29).



a la seva publicació, al gener de 1946. I al novembre d'aquell mateix any, amb l'edició preparada per a la impremta, Horkheimer encara inquiria per la possibilitat d'afegir algunes notes explicatives al peu, petició que no es va dur a terme (2007, 15).

Així doncs, aquest apartat ens ha servit per problematitzar la interpretació que fa de la *DI* i la *CRI* els dos pilars de l'obra de Horkheimer. Cal tenir en compte, doncs: (1) que els canvis en el llenguatge i els termes filosòfics no poden ésser representatius de cap trencament, perquè foren practicats pel filòsof des de mitjans dels 30; (2) que la veritable força i canvi programàtic en Horkheimer, als inicis de 1940, es deu a la lectura de les *Tesis* de Benjamin, i no a un acostament al pensament i metodologies d'Adorno, que no continuarà compartint amb tanta intensitat en anys posteriors; (3) que la *DI*, tal com es publicà, dista molt del projecte que Horkheimer tenia en ment fins a l'esclat de la guerra; (4) que per a Horkheimer la *DI* mai va resultar suficient, i intentà posteriorment escriure'n una segona part menys aporètica i més propositiva; (5) i per últim, que Horkheimer tingué molts dubtes i reticències sobre la publicació de la *CRI*, per la possible "popularització" de malentesos de la *DI*, algunes conclusions de la qual ja no compartia.

Per tant, és per tot això que en aquest treball no privilegiarem la *DI* com a clau de volta del pensament de Horkheimer, i ens decantarem per altres obres i articles de l'autor, sempre entenent que les obres dels anys quaranta no tenen més força que les de les altres dècades. En el cas de la *CRI*, com que certament mostra un intent del nostre autor de clarificar certes idees obscures de l'obra anterior, ens serà més útil, encara que no creiem que es pugui considerar, donades les premisses anteriors, ni molt menys com l'última paraula del pensament horkheimerià que relegui tot el desenvolupament posterior a mers incisos. D'aquests desenvolupaments, precisament, ens ocuparem en la secció següent.

### **1.2.2. Nostàlgia o lucidesa? La lectura dels darrers escrits**

*«Si avui tinguéssim una revolució a Occident, especialment en les nacions on regna la democràcia, només podria succeir el pitjor, la consumació amb tota rapidesa del procés cap a l'administració unitària»*<sup>44</sup>

Com ja hem mencionat, és gràcies a una classificació reduccionista que fa fàcil una lectura degenerativa, que molts autors s'han sumat a criticar una suposada "nostàlgia" en els últims escrits de Horkheimer. Gunderson escrivia, per exemple, que «al final de la seva vida, possiblement

---

<sup>44</sup> *Món administrat* (2000, 186).

Horkheimer va caure en el pessimisme idealista i fatalista que havia criticat abans» (2012, 169); Muñoz en parlava com de «genealogia d'una nostàlgia» (1984, 38). En aquest sentit, trobem en els articles de Diego Sánchez (1986) i de Brian J. Shaw (1985) un bon resum de com es fonamenta aquesta acusació de nostàlgia.

L'enfocament de Diego Sánchez creà escola<sup>45</sup>, en la seva decisió d'utilitzar *nostàlgia*, en comptes d'*anhel* del completament Altre, que és la fórmula que s'avé més a l'original alemany<sup>46</sup>. En aquest sentit, creiem que la crítica nostàlgica de Sánchez se sosté sobre una interpretació molt poc atenta on, per exemple, es confon l'ideal de *racionalització* de la societat en la primera Teoria Crítica amb la predicció del *món totalment administrat* del darrer Horkheimer (1986, 90). A més, s'insisteix en la tesi que per a Horkheimer ja no hi havia cap esperança de millora social o de justícia —argument que neguen les fonts primàries—, i que l'únic recurs és apel·lar a la llibertat de l'individu (1986, 91). Però Sánchez continua, i acabarà reafirmant que l'únic camí per a la crítica horkheimeriana és «comptar amb la possibilitat d'una referència al que és completament Altre a través, no de la raó, sinó de la nostàlgia» (1986, 92).

Shaw, en el context anglosaxó, és també un dels exponents d'aquesta interpretació nostàlgica de l'obra de maduresa de l'alemany, a qui acusa de conservadorisme i de causar consternació als seus companys de lluites (1985, 160). Encara que no defensa la classificació canònica tripartida (1985, 161), i per tant un relat degeneratiu, la seva valoració tampoc convenç, en presentar Horkheimer com un “nostàlgic amagat” des del principi dels seus dies. El problema de Shaw, al nostre entendre, és doble: d'una banda, relaciona acríticament l'impuls escatològic omnipresent en l'obra del filòsof directament amb la nostàlgia; i, per l'altra, assenyala la contradicció entre les esperances de canvi radical i l'ideal d'un món lliure de tot moviment i contradicció (1985, 161). Davant d'asseveracions com la primera<sup>47</sup>, hom es pregunta, llavors, si es pot parlar de nostàlgia també en el cas de pensadors de l'emancipació que han fet seva la reflexió escatològica o messiànica, com ara Benjamin, Bloch, Derrida o Agamben. Resulta encara més fàcil qüestionar la segona crítica, ja que aquest món estanc que s'imputa al pensament horkheimerià és inexistent en els seus textos, on precisament prima la consciència de la historicitat

---

<sup>45</sup> Vegeu, per exemple, Del Valle (2010, 58-9).

<sup>46</sup> J.J. Sánchez demostra com no hi ha cap base per a aquesta tergiversació: Horkheimer usa “*anhel*” (*Sehnsucht*) per anomenar un “impuls” que cau molt lluny del camp semàntic de la nostàlgia o enyor (*nachtrauern*) (2000, 29; 2013, 353).

<sup>47</sup> A aquest tipus d'asseveracions es podria aplicar el mateix correctiu que Sánchez aplica a la perspectiva habermasiana (2000, 13, notes 4-5).

de la teoria i de la irrepresentabilitat de tota societat futura<sup>48</sup>, que Shaw rebutja, entenent-la com a mancança teòrica (1985, 167).

La refutació de l'article de Shaw podria ocupar moltes planes, atès que creiem que la seva interpretació és feta, com a mínim, des del desconeixement, si no des de la mala fe. Des de parlar de Horkheimer com a conservador burgès *alla* Spengler (1985, 168), fins a parlar de la filosofia negativa de la història esbossada a *DI* com a negació del canvi històric (1985, 174), passant per l'afirmació que Horkheimer proposa la resignació davant del real (1985, 176), i la defensa del sistema polític de la democràcia capitalista occidental<sup>49</sup> contra els moviments juvenils dels seixanta (1985, 177). El més decebedor de tot plegat és que una simple mirada a un document secundari com la carta de Horkheimer a S. Fischer Verlag l'any 1968 sobre la possibilitat de reedició de les seves obres refutaria al complet les tres crítiques esmentades<sup>50</sup>. Però no volem detenir-nos-hi més del compte, i creiem que l'argument principal ha estat provat: que la major part de crítics que acusen el filòsof alemany de nostàlgia i conservadorisme utilitzen unes premisses que poden ser fàcilment refutades per la claredat de les pròpies fonts primàries.

Tot i així, és cert que l'amenaça de la fagocitació, per part dels moviments neoconservadors i contrail·lustrats, de l'obra de Horkheimer i sobretot dels seus últims escrits, continua essent real i perillosa (Sánchez 1994, 9, 16; 2002, 10). En aquest sentit, crec que J.J. Sánchez és qui donà una resposta més clarivent a aquestes males interpretacions. El problema rau en dues qüestions principals: la perspectiva sobre l'influx teològic en els darrers escrits, i el rol que hi juga el pessimisme de tall schopenhaurià.

Pel que fa a la qüestió de la religió, que desenvoluparem amb més detall posteriorment, el darrer Horkheimer no es pot entendre com un símptoma de capitulació enfront el programa original de la Teoria Crítica: el valor de la religió té a veure amb la seva capacitat de negar el món present i anhelar una justícia (més) plena; res comparteix, doncs, amb un suposat reconeixement tardà de la "veritat de la religió" com s'articula en el discurs conservador (Sánchez 2000, 11-12). A més, tornem a repetir, la reflexió sobre la religió havia estat present ja des dels primers articles

---

<sup>48</sup> Aquesta qüestió es troba tractada amb més profunditat a pp. 118-19.

<sup>49</sup> Hem parlat dels matisos del que podria llegir-se com una defensa de la democràcia occidental contra el totalitarisme de l'Est, i sobre les preocupacions reals que l'allunyaven dels moviments estudiantils a la p. 18.

<sup>50</sup> Exposo un paràgraf de la carta com apareix a Schmid Noerr (2002, 245): «Els meus dubtes [en relació amb la reedició] neixen de la dificultat de reexpressar les meves antigues idees, que no són independents de l'època en què foren concebudes, sense perjudicar el que em sembla cert avui: la necessitat de renunciar a la creença en la realització imminent de les idees de la civilització occidental i, al mateix temps, defensar aquestes idees [...] expressant les tendències espantoses de l'actualitat sense renunciar a l'anhel de quelcom diferent». Els exemples que refuten les tesis de Shaw, però, podrien allargar-se en moltes notes al peu més.

de joventut (2010, 56), de manera que en la darrera etapa es tracta només d'una intensificació d'aquestes reflexions. Si des dels treballs de la dècada de 1940 el problema ja no era la societat capitalista com a tal, sinó la lògica de la història que ens portava cap a la societat totalment administrada, l'explicitació de motius teològics del darrer període s'ha de tractar a la llum d'aquest afany per la crítica i la memòria en la història (2000, 16), i no des del retorn a un passat que ell mateix no deixa de mostrar inapel·lable (2000, 26).

Pel que fa al problema del pessimisme, no voldria tractar-lo en excés aquí, ja que desenvoluparem la qüestió més endavant<sup>51</sup>. Només crec important exposar la reflexió de Raulet que, poc després de la mort de Horkheimer ja apuntava, a mode de resum, la seva posició sobre la relació d'aquest amb Schopenhauer:

«És temptador vincular la gradual manca d'aplicació pràctica i experimental de la Teoria Crítica amb la importància creixent de Schopenhauer en el pensament de Horkheimer [...]. En lloc de titllar Horkheimer de resignat en els darrers anys de la seva vida, és més productiu recórrer al seu escrits de 1930 [...]. El pessimisme en aquests té la mateixa funció que en Kant. És indispensable per a la crítica i revela el perfil epistemològic de la Teoria Crítica en relació amb l'optimisme» (1979, 98).

I conclou:

«Per tant, l'ús que fa Horkheimer de Schopenhauer no indica cap traïció. No cal celebrar, doncs, Horkheimer com si fos un emigrant teòric reduït a la desesperació, com un home sense terra» (1979, 106).

Es tracta d'una reflexió que compartim totalment. Cal allunyar-nos, doncs, de la crítica que acusa a Horkheimer d'una deriva nostàlgica, i al mateix temps refermar el nostre compromís amb la interpretació de les seves atípiques aliances amb l'anhel religiós i el pessimisme materialista com a font de lucidesa de les seves últimes reflexions. Tanmateix, aquestes són qüestions que desenvoluparem més endavant. Ara per ara, ens ha servit almenys per detectar una debilitat més de la divisió canònica, que ens empeny a explorar classificacions alternatives.

### **1.2.3. Possibilitat d'una comprensió unitària?**

*«Una visió del món on gairebé no he hagut de canviar res fins avui»<sup>52</sup>*

La divisió tripartida, tant problemàtica, no ha estat l'únic intent de classificar l'obra de l'autor, encara que sí el més popular. Ara que ja hem vist que els seus fonaments són dèbils, m'agradaria

---

<sup>51</sup> vegeu secció 3.4, pp. 96-100.

<sup>52</sup> *L'anhel del totalment Altre* (2000, 173).

presentar un discurs alternatiu de periodització, més comprensiu, més unitari. M'interessa en aquesta secció, doncs, exposar el punt de mira dels dos autors que més han treballat la qüestió de la periodització del llegat de Horkheimer, ambdós en l'àmbit de la tasca de l'edició crítica i la categorització pòstuma: Alfred Schmidt i Gunzelin Schmid Noerr. Les seves idees, a més, es troben a la base de la teoria del "fil vermell" de Sánchez que tractarem en la propera secció.

Alfred Schmidt, primer editor dels articles de Horkheimer dels anys trenta en els volums de la *Kritische Theorie*, i principal editor dels seus textos pòstums, exposa una divisió en sis parts:

1. El primer període (1912-1919) consistiria en les novel·les de joventut i els seus dietaris escrits durant la Primera Guerra Mundial, editats sota el nom *Aus der Pubertät*. Aquí trobem els inicis de la seva protesta moral contra la injustícia social, els seus desitjos utòpics per un món millor i l'empremta de la seva lectura de la metafísica pessimista de Schopenhauer (1993, 25).
2. El segon període correspondria als anys d'estudiant universitari i d'assistent docent (1919-1925). En aquest període Horkheimer es troba sota la influència de Cornelius, i escriu la seva tesi doctoral sobre les antinòmies de la raó pura en Kant i la seva obra d'habilitació sobre la *Crítica de la facultat de jutjar*, del mateix autor (1993, 26).
3. La tercera etapa del seu pensament s'avé als seus anys com a *Privatdozent* (1926-1930), anys importants pel seu desenvolupament intel·lectual; deixa el neokantisme acadèmic per anar perfilant cada cop més la seva genuïna mirada materialista a la història de la filosofia. És llavors quan comença a llegir seriosament a Marx, i escriu els aforismes que anys després es publicaran, sota pseudònim, a *Hora foscant*, primera incursió "materialista" de l'autor i obra que el faria famós en els moviments estudiantils dels seixanta (1993, 27).
4. La dècada de 1930 comprèn sobretot la seva tasca com a director de l'Institut, primer com a catedràtic de Filosofia Social a Frankfurt, i ja després exiliat a Nova York. Aquest període es correspondria al "primer període" de la classificació canònica.
5. La dècada de 1940 comprendria el temps de la II Guerra Mundial, de l'Holocaust i de la post-guerra a Amèrica i Europa. Es correspondria amb el "segon període" de la classificació canònica. Per Schmidt, l'únic trencament significatiu que aquest període opera és que la seva "teoria materialista" muta en Teoria Crítica, i hi ha més pes en el marc psicoanalític i d'autocrítica de la raó (1993, 35). Això no vol dir, insisteix, que hi hagi cap trencament integral o absolut a banda d'aquest.

6. L'última etapa del pensament de Horkheimer seria, per a Schmidt, el que per a la classificació canònica és el "tercer període". Però això no implica que n'extregui les mateixes conclusions: creu que procedeix d'una perspectiva filosòfica molt més modesta que les dels altres períodes, orientada cap a Marx i Schopenhauer.

Clarament, la classificació d'Schmidt, a més d'ésser més completa, ajuda a veure com la tesi de la tripartició i dels trencaments insalvables no resulta assumible. Gràcies a la seva anàlisi, que fem nostra, afloren molts més matisos amagats per la classificació imperant: per exemple, la presència primerenca de Schopenhauer, que ja anticipa qüestions importants en els darrers dels seus escrits (1993, 26); l'empremta inesborrable de Kant —que fa bona l'expressió de Maestre (1999) de «Horkheimer, un kantià malgrat tot»—; l'omnipresència de la perspectiva materialista en tota la producció, o la relació amb Marx, sempre tamisada a través de la moral de l'idealisme. Així doncs, per exemple, el comentador no entén que hi hagi un trencament en l'obra de Horkheimer pel que fa al darrer període: només un canvi de mirada, el dubte raonable de si el "regne de la llibertat", un cop realitzat, no portaria més aviat a tot el contrari, una societat totalment automatitzada. Però en cap moment Horkheimer fa del seu dubte un diagnòstic infal·libre, sinó que ens trobem amb un materialisme crític que, al llarg dels anys, es va tornant un «materialisme negatiu», en el sentit que s'oposa al marxisme progressista, però que en cap moment es correspon a una teoria conservadora, ni de la història ni del progrés (1993, 40).

De la mateixa opinió és Schmid Noerr (2002, 224), qui afirma que no podem parlar d'un «trencament abrupte»<sup>53</sup>, com se n'ha parlat a vegades, entre *Teoria tradicional i teoria crítica* (1937) i la *DI* (1944). Efectivament, en el cas de Horkheimer trobem una diferenciació intel·lectual més pronunciada amb els articles dels anys trenta que en el cas d'Adorno. Però també és cert que una mirada més exhaustiva, no només a les publicacions, sinó també a informes de l'Institut d'aquella època i documents pòstums de Horkheimer, revela que existeixen un gran nombre d'esglaons que connecten les dues obres i permeten una comprensió més matisada dels canvis, així com dels desenvolupaments posteriors (2002, 227). Però l'editor de la traducció americana de la *DI* no es limita a problematitzar la tesi del trencament dels anys quaranta, sinó que també qüestiona la continuació d'aquells postulats en la dècada posterior, invalidant així la

---

<sup>53</sup> Resulten aquí sorprenents les paraules de Lohmann (1993, 388) en fer balanç d'aquesta mateixa qüestió del trencament, quan arriba a constatar que, més que un trencament, trobem una agudització de les intuïcions originals: «mentre es distanciava o fins i tot es desvinculava del programa de recerca social, aquesta autocrítica va donar lloc a una filosofia social que enaltia i generalitzava les seves reivindicacions teòriques».

homogeneïtat de la classificació canònica. Ja des d'algunes de les conferències posteriors a la *DI*, però prosseguint durant la dècada següent, Horkheimer té molts pocs articles en què exposi un escepticisme tant radical respecte la racionalitat occidental com en la *DI* i la *CRI* (2002, 246).

I és que hi ha una idea que remarcarem repetidament en aquest estudi: el fet que Horkheimer tracta sempre tot intent teòric dins les seves pròpies limitacions històriques i socioeconòmiques. Aniria contra els postulats teòrics més bàsics del materialisme horkheimerià que el seu diagnòstic social i econòmic, la seva perspectiva de millora o de programa de justícia social no haguessin canviat des de finals dels *felïços* anys vint fins a la subversió dels anys seixanta. Ell mateix ho escrivia així al pròleg a la reedició alemanya de la *DI* (1969):

«Però no tot el que es diu al llibre seguim mantenint-ho inalterable. Això no seria compatible amb una Teoria que atribueix a la veritat un moment temporal, en lloc de contraposar-la, com una cosa invariable, al moviment de la història» (1994, 49).

Així, té raó Muñoz (1987, 15) quan escriu que seria difícil mantenir una crítica al capitalisme inalterable havent viscut, per exemple, l'experiència de burocratització i l'estalinisme a Rússia, la capacitat provada de consolidació de règims totalitaris en el sí de les democràcies liberals i la realitat d'un capitalisme monopolista cada cop més sofisticat i ben administrat, que sense necessitat de repressió violenta és capaç de dissoldre tota perspectiva revolucionària.

No fou fins a la seva jubilació que Horkheimer explicita el seu apropament altre cop a algunes de les tesis dels anys trenta, i la mostra més contundent es troba en els aforismes pòstums. Paradoxalment, l'autor deixà establert, per voluntat expressa, que aquests no es publicarien fins després de la seva mort. Però Schmid Noerr assenyala la clau més important d'interpretació, això és, que no ens trobem davant d'un tancament metafísic o polític, tampoc davant una radicalització conservadora de l'autor, sinó que Horkheimer continua transitant la dialèctica aporètica que havia obert anys abans: «reconèixer que el camí cap a la realització de la raó en la història està bloquejat i tanmateix, malgrat totes les crítiques, assumir el propòsit i la possibilitat de la Il·lustració» (2002, 246-7).

Seria injust no anomenar a més dels dos editors alemanys, un testimoni proper d'una defensa molt primerenca de la possibilitat d'una lectura unitària del pensament de Horkheimer. Muñoz (1987), en un article publicat arran del ressò de la crítica habermasiana d'un any abans, assenyala un fet prou anecdòtic, però que té pes en la nostra argumentació: el fet que, l'any 1951 en els actes organitzats a Frankfurt en motiu de la reobertura de l'Institut, Horkheimer es referís sense reserves al discurs programàtic que, vint anys abans, havia llegit en la celebració

arran de la seva novella direcció. Muñoz, doncs, apunta a un «posat de redefinició científico-institucional perfectament continuista», i conclou:

«referència que abona, sens dubte, juntament amb altres dades, la tesi de la coherència, més enllà de la fragmentació imposada per la diàspora, de tot un projecte científic i cultural de difícil catalogació segons els usos acadèmics vigents» (1987, 14).

Però el que ni Habermas, ni Shaw, ni cap dels defensors de la tripartició absoluta i dels girs sobtats de l'autor alemany poden contradir és el comentari d'un mateix autor sobre la seva obra. Si la seva lectura de l'entrevista de Horkheimer amb Helmut Gumnior —cèlebre per ferir sensibilitats entre tota l'esquerra alemanya— hagués estat atenta i allunyada dels tòpics fàcils, potser haguessin topat amb una frase reveladora:

«[...] vull insistir en aquest anhel. Potser entengui vostè per què hi poso tant l'accent si faig referència a un article que jo mateix vaig escriure el 1933. Allà vaig tractar d'esbossar *una visió del món, en què amb prou feines he hagut de canviar res fins avui*» (2000, 173) [les cursives són meves].

L'article en qüestió, del qual Horkheimer recita un paràgraf a l'entrevista, és *Materialisme i moral*, que data de 1933. El teòric confirma no haver canviat res sobre la visió del món que hi havia esbossat. Certament, canvià el programa interdisciplinari, canvià el programa polític, i canviaren les forces de la raó, però la visió del món, de 1933 a 1970, continuava, contra tota crítica, inalterable. Però és que, si se'm permet la vehemència, el mateix Horkheimer fou preguntat en vida sobre si s'havia contradit, sobre si el seu pensament a data de l'any 1972 havia traït les esperances de la dècada de 1930, i respongué així:

«Un gir en el sentit que m'hagués contradit a mi mateix, no soc capaç de veure'l [...]. L'afirmació que el meu pensament hauria canviat és correcta només en la mesura en què les meves respectives intencions, que procedeixen en darrer terme de la mateixa convicció profunda, han canviat segons la situació i la realització del que era possible, però no els pensaments i els sentiments originaris» (2000, 218).

És des d'aquesta certitud de coherència, doncs, des d'aquesta mateixa «convicció profunda», que Sánchez construirà la teoria del “fil roig”, per tal de donar resposta a aquesta catalogació, certament difícil, que encara avui dia és vigent.



### 1.3. La teoria del fil vermell: anhel contra la injustícia

«No hi ha altra expressió per a la veritat que el pensament que nega la injustícia»<sup>54</sup>

En la secció anterior hem explicat els problemes de l'actual comprensió canònica del llegat de Horkheimer en la història de la filosofia, i hem mostrat detingudament per què creiem que és no només possible sinó molt més adequada una comprensió unitària del seu pensament. Com hem mantingut des del principi d'aquest estudi, aquesta comprensió es teixeix des d'un fil roig que travessa el pensament de Horkheimer: l'anhel de justícia. En aquesta secció, per tant, exposarem aquesta teoria que desenvolupà J.J. Sánchez, i que hem fet nostra, i al mateix temps mostrarem quins matisos propis li donarem en el treball.

Com hem mostrat en l'apartat anterior, si d'alguna cosa es podria haver acusat a Horkheimer, per la seva contribució a la *DI* i la *CRI*, seria de no haver estat prou dialèctic, això és, de no haver matisat prou la seva posició. La lectura dominant, com no hem parat de repetir, ha fet seva la lògica de la raó de dominació com si es tractés d'una hipòstasi metafísica, i pocs han estat prou atents per entendre que Horkheimer sempre es referí a un procés històric que podia i havia d'ésser reorientat (Sánchez 2002, 15). És justament aquesta premissa la que diferencia la crítica a la societat occidental en Horkheimer de la que fan Huxley o Ortega y Gasset. Si semblà, en aquell moment i ara, massa radical, si semblà massa exagerada, fou més per *urgència* que per convenciment: per la impaciència típica de l'utopisme a l'hora d'acabar amb el patiment de les víctimes, i que orienta tot materialisme genuí (2002, 15).

La qüestió del patiment és central per entendre la noció de justícia que demana Horkheimer. Com hem analitzat, els primers articles de l'autor durant els anys trenta defensaven que si es volia acabar amb la injustícia, calia entendre l'emancipació com a racionalització de les relacions socials i econòmiques que, en el si del capitalisme, es mostraven irracionals; la filosofia havia d'esdevenir aquell interès pràctic que dirigís la resta de disciplines científiques cap a l'emancipació humana (Suárez 2009, 156). Però aquí rau la clau d'interpretació tants cops menyspreada: aquesta emancipació no era per a Horkheimer l'edat kantiana de la “maduresa de l'home” ni la reconciliació en l'esperit hegelian, sinó el cessament del patiment. El patiment serà, pel nostre autor, aquella negativitat que opera com a pedra de toc del capitalisme, de la seva justificació teòrica i del testimoni existencial de necessitat històrica d'una praxi emancipadora.

---

<sup>54</sup> *Dialèctica de la Il·lustració* (1994, 44).

En una nota sobre una discussió amb Pollock a principis dels setanta, podem llegir: «el patiment és el fet des del qual totes les reflexions sobre la vida humana han de començar» (Sembler 2013, 262). El capitalisme és un altre nom, doncs, per la injustícia de la desigualtat i l'opressió del proletariat, com, als anys seixanta, la «societat racionalitzada» fruit de la raó instrumental serà un altre nom per a la injustícia contra l'individu. Però, al cap i a la fi, sota la injustícia hi ha el patiment, que és el nucli de la reflexió moral sobre la història i la filosofia.

Sánchez descriurà de la millor manera la seva posició sobre la justícia com a clau interpretativa del llegat de Horkheimer, que considerem enormement lúcida:

«[el sentit de la justícia] té per al materialista Horkheimer la seva pedra de toc en la “parcialitat” del sentit de la *injustícia*, és a dir, de la justícia *pendent*, de la felicitat *incompleta o truncada*, i en el corresponent anhel d'una justícia *plena*, vertaderament universal» (2002, 16).

Per a Sánchez, aquesta impuls contra la *injustícia* concreta, s'inicia en el sí del seu pensament com a atac a l'evasió metafísica de certes filosofies i tendències religioses, en tant que encobriment inevitable i mistificació del patiment dels homes i de les condicions de possibilitat d'aquest, és a dir, la injustícia estructural, social i econòmica (2002, 17). És des d'aquest marc que hauríem de llegir, doncs, l'anàlisi de Horkheimer sobre cert historicisme, les metafísiques conservadores i les noves filosofies de la seva època que les reproduïxen. Però també aquest impuls va sempre de la mà d'un atac contra el conformisme realista, que redueix la raó a constatació del que *hi ha* i capitulació davant dels fets (2002, 17). Per últim, és aquest impuls el que fa també que la Teoria Crítica hagi d'ésser sempre una activitat pràctica, i que el seu pensament materialista, per tant, esdevingués insert en la història, finit però crític amb una realitat que manté la injustícia i impedeix la realització justa de la felicitat dels exclosos, els oprimits.

La interpretació de la perspectiva del “fil roig” de Sánchez és productiva perquè ajuda a la comprensió unitària, que és el que més ens interessa. Si es llegeix el gir de la *DI* i la *CRI* exposats anteriorment, així com els últims treballs (Sánchez 2013, 353), des d'aquesta perspectiva, cobren tota una altra dimensió. En paraules de Sánchez:

«[...] reconciliació del patiment de les víctimes sobre el qual passa triomfant el tren del progrés i la civilització. Si no es té en compte aquesta perspectiva no s'entendrà en tota profunditat la ruptura —la *radicalitat* i la *universalitat*— que suposen la *Dialèctica* i la *Crítica*. Ambdues obres són, efectivament, una mirada ampla i penetrant a la cerca del “secret” capaç d'explicar, de donar una explicació de perquè la raó avança negant-se a sí mateixa [...] com a crítica del triomf del poder sobre la justícia» (2002, 19).

Crec que és molt important el punt que intenta mostrar Sánchez aquí: el pensament de Horkheimer tracta, des dels anys vint fins al final de la seva vida, de posar llum a allà on el poder s'erigeix com a justícia, allà on guanya, doncs, la injustícia. L'obra de l'alemany s'ha de llegir, per tant, com una «manca de respecte» contra la lògica i la realitat erigides en ídol que no deixen pas a la felicitat i la justícia per als oprimits. Per això no deixà mai que les seves reflexions ètiques i polítiques acabessin en una metafísica de la història, com feren Marx, Lenin o Kautsky. Per a Horkheimer, la pregunta per la injustícia aniria estretament lligada, com apunta Schnädelbach, sempre a les preguntes kantianes —què he de fer? què puc esperar?—i aquesta qüestió no admet cap teleologia il·lusòria, només la certitud d'un interès segur en l'eliminació de tota injustícia (1993, 284).

Tenia raó Adorno, doncs, quan en una carta a Horkheimer datada de 1965 li reconeixia lúcidament que allò primari en ell fou sempre la *rebel·lió contra la injustícia*, en tant que origen del patiment dels oprimits. El seu company d'escriptura fou el primer que demostrà, doncs, aquesta motivació invariable en el seu pensament, configurada en cada moment històric contra cada desafiament respectiu (2013, 342). La qüestió, però, és que Sánchez obrí camí a aquesta interpretació amb els seus estudis introductoris, amb la seva tesi i amb nombrosos articles en què reivindicava el llegat de Horkheimer i la seva lectura des d'aquesta òptica. Tanmateix, un treball sistemàtic d'exposició del seu pensament a partir d'aquests supòsits, el desenvolupament d'aquesta tesi —lluita contra la injustícia, sigui històrica, econòmica, historiogràfica, filosòfica o metafísica— no s'ha dut encara a terme. Tot i les limitacions pròpies d'un treball final de Màster, ens proposem nosaltres dur-la a terme a continuació.



## 2. CONTRA LA INJUSTÍCIA EN LA HISTÒRIA

### 2.1. Capitalisme, patiment i injustícia

«El patiment és el fet des del qual totes les reflexions sobre la vida humana han de començar»<sup>55</sup>

Si la nostra comesa, en aquest treball, és mostrar com el pensament de Horkheimer s'estructura a partir de la crítica a la injustícia, caldrà saber, primer de tot, on situar la seva gènesi. Sánchez, en aquest sentit, ens convida a mirar als anys d'adolescència del filòsof, on es construeix la consciència infeliç de la contradicció, experimentada en la carn mateixa, entre la seva pròpia *felicitat* en la llar d'una família benestant i el *patiment* dels treballadors de les fàbriques del seu pare (2013, 334). Aquesta contradicció s'aguditzava i pren forma llegint prematurament a Schopenhauer, però també a altres crítics de la burgesia com Kraus, Ibsen o Tolstoi. Cal recordar que Horkheimer no comença a llegir seriosament i sistemàticament a Marx fins, com a mínim, una dècada després d'aquesta prematura presa de posició (2013, 335). Per tant, és necessari entendre que tot aquest materialisme primigeni com a contestació a la injustícia de la realitat, a voltes racionalitzada per l'idealisme, no es troba estructurat ni sorgeix de les categories marxianes. Al revés: serà la lectura que Horkheimer efectuarà sobre la crítica del capitalisme de Marx la que es trobarà, des d'un principi, condicionada per la consciència original de la injustícia en el món. Marx li donarà les eines per convertir la seva intuïció en un posicionament teòric científic<sup>56</sup>.

Aquesta intuïció fonamental i original condicionarà també la seva primera experiència universitària, posant a prova la filosofia acadèmica en què es formava: es trobava aquesta tocada realment per la injustícia i el patiment de la realitat? ¿Estava disposada a analitzar i conèixer la complexa i injusta realitat fins a descobrir l'arrel del mal? La resposta fou molt insatisfactòria per al jove Horkheimer (2013, 336): la filosofia universitària se li apareixia formalista i apolítica, i ni les temptatives fenomenològiques de Husserl, a les lliçons del qual acudeix durant tot un semestre, ni tampoc Heidegger i la seva falsa *filosofia material*, aconseguïen aconseguir les seves expectatives. Tot i així, la seva carrera acadèmica avança, i passaran anys abans que pugui començar a estructurar per escrit totes aquestes intuïcions.

---

<sup>55</sup> «Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer». *Gesammelte Schriften* 14, p. 203. Citat a Sembler (2013, 262).

<sup>56</sup> Precisament, apunta Sánchez (2013, 335), és la manca d'investigació sobre aquests anys de joventut la que, molts cops, enfareix la qüestió de l'evolució de Horkheimer. Si es pensa només en un posicionament marxista d'origen, és fàcil caure en la interpretació d'una degeneració conservadora. En canvi, la certitud d'un Marx *llegit* originalment des de la posició de l'anhel de cessament del patiment dona solució de continuïtat al desenvolupament ulterior de l'autor.

La major part de les reflexions de Horkheimer sobre injustícia històrica i desigualtat social, durant els seus primers anys docents (Wiggershaus 1995, 47), prengueren forma d'aforismes, i serien publicats<sup>57</sup> tardanament sota el títol *Hora foscant* [Dämmerung], durant l'exili suís del 34, sota el pseudònim de Heinrich Regius. En aquests textos veiem un Horkheimer que analitza la cultura, la societat i la política dels últims anys de la República de Weimar, des d'una mirada propera a l'ala més radical de l'esquerra política —Muñoz en parla com a «orientació política consellista» (1984, 39)—, on juguen un rol especial el naixement del nacionalsocialisme, la divisió de la classe obrera entre l'SPD i el KPD, la tensió entre reformisme i societat democràtica burgesa, les esperances truncades de la revolució de 1918, i el pessimisme sobre la possibilitat d'una revolució social, sempre amb l'experiment soviètic com a teló de fons. Però també constitueix la primera obra de l'Escola de Frankfurt en què l'anàlisi política i econòmica marxista es complementa amb l'instrumental psicoanalític, que permetrà una singular catalogació de mediacions psíquiques entre estructura social i caràcter (1984, 39) que es projectarà en la resta de treballs de l'Institut.

Per a Sánchez, aquesta és la primera obra on la intuïció sobre la font del patiment de la majoria humana en la injusta realitat social es tradueix, explícitament, en crítica materialista a la societat capitalista com a explotació mundial organitzada (Sánchez 2013, 343). A *Hora foscant* trobem una mirada obsessiva a la misèria, a la presó de les fàbriques, a la desigualtat irracional: la qüestió que l'autor explora és la dels aspectes del sistema que obstrueixen l'abolició de la pobresa, la qual considera ja possible (Wiggershaus 1995, 48). Aquesta serà, durant els 30, la base de la irracionalitat del sistema capitalista: que és capaç de salvar del patiment, que pot ja resoldre la injustícia i permetre la felicitat i, tanmateix, se'n priva. Horkheimer no pot descriure l'estat de les coses més clarament:

«El sistema capitalista és, en la fase actual, l'explotació organitzada a escala mundial. El seu manteniment és la causa d'infinitos sofriments. En realitat, aquesta societat disposa dels mitjans humans i tècnics necessaris per suprimir la misèria en la seva forma material més brutal. No coneixem cap època en què aquesta possibilitat hagi existit en la dimensió que té avui» (1984, 86).

Com resumeix lúcidament Sembler, l'aresta problemàtica del patiment, la impossibilitat de la seva justificació, radica en el seu caràcter històric *innecessari* (2013, 270). No es tracta només d'una

---

<sup>57</sup> L'obra, perduda enmig de les publicacions europees d'exili, no es tornaria a editar fins un any més tard de la mort de l'autor, cosa que la va fer desconeguda als primers crítics. Tanmateix, es tracta d'un escrit que és important conèixer per constatar la continuïtat de programa i de pensament (Muñoz 1984, 8).

anàlisi concreta de les condicions dels anys vint, sinó d'una certitud que acompanyarà el pensament de Horkheimer tota la vida. No sorprèn, doncs, trobar, gairebé dues dècades més tard, la mateixa descripció a la *DI*: «La misèria/la depauperació, com a contraposició de poder i impotència, creix fins a l'infinit juntament amb la capacitat de suprimir perdurablement tota misèria» (1994, 89). La misèria priva a la gran majoria dels humans de la felicitat, del plaer, i això constitueix una injustícia irreparable que queda condensada en aquesta màxima:

«La concentració dels moments negatius de la vida —el risc, el sofriment, la coerció, l'estretor, la inseguretat— en la classe explotada són avui el revers de la concentració dels moments positius en el joïós grapat dels lliures» (1984, 149).

Com posar el pensament, la tradició filosòfica europea al servei d'aquesta reversió de les normes del joc, d'aquesta redistribució de la felicitat? El treball crític que imagina Horkheimer i que, d'alguna manera, performa en l'escriptura dels aforismes és paradoxal, i hi intervé la dialèctica de tot procés històric:

«En un període així la lluita contra l'existent apareix alhora com a lluita contra allò necessari i útil, mentre que d'altra banda el treball positiu en el marc de l'existent esdevé també una col·laboració positiva a la pervivència d'un ordre injust [...]. No hi ha manera, en la realitat, de destriar el costat dolent del costat bo i per això la lluita contra l'envellit ha de semblar també la lluita contra allò necessari»<sup>58</sup> (1984, 86-7).

A aquesta aparença paradoxal de l'activitat crítica revolucionària, Horkheimer afegeix la qüestió del qui: ¿com pot ser que només aquells que hi tenen interessos la practiquin, i segueixi allunyada dels qui de veritat en serien beneficiaris, que són titllats de ressentits? (1984, 90). A la base d'aquesta qüestió hi ha un atac, present en molts dels aforismes, als partits socialdemòcrates de Weimar, però també una incipient lluita contra la disciplinarietat comunista provinent de l'Est (Schmidt 1993, 33). En aquest sentit, el filòsof és ben conscient de la seva aposta:

«Caldria no oblidar mai que en cap cas hom no pot conèixer realment què és una presó si no hi ha restat realment, sense disfresses ni encobriments [...]. Sembla com si fos un pacte tàcit dels privilegiats que d'aquesta societat, que és en gran part una presó, només en puguin parlar com a testimonis reconeguts, els que no hi pateixen» (1984, 90).

Certament, hom podria objectar a aquesta posició que la de Horkheimer era una vida privilegiada, i que ell no havia tingut experiència del patiment. Tanmateix, és precisament per aquest fet que la seva crítica pot defugir tot intent de catalogar-la senzillament com a acumulació de *ressentiment*

---

<sup>58</sup> Aquest enfocament que pretén destriar el bo del dolent és ja un primer pas cap al que serà el seu mètode materialista de deconstrucció de la història de la filosofia com a metafísica, del qual ens ocuparem en la propera secció. En aquest sentit, *Hora foscant* suposa una aposta més modesta per la ideologia de la quotidianitat, sense grans edificis teòrics.

(Wiggershaus 1995, 47). Fa l'efecte que els aforismes d'*Hora foscant* no defugen aquesta contradicció, sinó que intenten fer-la productiva: en ells veiem com l'aproximació socialista del jove Horkheimer no és la d'una ortodòxia tecnòcrata, sinó la d'una posició ètica. Pensar el socialisme de Horkheimer des de l'ètica resulta explicatiu, fins i tot, per a entendre els escrits dels últims anys (Schmidt 1993, 33). No es tracta, però, de construir el gran tractat sistemàtic, sinó d'ésser conscients de la dialèctica de la realitat i apuntar a allò que sembla més normal, menys reprensible. L'enfocament serà el de problematitzar els aspectes més quotidians de la misèria, i mostrar la seva racionalització ideològica en el marc del capitalisme, sigui un d'aquests aspectes tant natural com la mort:

«La mort és l'últim acte de la vida. El pobre sap en aquest últim acte que la seva família patirà si ell desapareix [...]. Quina cosa ha de venir *després* de la mort, jo no ho sé. Però allò que hi ha abans, això s'esdevé en la societat capitalista de classes» (1984, 100).

O tant comú i popular com una dita:

«[...] el temps és diners, hom diu. També hom calla, però, de qui són els diners i quants en són [...]. Si no ens malfiem de parlar en uns termes tan generals com els que implica una dita, aleshores cal dir no que el temps és diners, ans que els diners són temps i també salut, felicitat, amor, intel·ligència, honorabilitat i tranquil·litat. Car és un fet comprovat que qui té temps té també diners i que només amb temps no és possible d'aconseguir diners. Sí que ho és a l'inrevés, però» (1984, 75-6).

Així doncs, *Hora foscant* converteix les intuïcions de joventut sobre el mal, la realitat injusta i el patiment en una fructífera porta d'entrada a la crítica del capitalisme, i és l'obra que planteja, com hem vist, molts cops tendencialment o sense grans exposicions teòriques darrere, la majoria de les línies d'investigació que Horkheimer seguirà tota la seva vida. La relació entre capitalisme i injustícia es fa patent, i així també en relació amb el progrés, amb la ideologia quotidiana, amb el pensament positiu que reforça la realitat present, amb les metafísiques conservadores que afirmen la vida negant la política, o amb la religió i la mort —la injustícia irreparable. La seva estela es desenvolupa durant tota la dècada de 1930. En la majoria d'articles opera com un subtext bàsic, però en alguns textos es tematitza explícitament. A *Autoritat i família* (1936), per exemple, continuem trobant la qüestió de la desigualtat capitalista com a creadora d'injustícia en termes molt semblants:

«[l'economia] condemna la major part de la humanitat a una misèria absurda i deixa que s'enfonsin innumerables aptituds [...]. Aquesta injustícia universal, que s'envolta de l'aparença de la necessitat i que ni tan sols és reparada, d'acord amb la moderna religiositat filosofant, per un infern en el que es cregui de veritat» (1974, 119).



Una mostra més de la continuïtat del pensament de l'autor, encara que, certament, la terminologia marxista més explícita es dilueixi en els escrits dels anys 40. Ara bé, si una idea es repeteix una vegada i altra a la *DI*, a la *CRI*, i als aforismes pòstums, és aquesta: l'estreta relació entre capitalisme i patiment, i la necessitat de superar la situació d'injustícia que comporta per a la majoria de la humanitat. Aquest objectiu és indeslligable, però, d'una correcta mirada a la història, que sàpiga destriar, per als oprimits, el gra de l'emancipació, de la palla de l'opressió.

## 2.2. D'història i de mirada

«El que és vàlid per a la filosofia de la història és que l'explicació del curs de la Història fins al moment present [...] és una cosa diferent a la seva justificació, que és impossible»<sup>59</sup>

La intuïció original de Horkheimer sobre la injustícia i el patiment es tradueix, en el transcurs del seu desenvolupament acadèmic, en una nova manera de mirar la història. De la mateixa manera que el sistema econòmic no era justificable sempre i quan existís un sol patiment humà, una sola felicitat truncada, tampoc la història pot mostrar-se explicativa sota narratives que amaguin aquests fets injustos —siguin el desenvolupament de l'Esperit, el creixement econòmic, o el camí cap a la Pau Perpètua. Ja a *Hora foscant*, Horkheimer assenyala l'itinerari que no ha de seguir l'historiador —i tampoc el filòsof, com a historiador de les idees i ideòleg de la història. Es tracta d'aquella mirada al passat des del present que en pretén justificar les injustícies i, si no pot fer-ho, l'enterra, amb la pala del sentit, sota el sòl del present:

«Individus de tarannà i objectius molts diversos, amb les vides més diferents, són a l'hora de la mort objecte d'un procediment primitiu [...]. Per a l'escriptor, Napoleó i Bismarck són *grans* homes, de la mateixa manera que, per a l'enterrador, Karl Marx i Mister Miller són homes *morts*. Són material d'inhumació, i prou. Guanya el present» (1984, 82).

La història es torna material d'inhumació quan no pot aportar res més al present que la seva justificació. Això és el que hem arribat a ésser, i així havia d'esdevenir-se. Els procediments de l'historiador posen sempre en perill la possibilitat d'assenyalar el patiment, en fer de la història un gran relat de la superació, de l'evolució, del creixement. Però Horkheimer considera que existeix una *irreductibilitat* del patiment individual (Corbanezi 2017, 115) a la totalitat: com no parerà de repetir en els textos —i nosaltres en aquest estudi—, el patiment humà no és justificable

---

<sup>59</sup> *Els inicis de la filosofia burgesa de la història* (1982, 97).

en el present, i molt menys explicable en el passat. Com escriurà, en el cas de la mort, a *Els inicis de la filosofia burgesa de la història* (1930):

«La mort dels homes individuals, que només s'esdevé un cop, passa a ocupar un lloc dins del sistema, de tal manera que [...] apareix com una mera il·lusió o, si més no, troba la seva justificació. Però la teoria no pot en absolut “donar sentit” a la mort; més aviat és en aquest punt on es fa patent la impotència de tota metafísica i teodicea<sup>60</sup>» (1982, 96)

Segons Sánchez, en aquesta obra el fil roig de la injustícia es converteix ja en “perspectiva” des de la qual organitzar el coneixement de la realitat històrica, i com a mirada a la història com a *historial de patiment*, des dels ulls de les víctimes, de de la consciència dels costos del progrés i la felicitat (2002, 17). Horkheimer anticipa el que escriuria Benjamin a la seva vuitena tesi: «La tradició dels oprimits ens ensenya que l’ “estat d’ excepció” en què vivim és la regla. Hem d’ arribar a un concepte d’ història que correspongui a aquesta situació» (2019, 45). A la pregunta pel sentit de tant patiment, de tanta barbàrie, no podem construir un relat que doni un sentit a la història, una llum oculta rere els fracassos. Aquest només seria un sentit que afirmaria que uns pocs trets tenebrosos contribueixen a la bellesa del conjunt del quadre, que són desgracies inevitables que acaben esdevenint bones per a la majoria (Mate 2006, 145). Hi ha present en Horkheimer, doncs, aquesta necessitat, aquesta urgència perquè la filosofia de la història il·lumini les injustícies i no contribueixi a la foscor del relat hegemònic:

«És amarg morir desconegut i en la foscor. Il·luminar aquesta foscor és l’honor de la recerca històrica. Poques vegades s’han oblidat els historiadors d’aquest honor com ara, amb els seus esforços per prestar “comprensió” històrica i reivindicar les classes dominants del passat i els botxins que els servien. Els somnis d’heretgies i de bruixes, que un segle millor i més humà podria ben bé reconsiderar [...]» (1984, 214).

Però què implica *il·luminar aquesta foscor*? Implica, com ja hem vist, en cap cas justificar el patiment; com a molt intentar-lo descriure, o explicar, però sense un ús de la lògica causa-efecte (Sembler 2013, 265). Caldrà construir un nou mètode de comprensió històrica, que Horkheimer anomenarà *materialisme* o teoria materialista<sup>61</sup>, d’arrel marxista, sí, però proper també als

---

<sup>60</sup> En efecte, dècades després Emmanuel Levinas també es referirà de manera similar a la mort com a contrapunt a tota ànsia totalitzadora de la història: «l’ ésser que pensa sembla al principi que s’ofereix a una mirada que el concep com a integrat en un tot. En realitat, no s’hi integra més que una vegada mort [...]. La totalització no s’acompleix més que en la història (en la història dels que escriuen la història), és a dir, en la dels supervivents» (traducció pròpia de *Totalidad e infinito, Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, p. 53). La relació entre aquests dos pensaments sobre història i individualitat concreta, en el sí d’un pensament amarat per la tradició del judaisme, donaria per tot un altre estudi.

<sup>61</sup> Efectivament, l’autor es refereix al seu mètode, en les primeres obres (*Hora foscant, Els inicis...*) com a “materialisme” o “materialisme històric”, donat el seu àmbit d’aplicació originari. Tanmateix, ja trobem en els primers articles de la *Zeitschrift* de 1933 un èmfasi en el terme “teoria materialista”, ja no només com a mirada històrica, sinó com a perspectiva crítica sobre la filosofia, el treball teòric i la pràctica científica. Serà a partir dels articles de 1937 que la “teoria materialista” passa a denominar-se “teoria crítica”, performant en el llenguatge la refilosofització del mètode i el distanciament de les tesis marxistes progressistes. No obstant això, en aquest cas el nom no farà la cosa, i podem parlar d’una continuïtat metodològica de base, tot i dir-se de maneres

enfocaments que, més tard, s'implementarien des del postestructuralisme francès, com la genealogia o la deconstrucció<sup>62</sup>. Es tracta d'un materialisme dialèctic i històric, és a dir, sempre obert al canvi, mai segur dels seus continguts de veritat:

«Que la raó no pugui estar mai segura de la seva perennitat, que el coneixement, encara que correspongui a la seva època, no estigui mai assegurat per a tot futur històric, és més, que la restricció que suposa la dependència històrica s'apliqui inclús al coneixement que l'estableix [...]; l'estar sempre inconclús pertany a l'essència del coneixement autèntic» (1982, 81).

En segon lloc, la deconstrucció materialista de la filosofia i la història té a veure també amb el resseguiment de la violència i la dominació en l'àmbit de la cultura. Com escriurà Horkheimer a *Materialisme i moral* (1933):

«La humanitat històrica no té cap possibilitat d'abandonar les relacions de dominació [...]. El sorgiment i expansió de la cultura no es pot separar d'aquesta divisió. [...] els productes de l'art i de la ciència, les formes refinades de tracte entre els homes, el seu sentit d'existència espiritual remet en origen a una societat que reparteix desigualment les seves càrregues i plaers<sup>63</sup>» (1999, 143).

Aquí es nota ja l'apropament de Horkheimer, que confegirà el de la resta de l'Escola de Frankfurt, de no simplement rebutjar la cultura com a *superestructura*, en l'accepció marxista més pejorativa del terme, sinó de trobar en la seva anàlisi també un recurs per a la praxi. No es pot descartar tota la cultura i els anhels espirituals solament per una sospita d'*ideologia*: per exemple, reconèixer que una teoria està històricament condicionada no equival a demostrar que és "ideològica"; en tot cas, això tindrà a veure amb la seva funció social (1982, 206 n. 50). Cal, per tant, raspallar a contrapèl la religió, la cultura, la filosofia per trobar allò que preconitza la societat futura, l'esforç materialista per detectar on actuen, avui, els *elements morals que empenyen endavant* (1999, 143).

En tercer lloc, es tracta també de problematitzar, com ja havia fet Marx, el binomi natura-cultura —o natura-història. Una bona definició d'aquesta concepció naturalista de la història es troba en els primers capítols d'*Els inicis...*:

«Segons aquesta concepció, són les passions i instints dels homes els que determinen el curs de les coses [...]. Les forces anímiques de base hauran de seguir sent, en essència, les mateixes en tota època: se les concep de forma

---

diferents. En aquesta secció, ens referirem només a l'àmbit d'aplicació historiogràfica de la teoria: per una definició general, vegeu pp. 68-72.

<sup>62</sup> Ens referim a la posició de Habermas segons la qual el *materialisme* de Horkheimer, com a crítica de la filosofia, és una anticipació del pensament postmetafísic (1996a, 116). Brunkhorst també apunta a la teoria materialista de Horkheimer com una anticipació de la deconstrucció derridiana (1993, 68). Sobre la relació entre aquesta metodologia històrica i els enfocaments del postestructuralisme francès, es tracta d'un àmbit molt poc explorat, vegeu pp. 2, 110 (n. 152).

<sup>63</sup> Es tracta de la màxima que temps després faria coneguda Benjamin a la seva setena tesi (2019, 43): «no hi ha cap document de cultura que no sigui alhora un document de barbàrie».

ahistòrica [...]. Les diferències de caràcter dels governants apareixen com a diferents combinacions dels mateixos elements anímics, però aquesta diferència en la combinació queda sense explicació, es dona com a fruit de la casualitat» (1982, 37).

L'error d'aquesta posició, tanmateix, és que fa dependre aquesta peculiar manera de pensar i sentir només de factors naturals històricament invariables, sense donar compte de les transformacions socials històriques (1982, 38). Aquesta argumentació, declara Horkheimer, resulta extremadament dogmàtica, en no tenir en compte que els elements psíquics i físics humans són part inherent de la realitat històrica, i que, per tant, no poden tractar-se com a entitats fixes i invariables. Però és que la mateixa “naturalesa” d'aquests elements es troba subjecta a les condicions històriques. La naturalesa no existeix de manera natural, sinó que es desenvolupa i modifica en el procés històric de la societat. Però és que fins i tot els elements conceptuals que ens serveixen per donar contingut a la paraula “natura” depenen de l'època històrica: l'objecte del coneixement està tan condicionat com el coneixement mateix (1982, 45). Com resumeix bé una màxima que trobem en la conclusió de l'escrit, «la concepció biològica de l'home va acompanyada sempre [...] d'una concepció naturalista de la naturalesa» (1982, 44).

El problema de la concepció naturalista de la història és, per tant, que només serveix per a la consolidació de la *realitat* burgesa, i cap filòsof modern —a excepció, ens diu Horkheimer, de Hegel (1982, 42)— ha pogut esmenar aquest error:

«[Maquiavel] justificà, tant per al passat com per al futur, uns mitjans de dominació que, en la seva època i el seu país, constituïen la *contidio sine qua non* de l'ascens de la burgesia. Una semblant perpetuació del que només posseeix validesa temporal és un defecte específic de la filosofia de la història» (1982, 29).

Pel mateix sedàs crític passaran, doncs, en anys successius, la relació entre predicació religiosa i control social a *Egoisme i moviment alliberador* (1936), així com la relació entre l'ascens de la burgesia i el protestantisme, o entre relacions burgeses de cabdillisme i el naixement del feixisme (1974, 181-197), per mostrar només alguns casos. Tanmateix, podríem comprendre la majoria dels articles de la *Zeitschrift* com una aproximació a aquesta metodologia. La filosofia ha d'entendre les condicions materials i històriques de possibilitat de cada corrent de pensament determinat, per així saber-ne tota la veritat, per no caure en la negligència d'oblidar quin patiment pot estar mistificant o amagant. El postulat de la historicitat de la societat, de la historicitat de la història mateixa, Horkheimer no l'abandonarà mai, fins i tot en moments en què la seva filiació marxista no sembla tan clara. Es tracta del que salva la seva teoria materialista d'acabar essent metafísica, d'hipostasiar-se en el camp filosòfic sense tenir en compte els desenvolupaments sociohistòrics. Com a mostra d'aquesta recurrència temàtica, només apuntar com es troba la

mateixa idea en els primers mots d'un article de 1962 —«poder i consciència són fenòmens històrics» (1972b, 73)— o d'una dècada més tard, en l'àmbit de la religió:

«També les idees metafísiques i teològiques reflecteixen les condicions de vida d'una societat [...]. L'home contempla el món superior segons la mesura de les condicions que regnen en el seu propi món. A una societat amb un gran nombre de senyors i esclaus corresponia, més aviat, una imatge del món politeïsta, a una societat amb una gran concentració i centralització de l'autoritat corresponia, més aviat, una imatge monoteïsta» (1972b, 91).

En quart lloc, il·luminar la foscor de la història significarà per al nostre autor, com no podria ser d'altra manera, incidir en la voluntat de cessament de la desigualtat i de la injustícia que ha impregnat la història de la humanitat, entesa com a cessament dels antagonismes socials i de l'escissió entre dominadors i dominats. Construir una història paral·lela al relat dels vencedors, que ensenyi, per exemple, com ha estat sempre present la voluntat d'acabar amb la desigualtat (1999, 144-5), però també l'anhel de justícia que, escriu Horkheimer:

«[Constitueix] un dels continguts de consciència comuns a totes les èpoques fins als nostres dies. L'exigència de justícia, en tant que abolicion dels privilegis i instauració de la igualtat, prové de les capes socials inferiors, sotmeses a la dominació. [...] s'esgrimeixen enfront d'aquesta exigència de justícia els ideals que els dominen: eficiència, noblesa, valor personal. Tals conceptes només podran desaparèixer si desapareixen les bases socials que els determinen» (1982, 41).

Aquest paràgraf és important per tres aspectes. El primer, perquè dona la clau de la interpretació horkheimeriana entre justícia i història: que la voluntat o anhel de justícia ha estat un continu en totes les edats humanes, i que sempre s'ha originat entre les capes que pateixen, que són oprimides. A més, el teòric xifra aquí també la dialèctica pròpia d'aquesta situació: l'anhel de justícia dels dominats és forçat a traduir-se al "llenguatge de la justícia" dels opressors, que no és més que aquell que perpetua l'*statu quo*. Per últim, Horkheimer advoca per la praxi revolucionària i el derrocament de les actuals relacions de producció per tal d'arribar a aquesta justícia dita amb la paraula dels oprimits, en una societat futura sense classes i sense injustícia.

I en darrer lloc, il·luminar la foscor des de l'enfocament materialista té a veure amb tornar el passat productiu, en no deixar que mai el passat sigui *passat* del tot. Com ja hem dit, és el patiment el que no permet aquesta solidificació dels estrats de la història. El patiment deixa un passat sempre *obert*. El teòric es distancia del marxisme més ortodox —recordem el manlleu bíblic de Marx, "deixeu que els morts soterrin els morts!"—on el passat es transformava en una explicació dialèctica de canvis de règims d'explotació, fins a la societat final sense classes. En un aforisme de la *DI* titulat *Contribució a una teoria dels espectres*, rarament apuntat pels comentadors, Horkheimer escriu:

«Només l'horror a l'aniquilació [...] estableix la relació justa amb els morts: la unitat amb ells, atès que nosaltres som, com ells, víctimes de les mateixes condicions i de la mateixa desil·lusionada esperança» (1994, 249).

En l'adició a l'aforisme, Adorno completa aquesta intuïció amb una exposició teòrica:

«Així com el pensament de la història —més enllà de la ciència històrica especialitzada— posa nerviosos als tipus actuals, el passat de l'home els posa furiosos. El que un va ésser i el que va experimentar és anul·lat enfront del que és o enfront del per a què pot servir ara [...]. Es reprimeix la història en un mateix i en els altres per temor a que pugui recordar el desastre de la pròpia existència, que consisteix alhora, en gran part, en la repressió de la història» (1994, 249-50).

En el materialisme històric de Horkheimer el passat és molt més important que el futur. La mirada progressista cap al futur, d'un marxisme que menysprea el passat a partir de la dialèctica històrica cap a millor —la visió típica de la socialdemocràcia de Weimar— ja no la pot sostenir, ni als anys vint, el jove filòsof que ha estat testimoni de la fallida revolució de 1918, i es pregunta si no hem perdut alguna cosa d'aquest passat, si hi ha una tradició de la qual hem perdut les traces. Així doncs, inicia, amb el seu materialisme historiogràfic, una nova manera de pensar el passat i el present, així com el passat i el futur, que serà determinant per la comprensió del marxisme de l'Escola de Frankfurt (Lenhardt 1975, 141) —amb Benjamin inclòs<sup>64</sup>. ¿Però on comença a problematitzar-se el progrés en Horkheimer? ¿Com evoluciona la impugnació d'aquest dogma històric de la Il·lustració més revolucionària en el seu pensament? Intentarem respondre aquestes preguntes en les pròximes planes.

### 2.3. El problema del progrés i la seva ideologia

«Error metafísic: pensar que la història obeeix una llei immutable»<sup>65</sup>

Resulta un lloc comú en la interpretació de l'obra de Horkheimer entendre que la *DI* suposa el seu trencament amb els postulats progressistes del seu marxisme anterior. Però, com ja hem mostrat en la primera secció<sup>66</sup>, aquest no és un trencament tan absolut ni extrem: Horkheimer problematitza la idea il·lustrada i idealista del progrés des dels inicis de la seva producció. Certament, potser la valoració més encertada ha estat la de Sánchez, que defensa que, tot i haver-hi crítica al progrés des dels inicis, la crítica canvia de forma a partir de la mort de Benjamin: «sempre intentà deixar clar que la seva crítica mai implicava la *negació* del progrés, sinó sols la

---

<sup>64</sup> Com mostrarem a *Excurs I*, no es tracta de la mateixa obertura que en el cas de Benjamin, ni abans ni després de la lectura de les tesis del darrer; però sabem que Benjamin aprecià l'apropament teòric de Horkheimer i s'hi identificà durant els anys trenta.

<sup>65</sup> *Estat autoritari* (2006, 55).

<sup>66</sup> Ens remetem sobretot a les pp. 23-29, 32-36.

denúncia del “preu” que la humanitat pagava per ell» (2000, 18, n. 17). Així doncs, en les obres i articles dels anys trenta Horkheimer és crític amb el progrés perquè creu que es desenvolupa de forma irracional, que la lluita dialèctica cap al futur de la societat racional i comunista s'està cobrant masses víctimes. En canvi, a partir dels articles de 1941, com veurem, comença a problematitzar el progrés mateix, des d'una òptica molt més benjaminiana, que es plasmaria més tard a la *DI*. M'interessa, en aquest punt, resseguir l'evolució de la seva crítica, per així poder comprendre millor les seves reticències envers la teoria clàssica de la revolució marxista.

El punt de partida per a una anàlisi de la idea de progrés en el pensament de Horkheimer ha de sorgir, com no podria ésser d'una altra manera, del seu discurs inaugural com a director de l'Institut (1931), anomenat *La situació actual de la filosofia social* (1993). En l'escrit s'observa com el filòsof entenia que cada vegada hi havia una esquadra més ampla entre la filosofia i la intervenció social, i que la promesa de felicitat futura de l'idealisme alemany es dissolia en l'argot neokantià, en els nous vitalismes, en les metafísiques conservadores, i en les falses fenomenologies materialistes. La solució que planteja l'autor, doncs, és la d'una col·laboració cada vegada més estreta amb les altres disciplines científiques, que permeti la construcció de millors models d'anàlisi per a la filosofia, però que al mateix temps assegurui la conducció filosòfica de l'esforç científic. Només així podria donar-se la millora de la societat en la seva forma més racional i, per tant, transformar la metafísica idealista en una veritable filosofia social.

Cal, doncs, tenir present que aquesta és la base política i l'esperança filosòfica de la teoria materialista de Horkheimer, almenys fins a mitjans dels anys trenta: unir ciència i filosofia en un treball interdisciplinari per tal de sumar esforços per una societat futura més racional i feliç (Schmidt 1993, 32), però sense caure en els errors, per la banda política, de la socialdemocràcia o de l'estalinisme i, per la banda filosòfica, de la fenomenologia i el positivisme. Tanmateix, l'aposta de Horkheimer necessitava d'una creença, ni que fos una mica fràgil, en la possibilitat de millora històrica, en la capacitat humana de dur a terme un progrés social a partir de l'acció política, que implicava també la necessitat de l'acompanyament del desenvolupament tecnològic i científic, condició material de possibilitat de tota millora. Aquesta és, doncs, l'alineació ideològica del director el 1931.

Seria fàcil, doncs, caure en la lectura parcial que informa moltes de les ressenyes sobre el nostre autor: marxista progressista fins a l'esclat de la II Guerra Mundial, nietzscheà<sup>67</sup> d'esquerres antiprogressista a partir del conflicte bèl·lic, conservador nostàlgic al final dels seus dies. Però això no és així: l'element crític sobre el progrés és sempre present en Horkheimer, primer com a “conducció crítica”, durant uns anys potser com a “negació”, però sempre condicionat per les circumstàncies històriques i existencials de l'autor<sup>68</sup>. Una ullada ràpida a l'obra de l'alemany esclareix tot dubte. Els primers elements de crítica contra el progrés es troben en els aforismes d'*Hora foscant*, com a impugnació quotidiana del relat d'un capitalisme que ha portat a l'augment del benestar i la felicitat. Els exemples els troba el teòric al carrer mateix:

«la pols que aixequen els automòbils que substitueixen les diligències se l'han d'engolir les persones d'escassos mitjans [...]. La supressió de la potineria és una necessitat. Però es desenvolupa enmig d'un immens desplegament de dolor humà [...] els sofriments que produeix la constant penetració del mode de producció capitalista als països desenvolupats i que és, per dir-ho així, la infinita repetició de les crueltats de la seva introducció» (1984, 208).

Aquí ja trobem la característica principal d'aquesta crítica, és a dir, el seu mètode dialèctic. La *supressió de la potineria* —com a hiperònim de tota acció pel benestar comú— és necessària pel futur, no només el capitalista, sinó també el de la societat racional; però, en canvi, els dolors, com a patiments, no es deixen justificar. Escriu el filòsof al final de l'aforisme: «la misèria dels que resten enrere, determinada pel progrés tècnic [...] no és pas menys real que la felicitat de les generacions futures que potser determinarà més endavant». Cal anar endavant, ens diu Horkheimer, perquè *potser* s'hi amaga la clau de la felicitat de les generacions futures, però no així, sinó d'alguna altra manera que estalviï més patiments. Trobem la mateixa idea, anys més tard, a *Els inicis de la filosofia burgesa de la història*:

«És un fet que la història ha realitzat una societat millor a partir d'una menys bona; i també ho és que, en el seu transcurs, en pot realitzar una encara millor; però és també innegable que el camí de la història passa per sobre dels patiments i les misèries dels individus. Entre aquests dos fets es donen tota una sèrie de relacions explicatives, però cap sentit justificador» (1982, 96)

¿Vol dir això que hem de proclamar que aquest “progrés” no ho és, que tot patiment impugna una explicació del present en clau progressista? ¿O, anant més enllà, cal desterrar del nostre vocabulari

---

<sup>67</sup> Encara que no podem mostrar-ho en aquest treball amb el deteniment necessari, repetim que la crítica al progrés de Horkheimer, des dels primers escrits fins a les últimes entrevistes, veu del pessimisme metafísic de Schopenhauer, i no de Nietzsche, vegeu *Schopenhauer i la societat* (1989, 162), *Anhel del totalment Altre* (2000, 176). El darrer és una referència poc freqüent en la seva obra, a banda de la important reflexió sobre moral que trobem en el segon excurs de la *DI*.

<sup>68</sup> Molts dels escrits i entrevistes a finals dels 60 mostren que existeix un desplaçament reversiu, altre cop, del progrés com a barbàrie al progrés crític (vegeu 1972b, 48).



filosòfic aquest terme, sempre enganyós, sempre ideològic? Tampoc se li escapa al lúcid teòric la trampa d'aquesta dicotomia. L'exemple que es troba al principi de l'aforisme *El progrés* és molt il·lustratiu de la seva anàlisi:

«“Sempre hi haurà guerres mentre el món sigui món, no n'hi ha, de progrés”. En declaracions d'aquesta mena hom reconeix [...] la voluntat que aquesta convicció es mantingui entre les masses. [...] el servidor literari d'aquests senyors té encara la pocavergonya de preguntar, amb el posat de les persones imparcials i conscients de totes les dificultats teòriques: “Què vol dir en realitat el progrés?” [...]. És així com transformen llur ràbia davant la lluita socialista per un món millor [...] en llur anomenada filosofia de la història. Com si no fos ben clar quina mena de progrés volen els socialistes [...] la millora de l'existència material a través d'una configuració més adient de les condicions de vida dels homes» (1984, 177-8)

Horkheimer fa clara la falsa dicotomia: ni a favor d'un progrés que justifiqui la misèria, ni a favor d'un relat que naturalitzi la present situació i impossibiliti l'alternativa. De la mateixa manera, fa també explícita la seva posició: progrés, sí, però no qualsevol progrés. Per tant, cal entendre el discurs inaugural amb què iniciàvem aquest punt com a exponent d'un “progrés crític”: certament, no hi ha encara rastre d'una cancel·lació *tout court* a la ciència, o una identificació del desenvolupament tecnològic com a dominació. Però cal raspallar també aquest discurs a contrapèl: ¿no és la declaració d'una necessitat de control filosòfic de la ciència el senyal més clar que el progrés s'ha de forçar, que el progrés no arriba per si sol? ¿No és la proposta d'una filosofia “científica” la prova que, per si sol, el pensament és incapaç de portar a una millora, i només s'implica a salvaguardar l'*statu quo*?

El progrés no arriba sol. La justícia, doncs, s'ha de *dur a terme*. Recordem el que Horkheimer escrivia a *Hora foscant*: «la societat socialista [...] no serà realitzada per una lògica immanent de la història» (1984, 98). Aquesta és la línia de sortida de Horkheimer a finals dels 20, i constitueix una idea que pot harmonitzar-se fins i tot amb les frases més dures de la *DI*. Aquesta és, doncs, la disputa central del filòsof contra el marxisme, durant tota la seva obra. Defensa que la unitat de la teoria i la praxi és l'únic camí cap a la transformació revolucionària necessària, i veu en la socialdemocràcia la perversió de la dialèctica històrica en ideologia de progrés (Schmidt 1993, 33), com anys més tard expressaria Benjamin en les seves tesis, i a les quals segur que Horkheimer assentí:

«el progrés, tal com es pintava als cervells dels socialdemòcrates, era, en primer lloc, el progrés de la humanitat mateixa [...]. En segon lloc, era un progrés interminable (que responia a la perfectibilitat infinita de la humanitat). I, en tercer lloc, es considerava essencialment imparabile (un progrés que seguia de manera automàtica [...]). Cada un d'aquests predicats és controvertit, i cada un d'ells es podria criticar» (2019, 57).

Recordem que les *Tesis de Benjamin* foren una cristallització de tota la tasca intel·lectual del crític durant la dècada de 1930, però no acabaren escrivint-se fins al primer semestre de 1940. Però, sorprenentment, Horkheimer ja escriu aquest passatge a finals dels anys vint:

«El progrés de la societat és en tot cas una tasca històrica i no pas una necessitat mística. [...] les masses, que pateixen sota la forma envellida de societat i que ho esperen tot de la seva organització racional, no estan gens d'acord que la seva misèria sigui, des del punt de vista de l'eternitat, un fet entre molts d'altres [...]. [se'ls apareix que] la història es mou en el sentit d'una millora de la seva existència. Tanmateix, la història no ha d'orientar-se necessàriament en aquest sentit, llevat que hom aconsegueixi forçar-la» (1984, 179).

Certament, l'interpret més purista podrà dir que Horkheimer vol *forçar* un progrés, això és, que és conscient que la revolució no arribarà per si sola, que cal *fer-la*; Benjamin, en canvi, entén la revolució no com la locomotora de la història universal, sinó com el seu fre d'emergència<sup>69</sup>. Igualment, no deixa de sorprendre aquest similitud, separada per més de deu anys. Per tant, no hem de pensar aquest desplaçament de la crítica a la ideologia de progrés cap a la negació del progrés mateix com un trencament només operat per la *DI*. Horkheimer és plenament conscient que, per la mateixa lògica d'una revolució no arribarà pel mateix progrés històric, i d'un progrés que no operarà cap millora si no és per la voluntat humana, aquesta voluntat humana pot fer del progrés *la barbàrie*. No obstant això, és encara una posició feble.

Idees similars trobem, en un altre context d'anàlisi, a *El debat sobre el racionalisme en la societat contemporània* (1934): «La ideologia de progrés [...] trontolla durant les crisis econòmiques, i amenaça d'aplanar el camí a un coneixement més profund del procés social» (1993, 228), així com, «el futur de la humanitat es troba en un perill extrem i la regressió a la barbàrie és una amenaça directa<sup>70</sup>» (1993, 260). En aquest cas, tornem a trobar el mateix patró: el progrés, d'alguna manera, mistifica la realitat, i per això les crisis demostren la seva falsedat. Amb tot, la barbàrie és el perill de reversió de la millora social, sempre possible. Altre cop una anticipació ideològica que ja trobarem, desacomplexadament, als articles de Horkheimer arran de la mort de Benjamin. A *Raó i autoconservació* dibuixarà un passat de la humanitat com a història de dominació i violència contra les classes explotades, que sempre s'han trobat excloses materialment de tota possibilitat d'il·lustració o de millora moral, i que representen, doncs, la negativitat de tota esperança civilitzadora (2001, 94-5).

---

<sup>69</sup> Es tracta d'una coneguda nota preparatòria a les tesis, que es pot consultar als *Gesammelte Schriften* I/3, p. 1232.

<sup>70</sup> Aquest avís es repeteix fins i tot en els moments més durs de la guerra, com quan Horkheimer escriu, en un aforisme de la *DI*, desesperançat: «no està dit que quan tot acabi es difongui per Europa un aire de llibertat [...] la derrota de l'allau no interromp necessàriament el seu moviment» (1994, 256).

Però la coincidència amb el diagnòstic benjaminian troba la seva cúspide a *Estat autoritari*, considerat per Bolívar Echevarría el manifest polític amagat de la primera generació de frankfurtians (2006, 9-10). La lectura de les *Tesis* hauria reforçat aquest canvi de to en el discurs horkheimerià: el mandat de negar la història com a progrés no seria mai trencat en els textos posteriors de l'autor (Buck-Morss 1981, 331). Anant encara més enllà, Sánchez considera que en la seva darrera etapa no s'allunyarà de la cartografia temàtica de Benjamin (història/justícia), que portà tot el seu pensament sociològic a una reflexió de tints teològics sobre l'anhel de justícia i la capacitat d'emancipació (2013, 347). En l'escrit, Horkheimer declara:

«És de les empreses històriques del passat de les que cal dir que el seu temps no era prou madur. Avui, qui parla de maduresa insuficient no fa altra cosa que disfressar amb explicacions l'acord amb el mal. Per al revolucionari, el món ha estat ja sempre madur. [...] està amb els desesperats que es dirigeixen al patíbul, no amb aquells que tenen temps» (2006, 55-6).

La coincidència amb Benjamin és admirable, i també s'albira una dèbil autocrítica: «la teoria sobre la partera de la història rebaixa la revolució a un mer progrés [...]. Dialèctica i desenvolupament no són idèntics» (2006, 60). Hi ha frases totalment copiades de les *Tesis* (Gur-Ze'ev 1998, 140), com quan Horkheimer escriu que ja no cal una acceleració del progrés, sinó un *salt fora* del progrés. En realitat, ja anys abans l'autor escrivia sobre l'error de mistificar el progrés, però Benjamin li ho confirma. El progrés i, per tant, les esperances anteriors del teòric de bastir una societat millor a partir de la racionalització dels esforços teòrics i científics, es revela com una metafísica més que amaga, altre cop, la injustícia flagrant. Horkheimer acaba l'escrit compartint íntimament l'anàlisi benjaminiana de la dogmàtica del progrés com a obstacle a l'emancipació: «mentre la història del món segueixi el seu curs lògic, deixarà d'acomplir el seu destí humà» (2006, 86).

Des d'aquesta perspectiva, és a dir, tenint en compte un desenvolupament gradual de la idea de progrés en Horkheimer durant l'exili —en escrits de finals dels anys vint, de mitjans dels trenta i de principis dels quaranta— és com s'han de llegir les màximes més arriscades sobre progrés i societat a la *DI*. Llavors hi observarem més similituds que diferències amb els textos de la dècada anterior. Horkheimer hi escriu, per exemple:

«Els dominadors mateixos no creuen en cap necessitat objectiva, encara que a vegades donin aquest nom a les seves maquinacions [...]. Només els dominats creuen invariablement necessari el procés que amb cada pujada decretada del nivell de vida els fa un grau més impotents» (1994, 89).

Aquest passatge és molt interessant perquè condensa, en dues oracions, les continuïtats i els canvis de l'ideari horkheimerià pel que fa al progrés i la història universal<sup>71</sup>. El progrés ja no és només aquell relat dels dominadors que vol amagar la injustícia comesa i el patiment causat als oprimits: és també, en una dialèctica perversa, un “conte de fades” que els dominats s'expliquen a ells mateixos, i que proven a partir de “pujades decretades de nivell de vida”, executades des de les altes esferes, sempre en el seu interès. A més, hi trobem una de les idees més importants de la *DI*: que aquesta millora *material* de la qualitat de vida pot portar a la manca de llibertat, és a dir, al regnat encara més ampli de la injustícia; i que, tanmateix, intentar “desfer” aquest camí, “revertir” el progrés, és una fantasia impossible. L'únic camí contra aquesta bogeria ideològica del “progressisme”, que és ben bé una desbocada locomotora benjaminiana, és el treball conceptual, possible fins i tot en tan terribles circumstàncies:

«Si la humanitat no pot detenir-se en la fugida de la necessitat, en el progrés i la civilització, sense renunciar al coneixement mateix, almenys no reconeix ja en les tanques que ella mateixa aixeca contra la necessitat [...] la garantia de la futura llibertat. Cada progrés de la civilització ha renovat, juntament amb el domini, també la *perspectiva cap a la mitigació*. Però mentre la història real es trobi entreteixida de *patiments reals*, que de cap manera disminueixen proporcionalment amb l'augment de mitjans per a abolir-los, la realització d'aquesta perspectiva *depèn del concepte*» (1994, 91) [les cursives són meves].

Fins i tot si entenem el progrés com a barbàrie, ens diu Horkheimer, no hi ha justificació per asseverar que no hi ha alternativa, que no hi ha cap altra possibilitat de pensar la història. Aquest és el treball del concepte, i no s'hi val amb una fugida cap enrere: «Això no equival a propugnar com a desitjable un retorn a formes anteriors. En aquest rellotge no s'hi val donar marxa enrere» (2002, 157).

\* \* \*

Hem començat aquesta secció segona explicant que la nostra comesa, en aquest estudi, és mostrar com l'obra i la filosofia de Horkheimer s'estructuren a partir de la crítica sobre la injustícia. Primer, hem resseguit la seva gènesi en la crítica primerenca contra el capitalisme, després hem observat com el pensament s'encarava contra la injustícia en l'àmbit de la història i la historiografia, i això ens ha portat a la reflexió sobre el progrés, que uneix la problemàtica de la història amb la de la política, sobretot en el camp del marxisme. En cadascun dels tres àmbits troba l'aguda mirada de Horkheimer la mistificació, l'amagament, la mentida de la paraula que

---

<sup>71</sup> Però el primer capítol no és l'únic lloc on Horkheimer parla de progrés. Als aforismes es mostra també com una qüestió important, encara que a vegades amagada sota temes més quotidians: vegeu *Allau* (1994, 256), *Le prix du progrès* (p. 266-7).

no expressa el patiment del món. Cadascuna de les tres àrees, però, ha evidenciat, de retruc, l'objectiu present a la base de tota la nostra recerca: que es tracta de crítiques i atacs que el filòsof, de maneres diferents i amb intensitats diverses, repeteix durant la totalitat de la seva producció. Acabem, doncs, amb el fragment d'un aforisme de la *DI* —titulat, precisament, *Per a una crítica de la filosofia de la història* — que, tanmateix, podria servir d'exposició esquemàtica de tots els esforços en aquest camp des de 1926:

«Sembla gairebé un caprici voler construir la història universal, com ho ha fet Hegel, en funció de categories com la llibertat i la justícia. Aquestes categories provenen, de fet, d'individus marginals, d'aquells que, considerats des del punt de vista del curs de la gran totalitat, no signifiquen res [...]. Els autors de la filosofia de la història s'han identificat, sense voler-ho, amb l'opressió que pretenien abolir. En la filosofia de la història es repeteix el que va succeir en el cristianisme: el bé, que en realitat queda abandonat al patiment, es disfressa com a poder que determina el curs de la història i al final triomfa [...]. D'aquesta manera, no només la història es converteix directament en el seu contrari, sinó que la mateixa idea, que hauria de trencar la necessitat, el curs lògic de l'esdevenir, resulta desfigurada [...]. Donat que la història com a correlat d'una teoria unitària, és a dir, com a alguna cosa construïble, no és el bé, sinó precisament l'horror, el pensament és en realitat un element negatiu. L'esperança d'un estat millor es fonamenta [...] menys en l'afirmació que aquest estat estaria garantit, estable i definitiu, sinó precisament en la falta de respecte per allò que [...] apareix tan sòlidament fonamentat» (1994, 258-60).

D'aquest element negatiu del pensament que funda l'esperança en un món millor, d'aquest faltari-li el respecte a la idea que justifica la injustícia i el patiment, parlarem en la secció tercera. Abans, però, voldria introduir un petit excurs sobre història, memòria i redempció.



## EXCURS I. EL DEBAT AMAGAT: CITES I CARTES AMB WALTER BENJAMIN.

Existeix un debat entre Benjamin i Horkheimer sobre la clausura de la història i la redempció de la injustícia que el primer va deixar immortalitzat a *L'obra dels passatges*. El text no arriba a ocupar més de mitja pàgina en un volum de més de mil planes. Tampoc podem dir, d'entrada, que hagi fascinat gaire els comentadors: més enllà d'algunes notes a peu de pàgina i articles secundaris, aquest debat ha passat desapercebut en la història de la filosofia, amagat sota la controvèrsia entre Adorno i Benjamin sobre les potències estètiques de l'obra d'art<sup>72</sup>. La qüestió que justifica aquest excurs és un debat oblidat, sí, però molt present en tota l'obra de Horkheimer, sobretot en les reflexions tardanes, que plantejava la pregunta per la clausura de la injustícia. No s'entén, doncs, que no s'hagi volgut investigar més sobre aquest debat, atès que, al nostre entendre, té moltes coses a dir pel que fa a l'última obra de l'autor, i constitueix una via d'impugnació de tota interpretació conservadora de la seva obra. Proposem, doncs, seguir aquest excurs, paral·lel a les qüestions que ja hem exposat, i intentar desenvolupar aquest debat que Benjamin circumscrigué a una nota en tota la seva compilació.

En el convolut N de *L'obra dels passatges* podem llegir [8, 1]:

«Sobre la qüestió del que queda inconclús en la història, carta de Horkheimer del 16 de març de 1937: La constatació de l'inconclús és idealista si no incorpora el que és conclòs. La injustícia passada ha succeït i està conclusa. Els colpejats han estat realment colpejats... Si es pren la inconclusió amb tota seriositat, llavors cal creure en el judici final. Potser respecte a la inconclusió hi hagi una diferència entre el que és positiu i negatiu, de manera que només la injustícia, l'horror i el dolor del passat siguin irreparables. La justícia practicada, les alegries, les obres tenen una altra relació amb el temps, ja que el seu caràcter positiu queda àmpliament negat per la caducitat. Això és vàlid en primer lloc per a l'existència individual, en la qual no és la felicitat, sinó la desgràcia, la que està marcada per la mort».

A continuació, Benjamin escrigué una resposta indirecta a la posició de Horkheimer:

«La correcció d'aquest plantejament es troba en aquella consideració segons la qual la història no és només una ciència, sinó també una forma de rememoració. Allò que la ciència ha "establert", la rememoració pot modificar-ho. La rememoració pot fer que allò inconclús (la felicitat) es converteixi en alguna cosa conclusa, i el que és conclòs (el dolor) es converteixi en alguna cosa inconclusa. Això és teologia; però en la rememoració trobem una experiència

---

<sup>72</sup> Gairebé no existeix literatura secundària sobre aquest debat històric entre Horkheimer i Benjamin, més enllà dels publicats pel mencionat grup format al voltant de Mate i Sánchez; sobre la controvèrsia entre Adorno i Benjamin pel que fa a l'art i la cultura de masses, en canvi, trobem nombrosos estudis publicats.

que ens impedeix comprendre la història d'una manera fonamentalment ateològica, tot i que no hàgim d'intentar escriure-la amb conceptes directament teològics» (2009, 109-10).

Horkheimer, en la carta, vol que els peus del seu lector tornin a tocar a terra, a la solidesa materialista. Com es desprèn del text, la particular por que Horkheimer expressava, havent llegit els assajos de Benjamin sobre Baudelaire i Fuchs, és que l'autor estigués dipositant més esperances en la teologia que en la filosofia materialista que tots dos professaven. Fins a quin punt el record dels vençuts podia canviar la seva sort? La història no podia quedar oberta a les possibles modificacions del present: això podia fer més mal que bé a la causa de les víctimes. De la mateixa manera que podríem redimir la injustícia, es podria també canviar el relat d'aquesta, condemnant els dominats a l'oblit més absolut, o canviant el seu rol pel dels seus opressors. Horkheimer, com a molt, accepta que es pugui establir una divisió entre allò positiu i allò negatiu: la injustícia, doncs, seria irreparable; només la justícia, la felicitat, l'alegria es trobarien sempre en perill. Sempre es pot truncar, en la història, el bé, però no es pot redimir el mal: també la mort acaba, com a negació absoluta, amb la positivitat de la vida.

Com ens recorda Reyes Mate, tots dos autors compartien l'anhel d'una justícia universal consumada (2022, 44). Tanmateix, cada vegada que llegim aquest intercanvi d'idees en *L'obra dels passatges*, notem com si estiguéssim davant d'un malentès enorme, com si els dos autors no parlessin la mateixa llengua, no usessin en realitat els mateixos conceptes<sup>73</sup>. Benjamin atribuïa, en els seus textos, una qualitat tradicional de la teologia a la tasca de la rememoració: la redempció de les víctimes. La rememoració, com expressa Mate, pot obrir expedients que el dret dona per arxivats (2006, 26). És més, en Benjamin la força de la teologia operaria a l'inrevés que en el seu interlocutor: només la teologia podria permetre's la supèrbia de decidir que una injustícia no té dret a redempció. Horkheimer, en canvi, creu que aquesta reparació de la injustícia, com veurem, només existeix en el pla de la consciència, que acull els crits de les víctimes. Qualsevol altre intent d'hipòstasi necessitaria la figura del Judici Final, i de la divinitat que castiga i premia. No hi ha manera de redreçar la injustícia històrica, no hi ha mode de compensació possible.

No es tractava del primer cop que Horkheimer expressava aquestes idees. Els pocs comentadors que s'han interessat per aquest debat entre els dos autors, han vist sempre una

---

<sup>73</sup> Ritter i McKee defensen que «els malentesos sobre el materialisme van caracteritzar la relació de Benjamin amb Horkheimer. De fet, els dos estaven units com cap altre en la reciprocitat de la seva incomprensió» (1996, 601).



anticipació d'aquestes en l'assaig sobre Bergson de 1934; en realitat, ja trobem ecos d'aquest pensament a *Materialisme i metafísica*, per exemple, on l'autor s'expressa així:

«El materialisme conté també en si mateix un tret pessimista. Les injustícies passades no es poden reparar. El patiment de les generacions passades no admet compensació [...]. La tristesa que habita en el materialisme afecta els esdeveniments passats» (1999, 69).

I a *Pensaments sobre la religió*, de 1935, escriu,

«Encara que es desenvolupi una societat millor i s'elimini l'actual desordre, no hi haurà cap compensació a la misèria dels temps passats i cap final al patiment inherent a la natura» (1972a, 130).

Durant tota la segona secció s'ha parlat del perill, per a Horkheimer, de convertir la història en una metafísica, d'hipostasiar el progrés, de justificar el patiment, encara que sigui per dir que la injustícia no és l'última paraula. El pensament materialista de Horkheimer era coherent i conseqüent, i no podia, doncs, abraçar la teologia a la primera de canvi. Calia declarar truncat l'anhel de felicitat i guardar fidelment en la memòria la justícia pendent (Sánchez 2010, 258). Es tractava, en definitiva, d'una qüestió molt seriosa, com exposa en un dels aforismes tardans:

«La qüestió de si l'Absolut coincideix amb el final del desig de tota criatura [...]. En la lògica hegeliana, aquesta qüestió ja està decidida per endavant [...]. Nosaltres, en canvi, no despatxem amb aquest gest d'autosuficiència la mort de la criatura, tan insignificant per a pensadors de tant pes. [...] no és per a nosaltres un joc el final del qual estigui assegurat... és una cosa seriosa» (2000, 224).

Però Horkheimer continua treballant aquesta qüestió durant tota la dècada; al cap i a la fi, interseca de ple amb una mirada materialista sobre la història que en vol sospesar la seva potència per a l'emancipació. En l'article sobre Bergson de 1934, al qual hem al·ludit, apareix una reflexió sobre la consciència que complementa —i matisa—, les idees horkheimerianes que Benjamin reproduirà en el convolut:

«La tasca i l'honestat de l'escriptor de la història no tenen lloc en l'obra de Bergson [...]. Mitjançant les deliberades funcions d'ordenació i preservació, que Bergson expulsa de la metafísica, la història es converteix no només en una eina per a millors relacions socials, sinó també en un mirall de la injustícia passada [...]. Cap futur no redimirà l'ocorregut als humans que han traspassat. Mai se'ls cridarà per a gaudir de l'eternitat» (2005, 18).

Debatent el caràcter metafísic del temps, Horkheimer acusa Bergson d'haver oblidat l'àmbit de la història, la construcció històrica que fa que el temps pugui ésser contingut per a la memòria. Si s'oblida el rol de la història en la memòria del temps, es perd la tasca honesta d'ordenació i preservació de la injustícia passada. Aquesta injustícia passada, com sabem, no pot redimir-se, ja que això seria creure en el Judici Final, idea que tornem a trobar al text (2005, 18). Tanmateix, la

injustícia i el mal no triomfaran directament, sempre que fem memòria<sup>74</sup> i duguem en la consciència el pes de les injustícies passades: «només la consciència humana pot ésser el lloc on la injustícia patida pugui ser sublimada» (2005, 19). És això el que fa la professió de l'historiador millor que la del metafísic: la consciència de la injustícia, la història com a únic tribunal d'apel·lació de la Humanitat. Per a Horkheimer, el límit és aquest record: el patiment mai podrà reparar-se, però es podrà transmetre, es podrà guardar, es podrà recordar si no es perd la força política del subjecte. La història es troba subordinada a un relat polític, però la teoria materialista la pot construir de manera que serveixi a les pròximes generacions. Amb sort aquesta transmissió ajudarà a fer que no es cometi cap injustícia més.

En això coincideixen Benjamin i Horkheimer en la seva anàlisi: els morts podien encara ésser “vius” en el record, la memòria els salvava de la seva dissolució en el passat per tal que els vius puguin desenvolupar un veritable programa d'emancipació (Mate 2006, 26). Aquest és el precari poder de la memòria, la seva dèbil força messiànica. Tots dos, per tant, coincideixen a entendre la història des de la perspectiva dels oprimits, no com a teoria tranquil·litzadora. La diferència està, com apunta Sánchez, en l'abast que un i altre donen al poder de la memòria (2013, 352). Horkheimer, fidel al seu materialisme contra tota sospita metafísica, nega que aquest record redimeixi: només avisa, prepara, posa a l'aguait. El materialisme de Horkheimer renuncia, doncs, a qualsevol “consol” metafísic (2013, 341). Aquest és el seu límit: no ens empeny a la resignació, sinó a una tasca filosòfica i política molt més radical. Ens prepara per a una rebel·lió contra la injustícia. Però, altre cop, Benjamin no només parla de rememoració (*Eingedenken*), de la presència conscient en el present de les injustícies passades, sinó de veritable redempció (*Erlösung*). Benjamin presenta una nova rememoració que exigeix l'acompliment de les esperances dels vençuts, és a dir, l'emancipació dels oprimits. És plenament conscient, a més, que aquesta rememoració no funciona sense el recurs teològic, però també es mostra impassible en la seva decisió d'expressar aquest discurs filosòficament: el seu pensament, en tot cas, esdevindrà una superfície d'absorció de l'esperança teològica, però no a l'inrevés (Mate 1994, 119).

Certament, tingués o no raó Horkheimer, la interpretació hegemònica ha perpetuat una imatge del seu argument com a fred i calculador, impertorbable al dolor de les víctimes, i la

---

<sup>74</sup> No és cap secret que el mateix Adorno va aplicar, aquí, el mateix correctiu al seu col·laborador. En una carta comentant l'article a Horkheimer, el filòsof escriu: «és la part sobre l'historiador com a salvador la que m'ha impressionat en major grau: és sorprenent com les conseqüències del vostre "ateisme" [...] coincideixen plenament amb les meves intencions teològiques, que poden resultar tan incòmodes com vulgueu, però les quals, en qualsevol cas, no difereixen de les vostres conclusions» (citat a Reijen 2006, 104).

resposta de Benjamin ha gaudit de més ressò. Sabem, però, que la consciència del patiment fou el *leit motiv* de tota la filosofia horkheimeriana, i que el seu temor era precisament veure la teoria materialista de Benjamin transformada en una metafísica idealista<sup>75</sup>. Després de llegir les idees exposades en la secció anterior, ens podem fer una imatge panoràmica molt més completa dels riscos i els postulats que hi ha darrere d'aquesta posició, tants cops menyspreada. Si les víctimes poden ésser salvades, els seus botxins deixen de ser botxins. Si la injustícia pot ser redimida, ¿com fer que no sigui oblidada? Si el patiment es pot negar *a posteriori*, ¿de quina manera pensar la llibertat i la justícia? Horkheimer no es mogué d'aquesta posició durant la resta de la seva vida. La rememoració havia d'apuntar al patiment i la injustícia passada, però això no implicava una teologia. Si la víctima podia ser salvada, no hi havia anhel de justícia possible.

Un cop començada ja la guerra, Horkheimer escriurà *Estat autoritari*, on s'acosta, com ja hem esmentat anteriorment, a Benjamin i les seves tesis. Segurament a causa aquesta gènesi enmig de la catàstrofe bèl·lica, l'autor es mostra molt insistent en deixar un espai a l'esperança, i aquest serà l'últim text en què trobem una crida concreta a la resistència col·lectiva contra el nazisme, l'estalinisme i el capitalisme monopolista: «La possibilitat no és menor avui que la desesperació [...]. L'horror davant de l'expectativa d'una època autoritària del món no impedeix la resistència» (2006, 69). Sorprenentment, però, reapareix el vell fantasma de la injustícia passada, i s'obre altre cop el debat amb Benjamin que ja no podrien mai resoldre, i que, precisament en aquest volum dedicat, adoptava un to encara més lúgubre: «en la història, només el mal és irrevocable: les possibilitats que no es van realitzar, la felicitat que es va deixar escapar, l'assassinat, allò que el poder infligeix als homes. La resta sempre es troba en perill» (2006, 47).

Està clar que Horkheimer no es mou de la seva posició, perquè, tornem a repetir, és central per a la Teoria Crítica i el seu enfocament materialista; si no s'és curós, tot l'edifici teòric cau. Fins en un article en record a la mort cruel i injusta del seu col·laborador, Horkheimer reprèn el *leit motiv* del debat mantingut l'any 1937. No hi ha provisionalitat, sinó una presa ferma de posició: no seria just, doncs, asseverar que en algun moment de la seva producció Horkheimer

---

<sup>75</sup> Creiem que, en aquest sentit, Sánchez peca de favoritisme en el debat quan defensa que Horkheimer era ben conscient que «no era aquest un perill en el propi Benjamin» (2010, 259). Sense aquest temor no es pot entendre la seva reprensió a Benjamin en la carta citada, ni la polèmica del debat. Una altra cosa ben diferent és que Horkheimer, a partir dels anys quaranta, apliqués part del mètode teològic benjaminiana, però això no té caràcter retroactiu. La nostra posició és que Horkheimer veu la “rememoració” benjaminiana com a susceptible d'idealisme, i això no canvia tampoc arran de la lectura de les *Tesis*.

adopta la totalitat de la perspectiva benjaminiana pel que fa a la història. Ho acabarà de confirmar una entrevista tres dècades més tard de la mort de Benjamin:

«L'anhel de justícia consumada. Aquesta no pot ser mai realitzada en la història secular, ja que encara que una societat millor hagi superat la injustícia present, la misèria passada no serà reparada ni el patiment superat» (2000, 173).

Cal preguntar-nos, amb tot, si per a Horkheimer era una posició fàcil, dir que els trepitjats havien estat realment trepitjats. ¿Fins a quin punt no era, en realitat, difícil la idea que pretenia presentar des d'un pensament filosòfic que es volia emancipador? L'expectativa que la justícia no pogués ésser reparada era desesperançadora. Com apunta Sánchez, trobar en la no-reparació a les víctimes un límit a la Teoria Crítica sembla apuntar, irremeiablement, cap a l'abandonament a la religió, al Déu que venç el mal (2013, 347). Es tracta d'una aposta molt arriscada: com bé assenyala Lenhardt, ¿com pot un materialista, planerament secular, fer-se càrrec d'una redempció teològica sense caure en la contradicció? (1975, 140). Ve al nostre auxili una carta de l'autor a Adorno a mitjans dels anys trenta:

«L'acció terrorífica que executo, el patiment, l'existència del qual permeto, només perduren després del moment en què s'han produït, en la memòria de la consciència humana, i s'extingeixen amb ella. Per tant, no té cap sentit dir que segueixin sent veritat després. Ja no són, no són veritables: les dues coses són la mateixa. A no ser que es conservin... en Déu. ¿Es pot admetre això i, no obstant això, prendre's seriosament una vida sense Déu? Aquesta és la pregunta de la filosofia» (Habermas 1996a, 128).

Observem clarament en aquest passatge que Horkheimer lluita contra la seva pròpia posició, que és conscient de l'enorme problemàtica que representa la no-reparació per l'acció política, i encara més per la futura societat marxista. Des d'aquesta perspectiva, doncs, seria fàcil abonar la tesi d'una frustració filosòfica i política al final dels seus dies; que la teologia que Benjamin posa al servei de la filosofia política i de la història s'articula en el vell Horkheimer com a última esperança escatològica. No serà aquesta, però, la via escollida per nosaltres en el present estudi, que aclarirem en el darrer excurs. Així doncs, caldrà primer continuar interrogant-nos sobre com el pensament filosòfic, des del materialisme, és capaç de lluitar contra la injustícia, i cap a quin futur s'encamina la societat i la seva crítica.

### 3. CONTRA LA INJUSTÍCIA EN LA FILOSOFIA

#### 3.1. Metafísica: el nom del tot

«Se sotmeten a la idea com si fos un déu, o bé l'ataquen com si fos un ídol [...]. La tesi segons la qual la veritat és el tot es revela com a idèntica al seu contrari, pel qual la veritat només existeix com a part»<sup>76</sup>

La injustícia es troba en la història, però també de manera similar en la filosofia quan actua com a relat justificador del patiment: això és el que llavors Horkheimer anomena metafísica. D'entrada, el significat d'aquesta paraula és planer: es tracta d'aquella aproximació a la realitat que no necessita d'investigació ni teoria empírica, i que, tanmateix, aspira a fonamentar les dades empíriques amb un coneixement que està per sobre d'aquestes (1982, 132). El problema central de Horkheimer amb aquesta operació del fonamentar és que no creu que sigui una manera correcta d'aprehendre el singular (Sánchez 2013, 341), com desenvolupa amb claredat a *Hegel i el problema de la metafísica* (1932). Sembla que aquesta funció de la metafísica intenta donar-ne compte des de la seva deducció d'una idea d'unitat superior, o donant per fet la condició de necessitat del passat, present i futur del nostre món. El singular esdevé, llavors, un element d'un tot tancat sobre ell mateix, una baula més de la lògica interna d'un ordre autònom i universal (1982, 132).

Així doncs, el terme “metafísica”, en Horkheimer, va molt més enllà del seu terme analític o de la seva accepció històrica en la tradició de la filosofia occidental. Ho determina així en un aforisme homònim a *Hora foscant*:

«Metafísica significa, si fa no fa, el coneixement de la veritable essència de les coses. Ara, nogensmenys, i segons l'exemple de tots els filòsofs, cal concloure que l'essència de les coses és de tal mena que hom pot indagar-les i viure en la seva contemplació sense indignar-se» (1984, 109),

Segons Horkheimer, “metafísica” és el nom del “tot”, de la *totalitat*, i per tant, és el nom de tot aquell desenvolupament teòric que no deixa que el concret s'expressi. Fins aquí, la seva perspectiva podria operar de la mateixa manera que l'existencialisme de Kierkegaard, el pensament de Rosenzweig o la fenomenologia de Levinas. La diferència principal, però, apareixerà clara al lector més atent: per al nostre teòric, el “concret”, l'*irreductible* és el patiment humà, i la injustícia que representa en una societat amb tots els recursos per suprimir-lo. Això queda clarificat en l'aforisme titulat *Només cal ajudar el tot*:

---

<sup>76</sup> *Dialèctica de la Il·lustració* (1994, 281).

«No et refiïs de qui afirma que hom ha d'ajudar només el tot en el seu conjunt o res en absolut. És la gran mentida dels qui en realitat no volen ajudar i que davant l'obligació del cas concret surten amb la grandiosa teoria. No fan sinó racionalitzar llur inhumanitat» (1984, 95).

El perill principal per a la filosofia del seu temps, doncs, és convertir-se en una mera “evasió” metafísica o *idealista* (Sánchez 2013, 338), originada per la incapacitat de la consciència il·lustrada de portar fins a les últimes conseqüències la idea kantiana de finitud del subjecte, però també les idees il·lustrades més revolucionàries. Metafísica serà tota aquella concepció del món que promulga la transfiguració de les experiències concretes de patiment i misèria en justificacions historiconormatives (Brunkhorst 1993, 70), o directament en la negació d'aquestes (Semler 2013, 264). Horkheimer ja ho escriu a finals dels anys vint:

«El fet que hom pugui fer aquest salt vers l'etern [...] constitueix cada cop més una justificació de l'existent, com més el metafísic atribueix un valor absolut a aquest salt. Una societat en què l'home pot satisfer la seva més alta determinació en aspectes tan importants com aquest no pot ésser massa dolenta o, almenys, la seva millora no apareix com a especialment urgent [...]. Estic convençut que, d'habitud, els metafísics no s'angunien gens per allò que turmenta els homes» (1984, 109).

El filòsof materialista pensa que aquest “salt vers l'etern” és mentida. L'eternitat no és res que es pugui potinejar d'aquesta manera, no té a veure amb la dominació de la realitat, sinó amb l'aproximació a l'insondable. L'eternitat es mostra més clarament, llavors, en l'esperança del desesperançat que en la tasca acadèmica, en els anhels dels oprimits que en la filosofia dels *funcionaris* acadèmics. Aquesta és un posició filosòfica ben ferma en el jove autor:

«La idea, seran més aviat els miserables en llur desesperació qui la desvetllaran, i no els funcionaris encarregats d'aquesta feina. L'eternitat té la peculiaritat d'aparèixer en l'esperança més ingènua i toscament sensible com a quelcom més pur i sublim que no en la metafísica i la teologia especialitzades. Aquesta l'ha polida, dessubstanciada, l'ha tret de l'àmbit de les representacions dels homes per tal de poder superar mitològicament la seva contradicció amb la realitat». (1984, 213).

L'evasió metafísica es construeix, així, en contraposició a una crisi del pensament que es pensa gairebé com a “crisi religiosa”, enmig del “desencantament del món” weberian (Sánchez 2013, 338). Però no hem de pensar que aquesta “metafísica” es trobi només en determinats moviments filosòfics, sinó sobretot, i abans que res, en el sentit comú quotidià, amarat de la ideologia<sup>77</sup> del

---

<sup>77</sup> En efecte, i tot i que Horkheimer es mostra reticent a utilitzar la paraula “ideologia” de la manera que l'usa el marxisme clàssic, als principis de la seva producció proposem identificar totalment *metafísica* i *ideologia* en el sentit marxista. Certament, Horkheimer no aplica una crítica a la ideologia com a superestructura, però cal entendre “metafísica” en aquest sentit ampli si volem entendre per què, a inicis de la dècada de 1930, anomena així, per exemple, el “sentit comú” en alguns aforismes. Per a una revisió completa de l'accepció d'ideologia amb què treballa l'autor en l'època, vegeu Horkheimer (1982, 74-80).

sistema, i en la tasca científica aplicada. Una de les operacions que més intrigarà Horkheimer, en aquest sentit, és la de l'abstracció que s'usa en la matemàtica i, de manera abusiva en certes filosofies, com en l'academicisme neokantià i la fenomenologia. L'abstracció teòrica corre sempre el risc de derivar en metafísica —hi deriva, podríem dir, a menys que guardi sempre en sí el treball negatiu del materialisme, del qual ja parlarem. Sobre això l'autor ironitza amb un to burleta en un aforisme d'*Hora foscant*:

«“No has conegut mai l'Ànsia?” Respon un filòsof alemany de 1929<sup>78</sup>: “Un moment! Sí. La unitat de l'estructura transcendental de la penúria més profunda de l'existència de l'home ha rebut la denominació d'*ànsia*». (1984, 174).

El filòsof no nega l'abstracció de forma completa, ja que entén que és vital per a la matemàtica, certes ciències naturals, o els mètodes estadístics, que l'Institut intentaria treballar filosòficament durant el seu mandat. L'error sempre es troba en una *aplicació metafísica*, i no emancipadora. Així, escriu en el mencionat article sobre Hegel:

«Tant les lleis estructurals i les regularitats estadístiques, com un sistema matemàtic d'axiomes [...] poden ser o no ser certs [...], però només prestaran un servei metafísic si són inclosos en un context nou, de major amplitud [...] fonamentar allò singular<sup>79</sup>» (1982, 132).

Així doncs, el problema de l'abstracció es manifesta en el seu paper d'única operació filosòfica vàlida. Com escriurà més tard a la *DI*, el comportament de l'abstracció envers els seus objectes és el de la liquidació, i el seu pressupòsit és una distància entre subjecte i objecte que, ens diu l'autor, no és gaire diferent a la del senyor i el serf (1994, 68). L'error de l'actualitat filosòfica dels anys trenta, segons Horkheimer, és la popularització d'aquest mètode i, per tant, la “devaluació filosòfica del testimoni de la realitat” (1982, 63) que acaba renegant de tot allò fàctic, del *crudo factum* que ja no pot, llavors, negar-la com a tal (1982, 63; 1984, 185; 1993, 4). El teòric defensa que aquest és el pèssim panorama de la filosofia social del seu temps:

«Els nous intents filosòfics de fonamentar la filosofia moral i legal, en oposició al positivisme, coincideixen gairebé completament en l'esforç de demostrar, per sobre del nivell dels fets empírics reals, l'existència d'un àmbit superior i autònom de l'ésser, [...] que en si mateix no es redueix a esdeveniments mundans [...]. Totes aquestes versions

---

<sup>78</sup> En realitat, aquesta data ens dona una pista més de l'atac de Horkheimer. L'any 1929 fou quan se celebrà la famosa conferència de Davos entre Ernst Cassirer i Martin Heidegger sobre la finitud i l'angoixa en el pensament de Kant.

<sup>79</sup>A aquestes alçades de l'estudi no ha de sorprendre que dotze anys més tard d'aquest article sobre Hegel, trobem la mateixa reflexió a la *DI*: «és la llei dels grans nombres, i no el cas singular, el que es repeteix en la fórmula. La coincidència de l'universal amb el particular es troba continguda, i ni tan sols de manera secreta, en un intel·lecte que percep el particular només com un cas de l'universal i l'universal només com l'aparença del particular per la qual aquest es deixa captar i manipular» (1994, 130). De manera igual ho trobem a la *CRI*: «D'aquí que quan s'extreuen del procés en què es van obtenir, els conceptes filosòfics es converteixin en inadequats, buits i falsos» (2002, 175).

contemporànies de la filosofia social semblen compartir l'esforç de proporcionar la visió d'una esfera supraindividual que és més essencial, més significativa i més substancial que la pròpia existència» (1993, 5).

Horkheimer acusa, doncs, totes les “versions contemporànies” de la filosofia social, no només a aquells “metafísics” caricaturitzats a *Hora foscant*, sinó també tots els diferents *revivals* del racionalisme burgès. Tot i que és inqüestionable que el pensament de Horkheimer beu de la tradició idealista alemanya —sobretot de Kant i Hegel—, demana un pas més que no troba en la filosofia anterior, de la qual ha après tant, però a la que dedica les crítiques més dures<sup>80</sup>. Com veurem, el seu atac s'anirà diversificant contra altres corrents filosòfics de la seva època, que ell també veu com a metafísica —del neopositivisme a les expressions de la *Lebensphilosophie*, passant pel pragmatisme i les fenomenologies<sup>81</sup>. Aquestes diatribes es van fent més i més dures en el transcurs de l'exili, ja que Horkheimer observa, amb desesperació, com molts dels corrents filosòfics que haurien de funcionar com a dics de contenció al nazisme implosionen en mil bocins davant la ideologia totalitària, i molts dels moviments d'oposició proposen preses de posició que són, a la llarga, inútils per al combat del pensament. Aquest serà el cas de l'humanisme de certs sectors cristians i democràtics contra el règim. Horkheimer avisa, l'any 1938, del seu error<sup>82</sup>:

«La temptativa pedagògica d'immunitzar el burgès pragmàtic contra la barbàrie donant-li tradició, hel·lenisme [...], és completament aliena a la realitat. No hi ha humanisme sense una presa de posició clara i precisa davant dels problemes històrics de l'època [...]. L'humanisme del passat consistia en la crítica del sistema feudal i la seva jerarquia, que s'havien convertit en obstacles per al desenvolupament de l'ésser humà. L'humanisme actual consisteix [...] en la crítica de les formes de vida sota les quals la humanitat s'encamina actualment cap a la seva ruïna». (1973, 71).

Aquest passatge dialoga també amb *Raó i autoconservació*, on Horkheimer parla de la contradicció entre el pensament racionalista burgès i la realitat de la humanitat. L'humanisme o qualsevol posició política que reivindiqui l'hel·lenisme i la raó burgesa contra l'irracionalisme del nazisme serà escombrada per aquest darrer, ja que l'idealisme es troba sempre en contradicció amb les mateixes idees que propugna: demana un Estat democràtic proper al dels grecs antics, per exemple, però no té en compte la historicitat de la seva base estructural, l'esclavitud (2001, 96); o demana la il·lustració de tots els pobles de la terra, però al mateix temps opera una classificació

---

<sup>80</sup> Sobre com la crítica kantiana degenera en metafísica idealista, vegeu *L'error de Kant* als aforismes pòstums (2000, 241).

<sup>81</sup> No és cert, però, que aquesta diversificació tingui a veure només amb les circumstàncies de l'exili i la presa de contacte amb el món acadèmic americà. Ja a *Els inicis...* trobem aquest avís, que, a més, prefigura certs idees de la *DI*: «a aquest atac contra la interpretació universal del món s'oposa avui dia no només un nou augment en l'estimació de la metafísica, sinó també, i al mateix temps, l'afirmació que en el fons de la crítica hi ha també una metafísica» (1982, 131).

<sup>82</sup> Encara que no podem reproduir-la aquí, una crítica interessant a l'humanisme es troba també a l'article de 1936 *Egosime i moviment alliberador* (1974, 208-211).



entre aquells que podran ésser il·lustrats —salvats—, i aquells que no (2001, 99). Aquest és un cas concret de l'esquinçament general de la raó burgesa a la primera meitat de segle:

«Les dificultats de la filosofia racionalista tenen el seu origen secret en la circumstància que la universalitat que s'atribueix a la raó no pot significar res més que la concordança dels interessos de tots els individus, mentre que la societat continua escindida en classes [...]. Donat que la universalitat hipostatitza la concordança d'interessos en un món on encara hi ha divergències irreconciliables, l'apel·lació teòrica a la universalitat de la raó sempre mostra trets de falsedat, de repressió». (2001, 96).

La solució, tanmateix, no passa per tornar enrere, a filosofies idealistes i racionalistes. La metafísica de l'idealisme<sup>83</sup>, i per extensió, de la filosofia, es troba en aquest sotmetiment de l'individual a l'universal, que per a Horkheimer i Adorno, a la *DI*, seguirà la lògica de domini del poder (1994, 75). Per tant, podríem afirmar que les crítiques contra les diferents posicions filosòfiques “metafísiques” l'autor les fa abans de l'exili, des d'una posició filosòfica netament marxista —metafísica serà, doncs, allò que no deixa arribar a la idea de transformació radical per a una societat futura feliç i racionalitzada—, mentre que durant l'exili i fins a principis de la guerra, les emet des d'una matriu més negativa, de contraposició a l'amenaça del nazisme per a la societat alemanya i el seu pensament, i per la resta d'Europa i del món —metafísica serà, doncs, allò que obstaculitza una lluita eficient contra l'autoritarisme.

És important, però, remarcar que a la *CRI*, en contraposició a la *DI*, trobem una restauració de la crítica metafísica horkheimeriana més clàssica. Aquí Horkheimer rescata la crítica, un cop derrotat el nazisme, contra les filosofies de l'absolut —un altre nom per a l'idealisme de sempre— i els corrents neotomistes<sup>84</sup>, que pretenen tranquil·litzar la filosofia i disciplinar la seva interrogació. Els atacs del teòric, com hem esmentat, són molt similars als de la dècada anterior. Si la funció social de la metafísica a principis dels 30 era parlar del tot però no canviar res, i durant el nazisme rescatar un “pensament filosòfic” sense haver de parlar de capitalisme, Horkheimer troba una altra amenaça en aquestes metafísiques que tracta entre dos continents: «La funció social d'aquests intents de revitalització de sistemes [...] no és altra cosa que reconciliar el pensament individual amb les formes modernes de manipulació de masses» (2002, 95). Aquestes metafísiques són tot allò que no ha de ser la filosofia<sup>85</sup>: panacees, receptes, eines; i en aquesta

---

<sup>83</sup> Ens trobem, en realitat, enfront d'un pleonasma: a principis dels 30, Horkheimer usa molts cops els termes “idealisme” i “metafísica” indistintament (Brunckhorst 1993, 72; vegeu també Horkheimer 1993, *El debat sobre el racionalisme...*).

<sup>84</sup> Ens és impossible, per extensió, donar compte de la crítica de Horkheimer al neotomisme (2002, 92-8), que només trobem a la *CRI* —encara que, com hem esmentat, és un cas particular d'un treball filosòfic molt més general.

<sup>85</sup> Trobem un passatge similar i frases gairebé idèntiques a l'article de 1957 *Sobre el concepte d'ésser humà* (vegeu 2005b, 46).

manca de sentit crític s'amaga el perill de que esdevinguin doctrines repressives (2002, 171). A aquesta instrumentalització del pensament, Horkheimer contraposà la seva millor arma, un impuls del qual ja hem parlat, i que gaudí de diverses formes durant els anys de la seva producció, però que mai deixà d'utilitzar: la teoria materialista.

### 3.2. Un materialisme urgent

«Amb ontologies revifades només s'agreuja la malaltia de la filosofia»<sup>86</sup>

La metodologia que Horkheimer contraposarà a la metafísica és la teoria materialista<sup>87</sup>. Poca cosa més podem definir amb seguretat: el significat que l'autor dona a la seva metodologia és àmplia, sempre en variació i asistemàtica (Brunkhorst 1993, 77). A *El debat sobre el racionalisme...* diferencia la seva teoria, d'entrada, de les fenomenologies de la consciència, del racionalisme de tradició cartesiana, de l'empirisme anglès i dels moviments irracionalistes de l'època (1993, 222). Molts dels seus conceptes centrals ja s'han dit: la consciència de la finitud del món i de l'humà, de la historicitat del concepte, la consciència de la privació de la felicitat i del patiment de tants, i l'esperança d'una societat futura feliç. La filosofia ha de negar-se a ésser considerada una veritat suprema i infinita, escriu Horkheimer al final de la *CRI* (2002, 183): la base metodològica del materialisme mai pot quedar immòbil, mai pot oxidar-se ni mistificar-se, atès que pren lloc en el patiment humà, en la injustícia. Com ja hem esmentat, aquesta és una altra manera, per l'autor, de lluitar contra la injustícia: fer de la filosofia, no un platonisme contemporani, sinó un pensament genuí i materialista que, sobretot, no atorgui un consol fàcil al patiment de les víctimes.

Horkheimer veu, en les noves ontologies revifades a finals dels 20, un perill de tornar a creure en un fonament espiritual i unificat del món i la persona humana. Per això sospita de la fenomenologia que comença a popularitzar-se en les universitats i de la seva “desmaterialització” de tots els conceptes que s'originen en el llenguatge de la quotidianitat i de la vida. (Smith 1993, 30). Podria semblar sorprenent, per tant, que Horkheimer parli, en els seminaris de 1925-30, del seu mètode com a “fenomenologia historico-material”, però en cap cas aquest apel·latiu té res a veure amb els intents de Husserl i Heidegger, sinó com a dissolució de tot compromís amb una

---

<sup>86</sup> *Crítica de la Raó Instrumental* (2002, 170).

<sup>87</sup> Seguint a Brunckhorst (1993, 74), el terme “materialisme” i “teoria materialista” passaran a denominar-se, a partir de 1937, “teoria crítica”, així com la “metafísica” es reemplaçarà pel concepte de *teoria tradicional*, i així serà més eficient en la seva denúncia de certs comportaments propis del positivisme i l'empirisme modern de les ciències. Certament, però, a la *CRI* torna a parlar de metafísica i d'ontologia (vegeu, per exemple, 2002, 183). Sobre la preferència terminològica en el nostre estudi, vegeu p. 45, n. 61.

moral autoritària, transcendent, fins a la inserció de tots els continguts filosòfics en el procés històric i material concret (Sánchez 2013, 339). En tots aquests casos, Horkheimer confronta filosofies que esgrimeixen optimisme en el treball metafísic, però sempre acompanyat de pessimisme social (Brunkhorst 1993, 70). Caldria, doncs, revertir aquesta tendència en un optimisme social i un pessimisme metafísic; transformar l'operació metafísica de considerar el mal físic i moral com a parts d'un mal metafísic general, en una operació materialista que analitzi com el patiment històricament instituït i la incapacitat de la seva supressió es manifesten en les concepcions filosòfiques sobre el món (Semler 2013, 265). D'alguna manera, seria com obrir una tercera via, entre la destrucció de la metafísica via l'analítica del llenguatge i l'hermenèutica existencialista: la crítico-ideològica, ja preconitzada per Nietzsche, Marx i Freud (Semler 2013, 264; Brunkhorst 1993, 71).

Però això no ubica Horkheimer en el lloc de l'anti-filòsof, del sociòleg científista que rebutja tota filosofia com a metafísica, o com el teòric materialista que rebutja tota reflexió com a ideologia<sup>88</sup>. Com bé assenyala Sánchez, es tracta d'un pensament *postmetafísic*, que no *antimetafísic*, ja que no implica en cap cas una negació abstracta, dogmàtica, de l'afirmació metafísica o teològica: això no seria materialisme genuí, sinó metafísica camuflada (Sánchez 2013, 341). És un materialisme crític, i la seva crítica ho és en tant que negació de tota mistificació de la realitat<sup>89</sup>, que implicaria l'acceptació de la injustícia i el patiment, i en tant que alerta contra tota temptació resacralitzadora. Es construirà al voltant de tres elements: una ètica individualista de la felicitat i de la compassió solidària entre humans; la dialèctica com a mètode de transcendència de les contradiccions i de negació de l'ordre històric establert i, per últim, una pràctica de recerca empírica enmig d'un desencantament teòric en les ciències naturals (Brunkhorst 1993, 69).

Com apunta Schmidt, hi ha rastres schopenhauerians i kantians en aquest rebuig contundent de tota "metafísica", en tant que posa al centre una visió materialista ancorada profundament en la idea de finitud física i fragilitat de tota *humanitat* (1993, 29). Aquesta no és una posició contradictòria, ja que Horkheimer considerava el pensament de Kant, Hegel o Schopenhauer més *materialista* que les fenomenologies del seu temps (1993, 30). El teòric intenta,

---

<sup>88</sup> Escriu Horkheimer a *Montaigne i la funció de l'escepticisme* (1938): «la totalitat social i no tant la ideologia, constitueix l'objecte de la crítica adequada» (1973, 55).

<sup>89</sup> Sánchez és insistent en identificar aquesta mistificació com a *mistificació del mal* (2013, 342). Es tracta d'una lectura teologitzant, al nostre entendre, del mètode de Horkheimer, que preferim no usar en el treball.

doncs, reeditar el treball dialèctic des del materialisme<sup>90</sup>, però no des de la dogmàtica marxista<sup>91</sup>, sinó des del pensament asistemàtic, obert i inconclús (Sánchez 2013, 339). Al respecte, escriu en els aforismes primerencs:

«Hom no pot refusar, de cap manera, la idea segons la qual el marxisme proposa simplement la satisfacció de la fam, la set i l'impuls sexual de l'individu amb l'afirmació d'una realitat més subtil, més noble [...]. Car la indignació, la solidaritat, l'abnegació són tan materialistes com la fam [...]. És clar que la teoria materialista no disposa de cap argument lògic en favor del lliurament de la pròpia vida. [...] [només] allibera d'il·lusions, descobreix la realitat i explica allò que s'esdevé» (1984, 179).

El nostre teòric compartia amb Marx la certitud que la filosofia idealista havia arribat al seu límit amb l'obra de Hegel, i continuar per aquest camí era encarcarar el discurs filosòfic en una falsa ideologia (Habermas 1996a, 116). Cal, doncs, arrencar de l'idealisme el contingut materialista de la raó (Corbanezi 2017, 116) i fer de la teoria materialista una crítica a l'idealisme que el porti a terme —i no merament una contraposició teòrica a les seves posicions (Schnädelbach 1993, 292). Tot això es respira en el materialisme horkheimerià, i la millor manera d'analitzar-ho serà, altre cop, a partir de tots els textos en què s'articula aquesta teoria anti-metafísica.

L'any 1933, Horkheimer du a terme dos exercicis filosòfics, en forma d'article, que cal considerar fundacionals<sup>92</sup> de la seva particular visió del materialisme. Per a l'autor, diferenciar-se de la resta de moviments que també criticaven l'herència filosòfica europea era clau, i l'objectiu principal era mostrar com aquests erraven en el seu diagnòstic i una teoria materialista crítica, en canvi, presentava solucions veritablement eficients. En el primer escrit<sup>93</sup>, titulat *Materialisme i metafísica*, el filòsof comença defensant que la idea d'una harmonia entre realitat i raó pertany a una fase liberal del capitalisme on es corresponia amb la visió política del mercat com a pluralitat d'emprenedors individuals. En la fase monopolista, en canvi, el llegat harmoniós s'ha tornat un cant a l'heroisme i el destí, i això explica per què encara no s'ha resolt la tensió subjacent a tota història de la filosofia, és a dir, la de l'idealisme contra el materialisme. El refús a resoldre aquesta

---

<sup>90</sup> Ja trobem en el seu discurs inaugural *La situació actual...* esment al què considera l'element més important de la filosofia hegeliana: la importància del contingut concret en les idees de l'Absolut i els conceptes generals, el fet que consideri els interessos individuals, les seves pulsions i passions, les vertaderes forces conductores del món i de la història (1993, 3). Tanmateix, s'allunya de Hegel pel que fa als seus intents de conciliar coneixement empíric i metafísic, entenent que són sabers oposats, no superables, i que la filosofia del *Geist* és una posició insostenible (*Hegel i el problema de la metafísica*; 1982, 134-5).

<sup>91</sup> No és només un recurs retòric: ell mateix en parla així en una entrada de 1926 al seu dietari (Sánchez 2013, 339 n. 23).

<sup>92</sup> Tot i així, a *Hora foscant* i a *Els inicis...* ja trobem anàlisis concretes i temptatives de definició de la teoria materialista de la història i la filosofia. Per altra banda, la crítica materialista a Hegel és duta a terme explícitament a *Hegel i el problema de la metafísica* (1932) i a *Sobre el concepte de veritat* (1935), que desenvolupen moltes de les intuïcions de 1933.

<sup>93</sup> El segon escrit a què ens referim, del mateix any, no és altre que *Materialisme i moral*, on aplicarà el mateix mètode però en el cas de l'ètica kantiana, principalment. Donada la similitud, l'hem elidit en aquesta exposició.

tensió, per tant, encara que Horkheimer mai no és tant explícit, ha permès la col·laboració intel·lectual indirecta amb la institucionalització de la mitologia nacionalsocialista d'algunes metafísiques neokantianes i expressions de la *Lebensphilosophie*, articulades entorn a una lectura errònia del llegat de la filosofia moderna i burgesa.

El teòric considerava que el materialisme havia estat vilment atacat per la tradició filosòfica: se'l reduïa al postulat de la "matèria com a única realitat", i com que aquesta proclama cau pel seu propi pes, s'acabava, així, reforçant l'idealisme. Però el materialisme no és la negació del pensament per la univocitat de la matèria, com així l'acusen, sinó la negació de la metafísica pel patiment històric concret: si el concepte del materialista no s'aplica correctament al present, no s'intenta reconciliar, ans s'elimina. La veritable força del materialisme, ens dirà l'autor, és que «es troba en contradicció amb tots els intents que fan aparèixer els problemes socials com a subalterns» (1999, 68).

Aquest text conforma, sens dubte, l'exposició teòrica més completa sobre la metodologia de Horkheimer en els seus atacs a les diferents escoles filosòfiques, i on s'expliquen les seves bases ètiques i els seus propòsits polítics. Així doncs, abans d'acabar aquest punt, voldria resumir les tesis principals d'aquesta crítica materialista<sup>94</sup> que configurarà la base teòrica de la Teoria Crítica de la primera generació de l'Escola de Frankfurt:

1. En primer lloc, *materialisme* significa *praxi* orientada al canvi social: l'orientació pràctica de l'acció cap a la situació real dels oprimits i les seves causes materials.
2. En segon lloc, és materialisme *epistemològic* en el sentit filosòfic restringit al fet que s'ocupa dels límits de la raó en les seves condicions històriques i socials de possibilitat.
3. En tercer lloc, i en relació amb les dues tesis anteriors, el *materialisme* de Horkheimer és essencialment un materialisme metodològic, científic. No intenta mai un treball deontològic, i se centra en l'exposició constant de l'esperança de transformació social.
4. I per últim, el *materialisme* és un principi heurístic: la base d'una dialèctica que proporcioni a la raó filosòfica el seu contingut materialista pel qual acompleixi les esperances dels conceptes idealistes. La dialèctica és necessària perquè, sense ella, no hi ha possibilitat d'un programa conjunt entre filosofia i ciència, sinó un perill constant de

---

<sup>94</sup> Em baso aquí, estrictament, en les conclusions de Brunkhorst (1993, 77-80), segurament l'exposició més rigorosa feta mai sobre la teoria materialista horkheimeriana.

recaiguda en la metafísica, en el relativisme, en l'escepticisme o en altres posicions no mediates.

Horkheimer es reapropia, per tant, de la raó idealista des del seu materialisme. Però no ho fa, com hem anat veient en els diferents textos, des d'una idea sistemàtica. El filòsof és plenament conscient que ha de treballar des de la temptativa, des de la modèstia teòrica d'un empirisme de casos individuals (Brunkhorst 1993, 68). Potser per això la majoria dels seus intents de definició acaben en apories: no busca una “sortida” a la crisi postmetafísica després de Hegel, sinó mantenir-se en les apories filosòfiques, mentre intenta una sortida sociològica i científica a aquestes. Com hem mencionat a la primera secció, això no vol dir que el seu no fos un treball filosòfic, senzillament declara que la filosofia del seu temps —i potser del nostre— no podia continuar pensant-se omnipotent, en contacte directe amb les essències humanes<sup>95</sup>. Per altra banda, el projecte es mostra sempre urgent: per a Horkheimer, hi havia una emergència en la tasca materialista, perquè d'ella depenia la felicitat de totes les persones, i de molts col·lectius enormement amenaçats en cadascuna de les èpoques en què va escriure. Potser per això els articles curts, els desenvolupaments conceptuals dispersos i la seva pretensió asistemàtica.

Aquesta tasca la desenvoluparia, amb detallisme i rigor, contra cada un dels moviments filosòfics de la seva època que, com ja hem avançat anteriorment, no deixaven a la filosofia imaginar alternatives polítiques, derrotar la mitologia nacionalsocialista i alliberar l'individu. A continuació, doncs, en resseguirem les principals.

### 3.2.1. L'auge de les *Lebensphilosophie*

*«Weber accentuà l'aspecte racionalista de l'esperit burgès; l'aspecte irracionalista, tanmateix, no està menys lligat a la seva història des de l'inici»<sup>96</sup>*

Les *Lebensphilosophie*, “filosofies vitalistes” o “filosofies de la vida” foren un corrent de pensament desenvolupat a Alemanya a finals del segle XIX i principis del segle XX que pretenia comprendre i abordar l'experiència humana i la vida d'una manera integral i holística, posant èmfasi en la subjectivitat, la temporalitat i l'existència individual. Al mateix temps, també pretenien dur a terme una revolta crítica contra el positivisme científic i la racionalitat idealista. A partir del camí obert per Nietzsche, i posteriorment per Bergson, les *Lebensphilosophie*

---

<sup>95</sup> Malauradament, com apunta Brunckhorst (1993, 69), entre molts d'altres, el projecte interdisciplinari que volia donar un altre lloc a la filosofia no va ser exitós, i es deixà ja, en el seu moment, de banda.

<sup>96</sup> *Egoisme i moviment alliberador* (1974, 195).

declaraven que la vida humana no podia ser completament compresa ni explicada a través de mètodes científics o racionals, sinó que requeria d'una explicació més profunda i personal, per la qual cosa rebutjaven tota tradició metafísica moderna, tant la racionalista com l'empirista. A Alemanya, aquest vitalisme gaudí d'un gran recorregut, culminant la seva influència en temps de la República de Weimar (Abromeit 2019, 40), sobretot en les figures de Wilhelm Dilthey i Ludwig Klages, la popularitat dels quals fou enorme durant el primer terç del s. XX. L'obra d'aquests pensadors fou important pel seu discurs de “tercera via” entre el cientisme empíric de les ciències naturals i el racionalisme encarcarat del neokantisme acadèmic.

Per a Dilthey, per exemple, la *vida* era el fonament de tota reflexió epistemològica, esdevenia la fonamentació ètica i normativa última: la vida no podia ser citada davant del tribunal de la Raó, sinó que era la Raó i el seu món els que havien de ser interpretats des de la vida (*Lebensanschauung*) (Schnädelbach 1984, 148). En Klages, d'altra banda, trobem la substanciació de vida i esperit —l'*élan vital* de Bergson—, com dues forces tràgicament irreductibles l'una a l'altra, i també una visió del món holística, en què lògica, epistemologia i metafísica es desprenen totes de la psicologia o l'estudi de l'ànima (1984, 149-50).

Horkheimer, tot i comprendre el nucli de veritat que contenien algunes d'aquestes crítiques al positivisme i al racionalisme, s'adona des dels inicis<sup>97</sup> dels perills d'una filosofia irracionalista que posava sota sospita la totalitat dels valors il·lustrats i les seves conquestes científiques (Abromeit 2019, 39). En alguns dels seus seminaris de finals dels anys vint, ja trobem una crítica afilada a aquests moviments (2019, 40). Horkheimer començava aquestes sessions descrivint el desenvolupament de la filosofia alemanya a partir de 1850, quan les filosofies posthegelianes treballaven per un nou realisme lluny de la “metafísica”. El teòric considerava que, si la filosofia va poder salvar un reducte d'estudi i no va ser fagocitada del tot pel positivisme de les ciències naturals, fou gràcies a la filosofia acadèmica i el seu treball epistemològic sobre els fonaments del mètode científic en l'òrbita de Kant (2019, 41). El neokantisme va salvar la legitimitat de la filosofia en una època d'extrem positivisme, almenys fins a la fenomenologia de Husserl i la seva restauració d'una filosofia rigorosa i metodològica. Per a Horkheimer les formes de la *Lebensphilosophie* són un segon pas d'aquesta emancipació de la filosofia del reducte de la ciència. El problema principal del vitalisme, però, és que les seves crítiques de la metafísica

---

<sup>97</sup> Segons Abromeit (2019, 40), es tracta del primer membre de l'Escola de Frankfurt que critica aquestes filosofies, abans que Marcuse, que restarà en la seva òrbita fins ben entrat l'any 1933.

acaben desembocant en un amarg lament contra la cultura de l'època, la tecnificació i la intel·lectualització que, a més, exagera les forces individuals (Schnädelbach 1984, 151). Al principi, el teòric focalitza la seva atenció sobretot en Bergson (Abromeit 2019, 42). El nostre filòsof ja comença a veure l'enfocament del francès molt problemàtic<sup>98</sup>, sobretot pel que fa al rebuig del coneixement conceptual de la realitat i de l'empirisme científic envers la intuïció personal, i, en contrast, l'elevació de la voluntat vital com a més alta i autèntica forma de realitat.

El treball fet en els seminaris universitaris es plasmava en els primers articles de Horkheimer a la *Zeitschrift*. En el llarg article de 1934 titulat *El debat sobre el racionalisme...*, el qual ja hem esmentat, trobem l'atac més rigorós i sistemàtic a les *Lebensphilosophie*, assenyalant el seu irracionalisme i contraposant-lo a la tasca filosòfica materialista. El primer argument de l'autor és que el racionalisme cartesià ha arribat a ésser un paradigma de la filosofia moderna, i molts cops els atacs a les seves institucions s'han entès com a diatribes a favor de l'irracionalisme<sup>99</sup>. A aquesta falsa alternativa, Horkheimer contraposa el seu materialisme, i desenvolupa, en les pàgines d'aquest text, una teoria que intenta rescatar els ideals racionalistes —que ubica en la seva plenitud en l'obra de Hegel—, sense caure en les seves trampes, és a dir, seguint fidelment les crítiques de les filosofies vitalistes. Mentre el racionalisme imposava principis morals, metafísics i ideològics, l'irracionalisme, escriu l'autor, va fer bé de criticar-lo. Tanmateix, la solució d'aquest darrer fou la demanda de subjugació de tot valor individual a la “totalitat” per mitjà de l'instint i l'heroïcitat. Creu el materialista, en canvi, que el que en la teoria hegeliana constituïa un procés solament intel·lectual —la superació dels errors del coneixement abstracte mitjançant l'intent de copsar el procés individual de creació de les categories—, s'ha de jugar en el terreny de l'acció política en la història i, per tant, és en la transformació de les relacions de producció que es poden canviar els principis imposats. En definitiva, doncs, el materialisme intenta, amb interdisciplinarietat científica, reconstruir la imatge d'una única realitat social que pot millorar-se racionalment. En el seu present de barbàrie, en canvi, racionalisme i irracionalisme, amb els seus conceptes abstractes o amb les seves promeses de sacrifici, només serveixen per acomodar-nos a la realitat social existent del capitalisme.

---

<sup>98</sup> Per ésser justos, hem de dir que també en aquests seminaris Horkheimer lloa Bergson per haver posat en qüestió les visions mecanicistes de la ment humana en l'àmbit de la psicologia, per exemple (2019, 42).

<sup>99</sup> Cal tenir en compte també, per entendre l'abast d'aquesta crítica, la relació entre irracionalisme i repressió, en el marc de les revolucions i contrarevolucions burgeses, que Horkheimer ja havia mostrat a *Els inicis...*, i treballaria durant aquells anys (vegeu, per exemple, *Egoisme i moviment alliberador*, p. 194-6).



L'altre filòsof amb el qual Horkheimer es preocupa de dialogar seriosament, atès que els seus arguments no són meres diatribes ideològiques, és Max Scheler. Encara que no podem catalogar-lo estrictament dins la matriu de la *Lebensphilosophie*, la seva interpretació de Husserl des de posicions conservadores i cristianes l'ubicava sota el que Horkheimer considerava una plasmació tendenciosa de la fenomenologia al servei d'una molt més àmplia crítica a la societat de Weimar (Abromeit 2019, 43). El nostre teòric n'ataca sobretot la seva antropologia filosòfica duta a terme des de posicions filosòfiques essencialistes.

Els intents d'una antropologia filosòfica sempre havien estat sospitosos per Horkheimer. Ja als aforismes d'*Hora foscant* trobem la seva relació amb l'abstracció metafísica:

«Igual com la nova antropologia filosòfica, en determinar la diferència entre l'home aïllat i l'animal aïllat, fa abstracció del fet que els homes no abstractes fan morir els animals per tal de menjar-ne els cadàvers [...] també hem de fer abstracció del fet que la brillantor d'aquesta dama tan digna d'ésser estimada només és possible per la misèria dels pobres proletaris» (1984, 185).

En l'article de 1935 titulat *Observacions sobre una antropologia filosòfica*, Horkheimer interroga ja sistemàticament l'antropologia filosòfica de Scheler. La principal crítica del nostre teòric cap a l'antropologia filosòfica és que pretén descriure l'essència de l'home com a immutable, en comptes d'estudiar-la des del punt de vista d'una teoria del canvi històric. Certament, sí que podem dir que els actors d'un context històric determinat comparteixen certes característiques psicològiques, però és necessari recordar que el caràcter individual de la persona és definit, tant per les dinàmiques del seu grup social, com per la seva relació amb la natura i l'atzar del seu destí particular. No hi ha forma que defineixi perennement la relació entre individuals, societat i natura: ni el llenguatge, ni la consciència, ni les institucions d'una societat. En la cerca d'una naturalesa humana, l'antropologia no té en compte que el concepte d'home és històric, no una essència, i ha designat diferents grups al llarg dels temps. Totes les categories antropològiques són transformades en els grans canvis històrics, i per això les cosmologies que proposen una exactitud immutable del concepte, cancel·len una possible millora social.

Així doncs, l'antropologia filosòfica, segons Horkheimer, és mera metafísica. Defensarà, en canvi, que podríem arribar a conclusions molt més interessants mitjançant un enfocament materialista. Si l'antropologia filosòfica és capaç de comprendre la incongruència entre les necessitats socials i l'organització econòmica, serà llavors també capaç de no reproduir els mateixos processos socials que pretén criticar. Altre cop, Horkheimer repeteix el seu *motto*: la

missió urgent de l'antropologia no ha d'ésser, doncs, la naturalesa immutable, sinó l'eliminació del patiment humà.

Un fenomen que es desprèn també del moviment social de les *Lebensphilosophie* fou el *best-seller* d'Oswald Spengler *La decadència d'Occident* (1918/23). Aquesta obra, que bevia de Dilthey, Nietzsche, Bergson i Goethe, afirmava que la cultura i les civilitzacions eren organismes i, per tant, seguien un procés de floriment i decadència. Spengler presentava, doncs, un paradigma biològic de la Història (Schnädelbach 1984, 152). Els seus afanys deterministes, així com la importància donada a la irrevocabilitat del destí d'Occident, foren la plasmació historicopolítica de la *hybris* de les filosofies vitalistes, i un suport precoç als inicis nacionalsocialistes<sup>100</sup>. A Horkheimer, l'obra d'Spengler li preocupa com a exemple de *popularització* de les doctrines vitalistes amb les quals discutia rigorosament, tot i no dispensar-li el mateix tracte (Abromeit 2019, 43). L'emergència d'aquestes diatribes contra la civilització burgesa es fonamentaven en l'element més perillós de les *Lebensphilosophie*, segons el diagnòstic del nostre autor: el rebuig total i abstracte dels valors i idees de la II-lustració (2019, 44). De la mateixa manera que Horkheimer ens demanava destriar, pel que fa a la historiografia i la política, les esperances i les potencialitats de la tradició liberal, sense per això negar el caràcter ideològic d'aquesta, creia que era aquesta negació determinada la que convenia a la II-lustració (2019, 56), i no una esmena a la totalitat des de l'abstracció de certes essències. Podem dir que Horkheimer dedicà una quantitat ingent de temps, a finals dels anys vint, en seminaris i conferències, a reivindicar els impulsos materialistes de la II-lustració francesa, per tal de contrarestar la contraposició entre *Kultur* germànica i *civilització* francòfona que tant havia popularitzat l'escriptor conservador (2019, 44).

Aquesta mirada a la qüestió de les diverses formes de *Lebensphilosophie* ens ajuda a afirmar altre cop l'argument unitari, atès que podem observar com existeix en Horkheimer, ja des de finals dels 20, una particular *dialèctica* de la II-lustració. En aquests seminaris, el teòric caracteritza les idees rectores de la II-lustració setcentista des d'una visió emmarcada en la seva transformació, durant el s. XIX, en una perspectiva científica monolítica molt més limitada del que els seus precursors haurien previst (2019, 45). La II-lustració no havia sabut anar més enllà d'aquest positivisme —i transformar els seus conceptes en acció política emancipadora—, i aquesta impotència havia conduït a una reacció contra aquest desencantament racional del món,

---

<sup>100</sup> Com declara contundentment Schnädelbach, «l'estructura i l'estil profètic, la metafísica de la irracionalitat i la retòrica, porten a Spengler a la mitificació de la història i la política, i així els seus escrits es van convertir en fonts predilectes per a la visió del món del nacionalsocialisme» (1984, 154). Vegeu també Abromeit (2019, 39).

del qual la fenomenologia, les expressions de les *Lebensphilosophie* i casos com els d'Spengler n'eren l'exemple d'una degeneració filosòfica i política. Des d'aquesta perspectiva, doncs, es pot entendre molt bé per què Horkheimer, tot i les seves reserves davant el positivisme, es mostrava encara amatent per treballar amb les ciències naturals<sup>101</sup>, perquè, tot i la seva crítica a la Il·lustració, mantenia l'esperança en els seus ideals. Però el rebuig a aquests ja s'estava produint, i l'alça del nacionalsocialisme en mostrava les conseqüències. Davant d'aquesta situació, però, tampoc era prudent l'actitud escèptica de certs intel·lectuals.

### 3.2.2. El fracàs de l'escepticisme

«El relativisme escèptic tanca la via a l'acció»<sup>102</sup>

Horkheimer escrivia a *El debat sobre el racionalisme...* que l'actitud escèptica que assumia la incapacitat de la força del pensament per a la transformació social era igual de problemàtica que el discurs que pretenia salvar-ho tot amb el pensament (1993,228). No era casual que el teòric esmentés l'escepticisme en el context de les *Lebensphilosophie*: el seu rebuig a l'ideari filosòfic il·lustrat molts cops es basava en un escepticisme de base en la força del pensament, o en la capacitat humana de transformació històrica. Durant els primers anys de la dècada de 1930, però, l'escepticisme no mereix gaire atenció per part de Horkheimer —trobem alguna referència aïllada a *Hora foscant* i *Els inicis...*, alguna cita en articles a la *Zeitschrift*, com hem apuntat, però no més. Aquest fet s'explica majoritàriament per la conformació de l'escepticisme —que no era un moviment filosòfic “*stricto sensu*” a l'Alemanya de Weimar— i per l'existència d'altres corrents més urgents d'atacar per part del director de l'Institut. Tanmateix, a partir de l'experiència de l'ascens al poder del nazisme, durant l'exili Horkheimer comença a preocupar-se per aquesta pulsio que havia descobert en les genealogies del pensament burgès. Kant i Hegel ja havien declarat l'escepticisme una doctrina profundament reaccionària, i no el moviment subversiu que considerava la historiografia burgesa (Raga 2017, 88). ¿Quin era, però, el rol social de l'escepticisme en la societat autoritària? ¿De quina manera es relacionava amb la crítica, amb el dubte, amb el cinisme?

---

<sup>101</sup> Si observem amb deteniment les trajectòries paral·leles, durant 1930-40, de Horkheimer, Marcuse i Adorno, veiem com el primer no gosà despendre's tan ràpid com els seus col·laboradors del model científic-empíric, per molt que en compartís la crítica al positivisme (Abromeit 2019, 45). Sobre aquesta crítica, vegeu pp. 80-87.

<sup>102</sup> *Montaigne i la funció de l'escepticisme* (1973, 16).

Horkheimer considera l'escepticisme com a constituent essencial de tota filosofia moderna, com una tendència extrema del nominalisme medieval que es basa en la subjectivació del coneixement —una operació, és clar, que per si sola no té res de dolent, i que emparenta racionalistes, empiristes i idealistes. A *Raó i autoconservació*, el teòric ho desenvolupa:

«Des del principi, el concepte de raó contenia en si mateix, al mateix temps, el concepte de crítica. Apel·lant a la infal·libilitat, el rigor, la claredat i distinció que el mateix racionalisme establia com a criteris del coneixement racional, les doctrines escèptiques i empiristes s'enfrontaren a ell [...]. Però l'escepticisme en formava part ja des del principi; el sistema deductiu no projecta cap utopia; els seus conceptes universals no signifiquen la universalitat de la llibertat, sinó la del càlcul» (2001, 90).

Aquesta intuïció es condensa en el que seria el primer gran tractat de Horkheimer sobre l'escepticisme, l'any 1938, i que té com a tema central la figura de Montaigne. Primer de tot, el teòric es pregunta per les condicions històriques d'influència del pensament escèptic, en els seus dos màxims exponents: l'Antiguitat clàssica i el Renaixement. En ambdós casos, ens trobem en moments amb transformacions polítiques enormes i lluites en el marc de les ciutats (1973, 9) on, davant dels horrors bèl·lics i la decadència social, els homes de lletres es troben lluny de buscar refugi en creences sòlides i fonamentals: els conceptes es mostren insegurs, les teories són limitades (1973, 13-4). Aquesta és també la situació social des de la qual comença a reflexionar Montaigne<sup>103</sup>; i per això, des del principi, posa tot el pes en la necessitat de construir un reducte interior des d'on gaudir de llibertat i el recolliment, on puguem entaular un diàleg amb nosaltres mateixos, aïllats de tot el que passi a l'exterior (1973, 20). D'aquesta ataràxia sorgirà una idea d'intimitat molt còmoda, que permetrà la dispersió mental en les hores mortes dels humanistes (1973, 20). La problemàtica central que Horkheimer detecta en el seu diagnòstic sobre l'escepticisme és la seva relació amb tota acció política. Al respecte, escriurà:

«Que el relativisme escèptic tanca la via a l'acció, ja va ser reprotxat als seus representants grecs [...]. Com que cap opinió és preferible a una altra, no resulta mai recomanable actuar en contra de les costums existents [...]. A la pràctica, l'escepticisme significa comprensió de la tradició i desconfiança davant de qualsevol utopia. Si no hi ha cap veritat, no és intel·ligent lluitar per aquesta [...]. Percepció immediata i reflexió, necessitat natural, lleis i tradició, habilitat refinada i saviesa tradicional són proclamades com a normes d'acció» (1973, 16-7).

---

<sup>103</sup> Amb la diferència, com comenta Horkheimer al text, que en el cas dels escèptics antics, es tracta d'un crit de desesperació enfront el buit intel·lectual de la tirania dels nous emperadors; tanmateix, Montaigne pot identificar-se amb l'absolutisme, ja que aquest manté intactes les relacions burgeses de propietat (1973, 18).

Davant d'aquest desert polític, l'escèptic només demanarà consolidar un ordre social que garanteixi una llibertat relativa<sup>104</sup>, com a única necessitat personal determinant (1973, 17); i l'únic deure serà el de ser un ciutadà bo i lleial (1973, 19). Clarament, els escèptics burgesos no temen les guerres de religió pel perill protestant, sinó per l'alteració política (1973, 26). Montaigne, doncs, avorreix l'opressió, sigui individual o social, però no és capaç d'assumir l'esforç de suprimir la injustícia (1973, 38) —sempre segons la lectura de Horkheimer<sup>105</sup>. El seu programa és clar i diàfan: la màxima que l'individu, en realitat insignificant en el món i la història, es limiti a obrar “naturalment”. Que no cometi violència contra ell o altri, que no efectui crueltat o tirania, que es desenvolupi sense coercions externes i que aprengui a acceptar i estimar el seu destí<sup>106</sup>. Tanmateix, això no vol dir que hàgim de renunciar a tot el pensament de Montaigne: la seva defensa de la llibertat de consciència i de moviment, així com les seves crides de fraternitat, el fan un pensador clarament no rebutjable per al pensament emancipador (1973, 60; Raga 2017, 89). Igualment, però, cal passar les bases de l'escepticisme pel sedàs de la teoria materialista de la societat. Horkheimer opera aquesta crítica, per exemple, en la idea de “jo” que Montaigne pretén salvar i aïllar del món, i que apareix als ulls del materialista com una il·lusió: es troba unit, irremeiablement, per cada fibra i teixit, per totes les facultats mentals, amb la realitat material i històrica que l'aixopluga i el produeix (1973, 46).

Amb tot, la tesi forta de Horkheimer en l'escrit és que, de la mateixa manera que l'escepticisme burgès no és el mateix que l'antic, en el capitalisme tardà i monopolista que l'Institut descriu tampoc es configura de la mateixa manera. Si quan Montaigne escrivia, l'Estat era el garant de la protecció de la integritat individual i la propietat, amb comerç competitiu i fluent, als anys trenta el teòric diagnostica un Estat com a òrgan dels grups monopolistes més poderosos, totalment instrumentalitzat (1973, 45). En aquest marc, l'escepticisme sols és una *evasió* més que nega tota acció política i tot pensament objectiu del terror (1973, 50). L'adopten aquells que són incapaços de veure la injustícia, perquè no experimenten el patiment, i pels quals

---

<sup>104</sup> Està clar, però, que també ha de garantir les relacions de propietat (1973, 27; vegeu també la nota anterior).

<sup>105</sup> Apunta en una nota al peu: «la seva fórmula consisteix a ser filosòficament radical i socialment conformista. El secret de la popularitat perenne de Montaigne rau en ser entès d'aquesta manera» (1973, 54). Cal destacar que l'atac de Horkheimer a Montaigne és dur i polèmic. Raga (2017), per exemple, ha volgut invalidar l'anàlisi de l'alemany identificant la Teoria Crítica com un escepticisme encara més dèbil, ja que compta amb més il·lusions i amb més confiança en les seves capacitats (2017, 91). A més, considera que l'escepticisme no és reaccionari per naturalesa, i proposa pensar que la guia interior de l'escèptic, la seva consciència, pot, en un moment donat, contraposar-se a l'estat dictatorial o a la crueltat (2017, 93). La seva defensa de l'escepticisme contra Horkheimer, en fundar-se sobretot en la figura de Montaigne (2017, 94), que l'alemany també aprecia, és dèbil i denota una lectura parcial de l'article, sobretot tenint en compte que fou aquest el que obrí la discussió contemporània sobre la doctrina, i que la seva posició es reproduïx encara en obres actuals com la de Nussbaum (*The Therapy of Desire*, 1994).

<sup>106</sup> Horkheimer veu aquest programa, en realitat, present encara en el liberalisme burgès del seu temps: ésser crítics i lliures, però sempre en un marc d'immunitat de les formes de producció econòmica i reproducció social (1973, 53).

és més fàcil refugiar-se en el dubte que sumar-se a la construcció d'una comunitat humana racional<sup>107</sup> (1973, 51): «l'escepticisme, en altres temps negació de les il·lusions vàlides, actualment només s'oposa a l'interès d'un futur millor, i res més». En escriure aquestes ratlles durant l'any 1938, Horkheimer ja preveu el que, en els treballs dels 40, denominarà món o societat “totalment administrats”. En la consecució d'aquesta realitat, l'escèptic és una peça clau<sup>108</sup>, un individu que du a terme la seva pròpia extinció com a tal: és l'home-massa, escèptic en tant que no es preocupa més que pels seus drets individuals i la seva felicitat (1973, 55), mentre a la resta del món la injustícia es realitza un i altre cop. Una tàctica, ens diu el filòsof, poc eficient a llarg termini: «en cas que l'individu, per la seva naturalesa i manera de pensar, no li sigui agradable al poder establert, ja no trobarà cap refugi, perquè el món tendeix a uniformitzar-se» (1973, 49).

### 3.2.3. L'error del positivisme

*«El positivisme es fixa directament com a objecte [...] la purificació del pensament de tot element no merament pragmàtic. A través seu la filosofia retorna al seu paper d'esclava»<sup>109</sup>*

Abromeit afirma que un dels desenvolupaments més importants del pensament de Horkheimer durant la dècada de 1930 va ser el seu creixent escepticisme sobre la tradició empírica i la seva encarnació contemporània en la teoria positivista (2011, 233). Com hem tractat ja en seccions anteriors, Horkheimer no opera un rebuig *tout court* als postulats de l'empirisme; és més, metodològicament el seu materialisme es troba més a prop d'un empirisme crític que no pas d'un idealisme racionalista. El seu programa interdisciplinari per a la filosofia necessitava, a més, d'una certa confiança en el treball de la ciència, i hem vist com la salva d'una crítica total, en el marc de la restauració de certs aspectes emancipadors de la Il·lustració francesa materialista.

Ara bé, això no significa que el teòric doni per bona, automàticament, la tendència científica a les derives positivistes. Certament, Horkheimer, a partir dels treballs de 1937, augmenta la seva sospita sobre alguns postulats científics que el seu radar teòric no havia aconseguit copsar amb anterioritat (Prono 2020, 10), però això no vol dir que mai donés carta de naturalesa al positivisme, ans al contrari: trobem crítiques al positivisme de principis dels anys

---

<sup>107</sup> La capacitat de judici crític, de llibertat de pensament, que caracteritzen aquest “Jo” escèptic, es mostren només possible de la mà d'una acció política col·lectiva: «El jo només pot preservar-se en la mesura que intenti conservar la Humanitat» (1973, 47).

<sup>108</sup> No és casual, doncs, que un dels articles tardans sobre el món totalment administrat, treballi el concepte del “dubte” i la relació entre escepticisme i política, gairebé trenta anys després, des de tesis gairebé idèntiques, vegeu Horkheimer (2000, 111).

<sup>109</sup> *La filosofia de Kant i la Il·lustració* (2000, 69).

trenta que s'avenen perfectament a les tesis antipositivistes de la *DI* i la *CRI*, i continuem trobant idees semblants en articles de les dècades posteriors.

Observem, per exemple, la prefiguració d'aquest atac que ja trobem als aforismes de joventut. Certament, en pocs d'ells Horkheimer anomena explícitament el seu enemic, però en tots critica aspectes del pensament científic que després esdevindran clau per a la seva crítica al positivisme. Un dels primers elements que l'autor apunta en els aforismes és el problema de la formalització del coneixement, de la relació entre lògica i filosofia, en un moment en què aquesta tendència es troba a l'ordre del dia —no oblidem que l'any 1929 el Cercle de Viena havia publicat el seu manifest per *La visió científica del món*, i Ludwig Wittgenstein les seves *Anotacions sobre lògica formal*. Horkheimer avisa sobre els perills d'aquesta “formalització del pensament” (1984, 81), com l'anomena:

«La lògica no és pas independent del contingut. Atès el fet que en realitat la part privilegiada dels homes troben barat allò que resta fora de l'abast dels altres, una lògica no partidista seria tan partidista com el codi penal, que és el mateix per a tothom» (1984, 71).

Segons el filòsof, el perill de la lògica és pensar-la com un llenguatge que fa present l'essència, com la codificació del pensament de l'humà i les seves relacions i accions. La lògica és incapaç de dir la injustícia, perquè expressa un estat de coses que ja és injust per principi. Aquesta és una problemàtica que també comparteix la terminologia de les ciències naturals i empíriques en general: que els horrors siguin descrits amb “constatacions objectives” no els fa menys horrors (1984, 79). Escriurà Horkheimer:

«Amb la classificació científica hom bandeja, en certa manera, l'horror que inspira el fet tal i com s'esdevé en la realitat [...]. De la mateixa manera es calmen certes persones pel que fa a la constatació del mal en general si es troben en possessió d'una teoria en què es pugui inserir [...]. Hom també pot anar massa de pressa a l'hora de comprendre» (1984, 79).

No és casualitat que Horkheimer parli al mateix temps de la terminologia científica i del *mal*. Quan la lògica científica, quan la terminologia de les classificacions i les objectivacions positivistes, opera en la realitat, *amaga* el mal; en distanciar-nos teòricament del fet, ens allunyem èticament de la injustícia. Això no vol dir —potser no cal ni repetir-ho—, que la posició de Horkheimer sigui de cap manera anti-teòrica o anti-intel·lectualista: senzillament, aspirarà a una teoria on, com que sempre dirà el patiment i assenyalarà la contradicció, el mal no podrà amagar-se. Un problema fonamental relacionat amb aquesta presa de posició, i que Horkheimer voldrà defensar ja a *Hora foscant*, és la necessitat d'una afectació, d'un interès en la cerca de

coneixement. «Cap objecció afebleix de manera tan radical una exposició científica con dir que ha nascut de l'afecte» (1984, 203), escriu. El positivisme és el principal garant d'aquesta lluita de la ciència contra els valors, i potser per això, sospita l'autor, les diverses formes de *Lebensphilosophie* l'han posat al punt de mira. Però Horkheimer no dona senzillament per bo l'atac vitalista a aquesta separació entre coneixement i interès: va més enllà, i asseverarà que, en realitat, només hi ha un afecte impossible per la ciència de la burgesia, que és el del dominat contra els seus dominadors (1984, 204). El positivisme, doncs, perverteix l'impuls empíric i la tasca científica en formalisme lògic i una suposada neutralitat que sempre contribueix a la victòria dels opressors, a la realització del mal, a amagar el patiment (1984, 79). El problema no és la ciència en general —ni tant sols, com s'afanyen a asseverar els autors vitalistes, el programa tecnocientífic il·lustrat—, sinó la seva degeneració i impotència política<sup>110</sup>, que l'ha transformat en un ideari de quietisme social.

El teòric serà encara més clar al respecte en dos articles successius, publicats a la *Zeitschrift* de 1937, on rebla el clau del problema principal del positivisme. La situació de 1937 és diferent a la de quan Horkheimer va escriure els seus aforismes: el neopositivisme, enormement popular al Vell Continent, és des de fa anys perseguit pel nacionalsocialisme. Moritz Schlick és assassinat un any abans per un simpatitzant nazi, i això implicarà la dissolució fàctica del Cercle de Viena i l'exili de la majoria dels seus integrants, molts d'ells també a Estats Units. Allà es trobaran amb tots els membres de l'Institut que ja havien arribat uns anys abans, i amb els quals mai fins ara havien compartit gaires interessos. De cop i volta, però, els dos grups antagònics es troben exiliats per culpa d'un mateix règim, en un país on les seves aproximacions teòriques són desconegudes i generadores d'un interès limitat: s'inicia, doncs, un contacte intel·lectual i, fins a cert punt, resistencial i polític.

El màxim interlocutor neopositivista de Horkheimer durant aquells anys és Otto Neurath que, com ens recorda Prono, es tractava de l'opció més assequible pels frankfurtians: havia estat el fuet de les tesis splengerianes a Àustria, havia pres part en el govern socialcomunista durant els anys vint, i havia combregat tant amb l'anticapitalisme com amb l'empirisme lògic, del qual havia esdevingut un dels grans exponents (2020, 7). A més, la seva obra travava similituds amb la de Horkheimer pel que fa a l'argumentació a favor d'una economia socialitzada, una societat racional i la visió de la ciència com una pràctica social —la reconstrucció formal de la qual era una tasca

---

<sup>110</sup> Ja n'hem parlat a les pp. 72-77.



urgent, però no suficient per ella mateixa (2020, 8,13). Com Carnap i tants d'altres, emigrà en el moment de l'annexió d'Àustria, en el seu cas als Països Baixos. A principis de 1936 Horkheimer viatjarà a La Haia per tal d'explorar possibilitats de cooperació entre els dos grups: l'Institut financaria algun dels seus projectes, i membres del grup de Neurath aportarien articles i publicacions a la *Zeitschrift* (2020, 4). Durant la tardor d'aquell mateix any Neurath és convidat a participar en diversos seminaris sobre temes de filosofia de la ciència en els que participaran teòrics de corrents diversos com Erich Fromm, Herbert Marcuse, Ernst Nagel o Sidney Hook. Aquests seminaris tingueren molt bona acollida en les files de l'Institut. A mitjans de 1937, doncs, apareixeran els articles de Horkheimer sobre teoria i positivisme escrits arran d'aquests seminaris, que haurien servit a l'autor per conèixer amb més profunditat la seva doctrina: donada la proclama antimetafísica present en els dos grups, Horkheimer vol diferenciar la seva naixent Teoria Crítica de qualsevol neopositivisme als ulls de l'acadèmia americana<sup>111</sup>. La pregunta, doncs, és clara: ¿el fet que les dues escoles fossin perseguides pel nacionalsocialisme era un indicador que ambdues proposaven una alternativa fefaent i subversiva al pensament burgès que havia alimentat el monstre nazi? ¿O senzillament es tractava d'una lectura errònia dels autoritaris, i l'empirisme lògic no era més trencador que qualsevol altre positivisme?

En el primer article de 1937, titulat *El darrer atac a la metafísica*<sup>112</sup>, trobem la primera articulació important d'aquesta desconfiança. L'autor comença exposant la dificultat que el programa científic il·lustrat ha trobat en intentar dur a terme la destrucció de les il·lusions metafísiques (1972a, 131-2) —tant necessàries per al consol de les classes oprimides—, i com a l'entorn de l'assenyalament d'aquesta debilitat s'ha construït l'empirisme lògic (1972a, 136). Com sabem, l'ideal que el neopositivisme persegueix és un coneixement universal formulat matemàticament, amb la quantitat més petita possible d'axiomes (1972a, 137). Horkheimer avisa que aquesta doctrina, que podria aparentar una via de sortida per a una filosofia que no vol abraçar el credo irracionalista dels autoritarismes europeus, és en realitat tant o més útil per a preservar l'actual estat de les coses com la metafísica racionalista o les diferents *Lebensphilosophie* (1972a, 138-9).

---

<sup>111</sup> No seria just continuar aquest escrit sense fer referència al fet provat que es negà repetidament a Neurath, des de l'Institut, a publicar una resposta a l'article de Horkheimer en la mateixa revista, per tal d'enriquir el debat i suplementar algunes crítiques que el vienès considerava poc argumentades (Prono 2020, 5). Aquesta resposta, donada la mort prematura de Neurath, no es pogué publicar fins al 2011, així que, durant mig segle, malauradament només hi hagué accés a una cara de la discussió.

<sup>112</sup> Es tracta d'un dels pocs articles importants de la dècada de 1930 que no ha estat mai traduït al castellà ni al català; representa un fet paradoxal, atès que la seva lectura és primordial per a una bona comprensió dels arguments posteriors de *Teoria tradicional i teoria crítica*.

Clarament, apunta l'autor, l'empirisme modern no era idèntic, *stricto sensu*, al neopositivisme. Però tant un com l'altre comparteixen la creença que les formes de coneixement i les relacions de l'home amb la natura no canvien, i que tot el que sabem és conegut per observació directa. Com assenyala el teòric, aquest pensament és terrible: en un món on tot sembla en ordre però regna internament el dolor, una teoria així acabarà sempre col·laborant passivament amb el regnat de la injustícia (1972a, 150), ja que privilegiarà l'aparença d'ordre sobre la forma del patiment:

«"La visió que el pensament és un mitjà de conèixer més sobre el món del que es pot observar directament ens sembla completament misteriosa", és la convicció expressada en una obra del Cercle de Viena. Aquest principi és particularment significatiu en un món en què l'exterior magnífic irradia plena unitat i ordre mentre que el pànic i la desesperació prevalen en el seu interior. Els autòcrates, els governadors colonials cruels i els sàdics guardians de presons sempre han desitjat visitants amb aquesta mentalitat positivista. Si la ciència en conjunt segueix el lideratge del neopositivisme i la intel·ligència renuncia [...] estarà participant passivament en el manteniment de la injustícia universal» (1984, 79).

Horkheimer no pot relacionar més clarament la tasca del positivisme amb la del manteniment de l'ordre del món, és a dir, la injustícia<sup>113</sup>. Si la filosofia no pot parlar del món més enllà de l'observació, ¿com dir llavors el mal? ¿Com presentar batalla contra el nazisme sense apel·lació al judici ètic? El teòric coneixia bé la resposta més freqüent que donaven els garants de l'empirisme lògic: si el neopositivisme hagués dut efectivament a terme la seva "desmitificació" de la filosofia i la seva formalització absoluta, aquesta no hauria pogut ésser còmplice d'un projecte totalitari com el de Hitler. Tanmateix, aquest no havia estat el cas, i la qüestió persistia.

A *Teoria tradicional i teoria crítica*, segurament el text més conegut i referenciat actualment del nostre autor, Horkheimer continua la crítica del positivisme des de la perspectiva del rol social i epistemològic de la ciència. Encara que ens referirem a aquest text més endavant, cal remarcar que, a més de fonamentar amb escreix la seva teoria anti-positivista, Horkheimer desenvolupa nocions que anticiparien les posicions teòriques postempíriques sobre la ciència que gaudirien de gran popularitat a partir dels anys seixanta, amb filòsofs com Kuhn i Quine al capdavant (Brunkhorst 1993, 75). Però Horkheimer continuaria reblant el clau contra el positivisme en molt articles posteriors. A *Raó i autoconservació*, per exemple, podem llegir:

---

<sup>113</sup> Tanmateix, una anàlisi més extensa i rigorosa, comentant exemples i dialogant amb altres escoles filosòfiques, la trobem al segon capítol de la *CRI*, presentant el positivisme com una *panacea* autocontradictòria. Per qüestions d'extensió i de similitud d'arguments, no n'hem mostrat passatges al treball (vegeu 2002, 89-90; 107-109).

«[El positivisme] expulsa el pensament mateix de la filosofia i la redueix a la tècnica d'organització que recapitula el Jo i abrevia l'existent. En el positivisme s'afirma la raó mitjançant la seva pròpia liquidació<sup>114</sup>» (2001, 108).

La crítica segueix el mateix camí en les grans obres dels anys quaranta; es podria dir que és una de les temàtiques on mai s'opera un gir, i ni molt menys un trencament, durant tots aquells anys. A la *DI* podem comprovar com la nova anàlisi “mitificant” del positivisme fa encara més intricada la seva relació amb la injustícia:

«La Il·lustració és la por mítica convertida en radical. La pura immanència del positivisme, el seu últim producte, no és més que un tabú en certa manera universal. Absolutament res ha d'existir fora [...]. Per això, tant per a la justícia mítica com per a la il·lustrada, culpa i expiació, felicitat i desventura són com parts d'una equació. La justícia mor en el dret» (1994, 70).

Un dels seus aforismes finals, des d'una redacció misteriosa, declararà que és necessari «burlar-se de la lògica quan està en contra de la humanitat» (1994, 251). ¿Però com articular aquesta burla? L'aforisme no ho explica. A causa d'aquesta i d'altres crítiques al positivisme difícils de comprendre, o d'escriptura complexa, Horkheimer volgué dedicar nombrosos passatges de la *CRI* a desenvolupar la relació entre positivisme i injustícia<sup>115</sup>. El primer el trobem a l'inici de l'obra:

«L'avantatge de les matemàtiques —el model de tot pensament neopositivista— rau precisament en aquesta "economia del pensament" [...]. ¿Quines són les conseqüències de la formalització de la raó? Justícia, igualtat, felicitat, tolerància, tots els conceptes que bategaven en segles anteriors en el cor de la raó, o havien de ser sancionats per ella [...] no hi ha cap instància que pugui correspondre a la tasca d'atorgar-los un valor i connectar-los amb una realitat objectiva [...]. L'afirmació que la justícia i la llibertat són millors que la injustícia i l'opressió no és científicament verificable i resulta inútil» (2002, 60-1).

Però continuarà també al capítol següent, *Panacees antagòniques*, escrivint:

«Condicionat per la seva estructura metodològica i teòrica, el positivisme exclou que els problemes relacionats amb "temes com l'esperit, la consciència, el si-mateix, etc." siguin tractats amb la justícia adequada. [...] Coarten el pensament crític mitjançant afirmacions autoritàries, ja sigui sobre la supremacia de la intel·ligència, ja sigui sobre la ciència com a substitut d'aquesta» (2002, 106).

Horkheimer expressa aquí, doncs, la negació a la pregunta abans plantejada: no hi ha manera de dir el patiment, la injustícia, en el vehicle neopositivista i, en conseqüència, tampoc serà possible lluitar contra aquesta. A les últimes pàgines del capítol, serà encara més dur amb un moviment

---

<sup>114</sup> Curiosament, Horkheimer desenvolupa gairebé idènticament la mateixa idea en l'article sobre Montaigne i l'escepticisme (1973, 30), cosa que fa pensar en una continuïtat entre els arguments de 1937 i els de 1941.

<sup>115</sup> Això era important perquè el positivisme havia de ser tractat com el màxim exponent de la filosofia que feia el joc a la racionalitat instrumental, que instrumentalitzava la raó i, per tant, l'allunyava dels seus objectius. Aquesta, a més, serà una crítica repetida en el Horkheimer dels últims anys (vegeu, per exemple, 2000, p. 69).

filosòfic que, en definitiva, declara contradictori —una de les pitjors acusacions, molt segurament, que un empirista lògic voldria sentir:

«Molts representants del positivisme modern treballen per a la realització d'aquestes idees de llibertat i justícia. Però precisament el seu amor per la llibertat sembla reforçar la seva animositat envers el seu vehicle, el pensament teòric [...]. Els positivistes serien, de fet, millors filòsofs si prenguessin consciència de la contradicció entre qualsevol idea filosòfica i la realitat social i, en fer-ho, subratllessin les conseqüències antimorals del seu propi principi [...]. L'error de molts especialistes no radica tant en la seva manca d'interès per la política com en la seva propensió a sacrificar les contradiccions i complexitats del pensament» (2002, 110).

Certament, des de la publicació pòstuma de la resposta de Neurath als articles de 1937<sup>116</sup>, molts autors han volgut posar en qüestió els arguments de Horkheimer contra el positivisme, sobretot pel que fa a la seva recepció de la tasca del Cercle de Viena. Els comentadors apunten, en primer lloc, a un ús equívoc dels termes, ja que Horkheimer sembla en molts passatges usar indistintament “empirisme”, “positivisme”, “positivisme lògic”, “empirisme lògic” i “neopositivisme”, cosa que porta a una barreja dels arguments de tradicions tan disperses com les de l'empirisme escocès<sup>117</sup>, el positivisme de Comte i el pensament del Cercle de Viena (Prono 2020, 9-10). En segon lloc, s'acusa el frankfurtià d'identificar en un mateix corrent de pensament a filòsofs en disputa que en cap cas sostenien les mateixes opinions filosòfiques —com és el cas de Russell, Wittgenstein, Carnap o Neurath (Gonzalo 2019, 67). Per últim, s'acusa a Horkheimer de relacionar el neopositivisme amb una concepció naturalista de la ciència que no era generalment compartida (2019, 69). Així doncs, semblaria que la construcció de l'enemic positivista forçà una imatge parcial de l'empirisme lògic, fos per prejudicis propis de la posició de Horkheimer, fos per desconeixement de la diversitat d'autors del moviment (Prono 2020, 9)

Totes aquestes crítiques, segurament plenes de certes, deixen en una posició de debilitat l'atac de Horkheimer al positivisme, almenys pel que fa al treball dels vienesos. Com que la carta de rèplica de Neurath mai fou publicada a la *Zeitschrift*, la interpretació del director de l'Institut condicionaria les conviccions de gran part dels intel·lectuals de la postguerra, modelaria la visió de l'empirisme lògic com a posició no compromesa amb la praxis i indiferent a tota funció social<sup>118</sup>, i crearia una distància artificialment irreconciliable entre dues escoles que, en realitat,

---

<sup>116</sup> vegeu p. 83 n. 111.

<sup>117</sup> En realitat, Horkheimer sí que opera una separació entre el positivisme i l'empirisme modern a *El darrer ataca a la metafísica*, però no entre els altres moviments.

<sup>118</sup> La majoria d'aquestes crítiques a Horkheimer s'estructuren des del llegat d'autors com Neurath, propers políticament a les tesis de l'Institut i fills d'una mateixa tradició filosòfica. Ara bé, la doctrina política i metodològica d'autors com Nagel o Carnap no s'avé amb tanta facilitat a la Teoria Crítica, i això permetria revertir la querella: que Horkheimer acusava falsament Neurath, sí,

mantenien molts postulats idèntics (Prono 2020, 3). Una crítica similar sorgí, aquest cop ja en temps de l'autor, entre defensors del pragmatisme americà.

### 3.2.4. Un positivisme al Nou Món: l'atac al pragmatisme americà

«*Quan el pragmatisme es veu sacsejat pel sentiment de la injustícia dominant [...] el problema del canvi necessari es converteix en un compromís personal [...] més que un principi de desenvolupament teòric*»<sup>119</sup>

Mentre que Horkheimer estava avesat a la crítica al positivisme, amb la qual havia entrat en contacte ja durant els seus estudis amb Cornelius i Husserl, i que arrelava en una àmplia tradició del pensament filosòfic alemany, es troba per primer cop amb les idees del pragmatisme en el moment del seu trasllat a Columbia. El pragmatisme d'autors com John Dewey i William James probablement no hauria interessat mai al director de l'Institut si no hagués entrat en contacte amb les facultats americanes, on aquest corrent era hegemònic. Però, entre totes les escoles positivistes o idealistes, Horkheimer s'adona de la particularitat de la pragmatista: era un pensament que provenia de la matriu hegeliana, encara que el camí transcorregut a partir d'ella fos àmpliament diferent de les fonts de les quals bevia la Teoria Crítica, i que, tanmateix, havia gaudit de molta més popularitat al Nou Continent en comparació amb la posició d'aquesta a Alemanya.

El primer article on Horkheimer disputa seriosament les idees dels pragmatistes és a *Sobre el problema de la veritat* (1935), on el teòric reflexionava sobre el concepte de veritat de la tradició idealista alemanya, la seva relació amb les estratègies metodològiques de verificació en l'àmbit de les ciències naturals, i posteriorment sobre el concepte de veritat usat en alguns corrents filosòfics contemporanis —on surten a escena, altre cop, els vitalismes, Scheler i, per primer cop, i això és el que ens interessa, el pragmatisme americà. La disputa, doncs, és sobre veritat i verificació: a Horkheimer li interessa el concepte de veritat que s'usa en la filosofia pragmatista. En l'article, la descriu d'aquesta manera: «segons aquesta perspectiva, la veritat de les teories es decideix pel que s'aconsegueix amb aquestes. El seu criteri és la capacitat per produir efectes desitjats per a l'existència espiritual i física dels éssers humans» (1993, 195). D'entrada, aquest objectiu no sembla xocar amb els anhels de felicitat humana i emancipació que el materialisme horkheimerià guarda en el seu si. El mateix autor explicitarà que el concepte de corroboració juga un paper central en la teoria materialista, com a arma contra tota forma de misticisme, apel·lació

---

però atacà correctament la tasca de molts altres investigadors de la mateixa escola. És probable que aquesta sigui, doncs, la posició més equilibrada en el debat, perquè en els mateixos articles actuals on es menysté la lectura horkheimeriana es fa també una interpretació exageradament tendenciosa dels postulats de la Teoria Crítica (Prono 2020, 15).

<sup>119</sup> *Sobre el problema de la veritat* (1993, 196).

a la transcendència o doctrina supernal (1993, 198). La problemàtica, per l'autor, s'ubica en el concepte de “corroboració” de la veritat que els pragmatistes usen, que resumeix així:

«Una opinió és completament corroborada quan les relacions objectives que assenyalava es confirmen en base a l'experiència i l'observació, amb instruments indisputables i conclusions lògiques, i a més és d'utilitat pràctica per al seu titular o altres persones» (1993, 196).

El perill d'una definició així no s'amaga a la mirada del teòric: fer dependre la relació proposició-veritat d'una tècnica com la de la corroboració així descrita és en realitat una trampa: el que el pragmatisme passa per alt és que la mateixa teoria que pot ajudar al “progrés social” amb la seva utilitat pràctica pot ser al mateix temps una força anihiladora d'altres interessos polítics i socials (1993, 197). L'error del pragmatista, per Horkheimer, és menysprear el fet que entre teoria i praxi sempre hi ha la mediació de les lluites socials, concretes i històriques (1993, 199). No hi ha una harmonia preestablerta entre teoria i praxi, és a dir, entre allò que és vertader i útil, per exemple: pot esdevenir útil gràcies a les lluites socials, o pot tornar-se fals en el desenvolupament de la història. Escriurà Horkheimer:

«El concepte de corroboració com a criteri de veritat no s'ha d'interpretar de manera tan simple. La veritat és un moment de *praxi* correcta. Però qui l'identifica directament amb la “utilitat humana” passa per alt la història i es converteix en un apologista de la realitat dominant en cada moment» (1993, 200).

Si no es comprèn que la veritat és un moment històric de la societat, una teoria així passa a ser simple apologia de l'*statu quo*; si no s'entén la irremeiable diferència entre *concepte* i *realitat*, el pragmatisme no ajuda més a la causa de la millora social que l'espiritisme i el misticisme. En canvi, Horkheimer indica que, com és l'objectiu de l'article, la causa per una metodologia de corroboració de la veritat en el marc d'una teoria filosòfica materialista ha de defensar que el fet que idees i realitat objectiva es corresponguin és una particularitat d'un determinat moment històric que, com escriu, pot ser obstaculitzat o interromput:

«Aquest punt de vista no serveix a l'anhel d'una veritat fonamentalment tancada i incognoscible, ni per a l'existència d'idees que no requereixen cap realitat, *però tampoc equipara conceptualment una convicció amb la falsedat simplement perquè una determinada constel·lació del món la separa de la corroboració i de l'èxit*» (1993, 200) [les cursives són meves].

Per tal d'entendre la importància de l'atac a la corroboració pragmatista en pro d'una teoria materialista, cal posar atenció en aquesta última frase del paràgraf: la teoria del pragmatisme, casant veritat i utilitat històricament concreta, s'oblida dels interessos dels diferents agents en les lluites socials, s'oblida de l'heterogeneïtat de les comunitats humanes —perquè, al cap i a la fi, també esgrimeix una antropologia filosòfica unívoca. Horkheimer, doncs, contraposarà a aquesta

teoria pragmatista la següent proposició: que tot concepte posseeix validesa real només com a part d'una totalitat teòrica, i només en interconnexió amb altres conceptes arriba al seu significat real, és a dir, a la seva actualització històrica (1993, 197).

Sobre aquests atacs al pragmatisme, James Schmidt ha escrit que foren estructurats més en base a les intuïcions d'una lectura filtrada a partir de les tradicions filosòfiques europees amb les quals havia estat familiaritzat Horkheimer, que no pas en base a una lectura atenta i rigorosa<sup>120</sup> (2007, 13). Horkheimer no tornaria a abraçar la crítica al pragmatisme fins a la publicació de les conferències de la *CRI*, on l'autor perseverarà en les intuïcions ja mostrades deu anys abans, però aquest cop a partir del binomi<sup>121</sup> raó objectiva i raó subjectiva. Com apunta Schmidt, els atacs al pragmatisme a la *CRI*, que es troben en els dos primers capítols, tenen la seva pròpia justificació i història particulars. Aquests dos textos foren, amb diferència, els que Horkheimer més modificà, canvià i amplià a l'hora de convertir la transcripció de les seves conferències en successius capítols del tractat filosòfic (2007, 11). En la versió escrita de la segona conferència, per exemple, Horkheimer es veié obligat a afegir tota una llarga refutació de la crítica de Dewey a la religió<sup>122</sup>, en resposta a una de les qüestions plantejades per un oient al final de l'acte, el qual assenyalava el mètode pragmatista com una via de resolució de les apories entre raó objectiva i subjectiva (2007, 11) que el conferenciant mateix havia plantejat.

Schmidt, per tant, planteja que és pel desconeixement, per part de Horkheimer, de la tradició pragmatista americana, que es trobà amb una àmplia resistència a les seves crítiques a aquest pensament des de l'equiparació vitalista o positivista. Segurament això el motivà a llegir diverses obres del pragmatisme americà, sobretot de Dewey, abans d'enviar el manuscrit per a la seva publicació, cosa que converteix els atacs que trobem en la *CRI* en la prova d'una lectura més exhaustiva d'aquest corrent, almenys en comparació amb l'article de 1935, però encara sota les mateixes sospites d'interpretació arbitrària<sup>123</sup> (2007, 13).

---

<sup>120</sup> Encara que es tracta d'una opinió impossible de verificar, és cert que, si veritablement Horkheimer es troba en contacte per primer cop amb el pragmatisme a Estats Units, la publicació de l'article menys d'un any més tard del trasllat a Columbia pot ser un indicador del temps dedicat a les lectures. A més, els articles de l'any anterior versaven sobre les *Lebensphilosophie* i l'obra de Bergson i Scheler. En realitat, la major part de l'article comentat es basa en ressenyar la crítica scheleriana al pragmatisme (1993, 200-4), i en ella es cita més a Bergson (1993, 197) que no pas als mateixos Dewey o James. És probable, doncs, que l'observació de Schmidt tingui bona part de veritat.

<sup>121</sup> Un binomi que, com mostrarem a la propera secció, guarda un parentesc íntim amb el de materialisme-metafísica (vegeu p. 92)

<sup>122</sup> Es tracta del fragment final del capítol *Panacees antagòniques* (2002, 112-3).

<sup>123</sup> Es tracta, com hem dit, d'una crítica que en bona mesura compartim. Horkheimer, però, defensava el contrari: en una carta a Lowenthal durant les revisions de la *CRI*, escriu que «es pot veure pels fragments citats que he llegit molts d'aquests productes autòctons i ara tinc la sensació de ser-ne un expert» (Schmidt 2007, 13).

Horkheimer, en el primer capítol de la *CRI*, defineix el pragmatisme d'aquesta manera: «el pragmatisme [...] s'identifica amb la creença que una idea, un concepte o una teoria no són altra cosa que un esquema o pla per a l'acció, de tal manera que la veritat no és altra cosa que l'èxit de la idea» (2002, 75). Com veiem, la definició és gairebé calcada a la que trobem en l'article de 1935. Horkheimer se sorprèn que Pierce pretengui derivar una doctrina tal del pensament kantian, i considera que es tracta d'una proposta antifilosòfica per excel·lència, atès que no arrela l'acompliment de les nostres expectatives en la veritat de les nostres idees, sinó al revés (2002, 75). Per a Horkheimer, aquesta limitació del pragmatisme converteix tota idea en un mer esquema, un pla, i substitueix la lògica de la veritat per la de la probabilitat (2002, 76). Escrirà:

«la probabilitat, o millor encara, la calculabilitat substitueix la veritat, i la pròpia filosofia assenteix al procés històric que tendeix a convertir dins de la societat la veritat en una frase buida, legitimant-lo» (2002, 77).

Però aquesta no és l'única problemàtica d'aquesta doctrina. El concepte d' "objecte" en el pragmatisme, per exemple, queda difuminat: si només importen els seus efectes sobre l'acció del subjecte, no resulta fàcil entendre el seu significat (2002, 77). A més, els pragmatistes reneguen de la *theoria*, de la reflexió filosòfica com a contemplació, i prefereixen el treball manual, la producció artesana (2002, 78). Per a Horkheimer, aquest voler modelar tots els aspectes de la vida des de la mecànica de les tècniques de laboratori, del treball manual, fa del pragmatisme el contrapunt filosòfic de l'industrialisme modern que veu el món com una immensa fàbrica: «per tal de provar la seva raó, tot pensament [...] ha de garantir la seva utilitat funcional» (2002, 82).

És des d'aquestes premisses que Horkheimer s'atrevirà a dir que el pragmatisme és un positivisme, això és, un positivisme propi i genuí d'Estats Units, però igualment una disciplina del pensament en minúscules que es limita també a declarar que el que hi ha és *el que hi ha*. Com el positivisme, el pragmatisme és, al cap i a la fi, un cientisme, encara que no provingui, com el primer, d'un idealisme sensualista (2002, 77 n. 29). Mentre la filosofia objectivista posava el seu orgull en el fet de diferenciar-se de l'activitat pràctica, el marc d'operació del pragmatisme, malauradament, és un altre: «en el pragmatisme, per pluralista que vulgui presentar-se, tot es converteix en mer objecte i, en conseqüència, en un element més d'una cadena de mitjans i fins» (2002, 78). El pragmatisme, afirma finalment Horkheimer en to greu: «aniquila el pensament filosòfic sense deixar de ser alhora encara, i malgrat tot, pensament filosòfic. El filòsof pragmatista ideal seria, com diu la dita llatina, el que calla» (2002, 80).

En definitiva, veiem com per Horkheimer el pragmatisme també és "metafísica", en tant que conforma un positivisme amagat, implícit, malgrat que ja en parli en termes de "raó



subjectiva”. Per tal de comprendre millor aquesta crítica al pragmatisme i el canvi terminològic, ens disposem a dilucidar, en la secció següent, la teoria sobre la raó instrumental que Horkheimer presenta a la *CRI*—i que, com observarem, es remunta molt més abans en la producció del filòsof del que exposa la interpretació clàssica.

### 3.3. Els sentits de la raó i la instrumentalització de la justícia

«No tenim cap mena de dubte —i aquesta és la nostra petició de principi— que la llibertat en la societat és inseparable del pensament il·lustrat»<sup>124</sup>

Hem resseguit, fins ara, la croada del nostre autor contra la metafísica i la *teoria tradicional*, que va de la mà, durant el seu temps de direcció de l’Institut, de la configuració de la seva alternativa metodològica i ètica per a la filosofia, des del materialisme i la Teoria Crítica. Hem anat veient-ne les mutacions en les formes de crítica i en els interessos filosòfics: primer contra les lògiques metafísiques del racionalisme burgès i la seva contestació vitalista, impotents —i fins col·laboradores— amb la mitologia del nacionalsocialisme victoriós; després contra els diferents positivismes i el pragmatisme, que Horkheimer continuava considerant una expressió més de l’absència de funció social per a la filosofia. Sens dubte, el ventall de crítiques a diferents moviments filosòfics i polítics augmenta en paral·lel al perill que aquests representen per les idees i conquestes de la Il·lustració filosòfica, i és per això que el teòric començarà a preguntar-se per la raó mateixa, i modificarà el que era senzillament la plasmació historiogràfica en l’àmbit de la filosofia de la màxima marxiana —deixar de només *interpretar* el món per tal de *transformar-lo*—, per una crítica més global de la racionalitat occidental, així com de la seva relació amb la dominació i el poder<sup>125</sup>, que beurà de l’impuls pessimista de Schopenhauer, però també d’una lectura més intensa de la noció de “reificació” en Lukács i de l’anàlisi de la racionalitat occidental de Weber<sup>126</sup> (Muñoz 1987, 23).

Tanmateix, cal que entenguem aquesta crítica a la llum del fil vermell que intentem esbossar en aquest estudi: ¿si la societat futura ja no és la societat racionalitzada, perquè la raó es mostra còmplice de la barbàrie, de quina manera es podrà realitzar la justícia, el concepte de la

---

<sup>124</sup> *Dialèctica de la Il·lustració* (1994, 53).

<sup>125</sup> Tanmateix, i com mostrarem, cal ésser cauts sobre aquesta “novetat” de la crítica a la raó. Segurament podríem afirmar que és a partir de la *DI* i la *CRI* que cobra un cos més sistemàtic i es tematitza totalment, però ja era present en el treball anterior de maneres diverses —només cal tenir en compte la premonitòria discussió sobre filosofia i mitologia en l’obra de Vico que trobem a *Els inicis...* (1982, 110). Però, a més, ¿no era el combat contra la metafísica, també, una crítica a la raó burgesa i a la seva instrumentalització?

<sup>126</sup> Una afinitat que el propi Horkheimer explicita a la *CRI* (2002, 47), i que Muñoz ha recollit magníficament (1987, 27-8).

qual es troba regit per la garantia d'una racionalitat humana i filosòfica? Si la raó és instrumentalitzada, la justícia ho serà també. Així doncs, Horkheimer no canvia el seu punt de vista sobre la societat i la filosofia de manera capritxosa, o perquè s'hagi esgotat el camp per a la praxi, sinó perquè l'anhel de justícia es manifesta, a principis dels anys quaranta, com una necessitat d'autocrítica de la raó que en salvi els conceptes necessaris per a tota millora social que pugui esdevenir en el futur. Sánchez ho resumia lúcidament en el seu estudi introductori:

«Desemmascarament de l'essència autoritària [...] que determina la perversió de la raó [...]. Aquesta és la seva intenció original, la mateixa que va moure la teoria crítica de Horkheimer des d'un principi. És la "intenció de la llibertat", que no té res a veure amb la nostàlgia de paradisos perduts, sinó amb la lluita per un futur veritablement humà (2002, 11)».

És enfront d'aquest diagnòstic que no es pot parlar de “trencament” entre el paradigma materialisme/metafísica i el binomi que el teòric construeix entre raó objectiva i raó subjectiva, raó per ella mateixa i instrumentalització de la primera. Muñoz l'entén com un gir de la praxi a la teoria, més que no pas com una crítica aporètica als recursos de la darrera:

«La idea tendent a la seva realització pràctica, ja sigui pel seu caràcter programàtic o per la seva condició de moment ideal de l'evolució històrica mateixa, cedeix pas a la radicalitat de la teoria com a darrer bastió —residu i santuari alhora— de la crítica [...]. La teoria es converteix, per tant, en nom de la pròpia raó, en denúncia crítica-negativa de la raó truncada i instrumental que domina avui dia» (1987, 22).

La crítica s'amplifica, la raó objectiva ara és dialèctica —ja que la Teoria Crítica guarda en les seves entranyes l'aporia del racionalisme i la metafísica—, i la racionalitat instrumental ocupa el lloc de la metafísica atès que, en renegar de tota universalitat del concepte i de tota *praxi* emancipadora, exhibeix la mateixa funció anestesiant que la darrera havia exercit durant segles.

Cal recordar aquí les consideracions exposades a la primera secció sobre el rol de la *DI*, la primera obra on trobem aquesta crítica totalitzant, i quina era l'opinió de Horkheimer al respecte. Ja hem explicat en aquella secció per què no volem donar excessiva importància, en aquest estudi, a les tesis de *DI*, en favor de la resta de treballs de l'autor, més interessants per a la nostra anàlisi. El binomi que Horkheimer exposa a la *CRI* xoca amb alguns dels postulats de la *DI*, però es fonamenta en recursos que l'autor ha estat treballant durant anys. Ja en l'article de 1938 sobre Montaigne trobem una primera articulació de nocions com les de *raó subjectiva* o *instrumentalització de la raó*, en el marc de la crítica a l'escepticisme (Raga 2017, 83), però el primer article en treballar aquests conceptes en profunditat serà *Raó i autoconservació*. En aquest escrit ja s'esbossen diverses de les idees que més tard floriran en el marc de la *DI* i la *CRI*: la

història de la raó des de l'Antiguitat; la raó vinculada a la justícia, llibertat i veritat durant la Il·lustració; i també la seva entronització burgesa (2001, 89-90).

Amb tot, algunes de les seves reflexions ajuden a esclarir la foscor de certs passatges de la *DI* que es presten a interpretacions incorrectes. Horkheimer, tres anys abans de la publicació de l'obra coral, ja escriu que la raó no ha estat cancel·lada ni feta inoperant, sinó simplement «reduïda al seu sentit instrumental de la manera més radical» (2001, 92). És a dir, no és que fins aleshores la filosofia hagués treballat a partir d'una “raó” objectiva i llavors hagués estat derrotada per una “raó” subjectiva: es tracta de dos sentits de la pròpia raó humana. El problema, doncs, no és la presència d'un sentit instrumental —necessari per al desenvolupament tècnic i científic, per exemple—, sinó la seva hipòstasi, que no deixa ja lloc al sentit objectiu —de la mateixa manera que el materialisme atacava a la metafísica, no pels seus continguts polítics, la realització dels quals demanava, sinó precisament perquè les seves metodologies i idees els obstaculitzaven. Aquesta raó només pot construir un individu, doncs, que ja no gaudeix de dimensió “espiritual”, en tant que només aspira a la coordinació entre mitjans i fins per als seus objectius a curt termini (2001, 103-4); que ja no és capaç d'especular, atès que tot l'oci necessari és ara temps d'entreteniment forçat (2001, 108). La raó subjectiva, per tant, converteix el llenguatge en simple informació, en el mandat de l'ordre, «sense somni i sense història» (2001, 106).

Es tracta d'un diagnòstic molt fosc i pessimista, el que ens ofereix Horkheimer a *Raó i autoconservació*. Per les circumstàncies de la seva escriptura —la mort de Benjamin, la victòria imparabile de l'exèrcit nazi a Europa— cal distanciar-se de les seves màximes més lapidàries. Està clar que el teòric no negava la capacitat d'especulació de manera global: hi ha una contradicció performativa en qualsevol afirmació d'aquesta mena. Però sí que hem d'entendre les línies generals de la descripció de la raó subjectiva en Horkheimer: un ús de la raó per part d'un individu que resta absorbt en ell mateix, en els seus fins concrets i limitats, sense preguntar-se ni preocupar-se pels fins de la Humanitat que la Il·lustració s'havia esforçat a prendre mesura. A la *DI* escriurà: «La mateixa raó s'ha convertit en un simple mitjà auxiliar de l'aparell perpetuador del monopoli [...]. Finalment s'ha acomplert la seva vella ambició de ser un pur òrgan de fins [...]. L'expulsió del pensament de l'àmbit de la lògica ratifica a l'aula universitària la reificació de l'home a la fàbrica i a l'oficina» (1994, 82).

Certament, Horkheimer parla aquí sobre la “raó”, sense explicitar en quin sentit s'hi refereix. ¿Es pot derivar a partir d'aquest fet que l'autor es refereixi a la raó “objectiva”, o a la raó en la seva totalitat? No ho creiem. Si es llegeix la *DI* des dels articles i idees anteriors de Horkheimer, no es pot donar per bona una interpretació tan tancada, aporètica, fosca, de la racionalitat occidental.

Cobra encara més sentit, doncs, que el teòric necessitès esclarir conceptes, justificar posicions, matisar temes a la *CRI*. En aquesta obra definirà així el seu objecte d'estudi:

«La raó subjectiva té a veure essencialment amb mitjans i fins, amb l'adaptació dels mètodes i maneres de procedir als fins [...]. Atorga poca importància a la pregunta sobre la racionalitat dels fins com a tals. [...] donant per descomptat que aquests també són racionals en sentit subjectiu, és a dir, que serveixen a l'interès del subjecte en la seva autoconservació» (2002, 45).

Per tant, els criteris de la raó subjectiva per a les seves deliberacions i decisions no seran, en definitiva, factors racionals, sinó qüestions d'elecció personal i gust. Parlar de *veritats* perd, doncs, el sentit, sigui en l'àmbit de la filosofia pràctica, la moral o l'estètica (2002, 49). En canvi, el sentit objectiu de la raó, la racionalitat objectiva oposada a la seva instrumentalització, és presentada així per l'autor:

«L'existència de la raó com a força no només en la consciència individual, sinó també en el món objectiu, en les relacions entre homes i entre les classes socials, en les institucions socials, en la naturalesa i les seves manifestacions. Grans sistemes filosòfics [...] tenien com a fonament una teoria objectiva de la raó» (2002, 46).

Es tracta d'una idea de raó concebuda des dels inicis de la filosofia occidental no només com a regulació de mitjans i fins, sinó com a comprensió i determinació d'aquests (2002, 50). Fins aquí, l'anàlisi de la *CRI* no sembla gaire diferent a la que trobem a la *DI*. Tanmateix, de seguida Horkheimer fa notar la seva marca personal en aquesta crítica a la raó il·lustrada:

«Aquest concepte de raó mai va excloure la raó subjectiva, sinó que la va considerar com a expressió parcial i limitada d'una racionalitat global [...]. L'aspiració màxima d'aquest tipus de pensament era conciliar l'ordre objectiu del que és "racional", tal com ho concebia la filosofia, amb l'existència humana» (2002, 46).

No es tracta, doncs, de dues "raons" enfrontades, com ja hem mencionat, sinó de dues funcions, dos sentits de la raó<sup>127</sup>. A més, el teòric aquí assenyala un element important: la raó objectiva era ja des de sempre "subjectiva" d'alguna manera, portava en el seu sí un intent de conciliació dels interessos i criteris subjectius. El seu moment subjectiu era el responsable de la crítica, de l'escepticisme, de la referència concreta que la feia avançar. El problema és ben clar, altre cop: es tracta de la instrumentalització de la raó, i no de la Raó mateixa.

Podríem omplir pàgines i més pàgines amb aquesta teoria sobre la racionalitat que Horkheimer escrigué com a colofó amb tints d'autocrítica a la seva tasca crítica durant l'exili. Tanmateix, ens

---

<sup>127</sup> En el quart capítol de la *CRI* (2002, 154-6), Horkheimer tornarà a definir els dos sentits de la raó, però aquest cop relacionant-ho també amb la situació social de la classe obrera, reflexió interessant. Amb tot, aquesta genealogia és posada en dubte per alguns autors, que l'entenen més com un "relat mític de dol" que com un desenvolupament teòric rigorós, com seria el de Weber (Lohmann 1993, 389).

allunyaríem de la qüestió que regula tota la nostra exposició. La metafísica era injusta, i contra ella Horkheimer construeix la seva teoria crítica. Ara bé, ¿quin és el veritable perill d'aquest augment de la instrumentalització de la raó, quina és la injustícia que opera en la història i el pensament? D'entrada, el primer perill de la instrumentalització de la raó és la seva realitat paradoxal: com més es redueix la raó al seu caràcter instrumental, més s'ajuda a desprestigiar i deteriorar aquest mateix caràcter (2002, 84). La raó objectiva necessitava el seu moment subjectiu, certament, però no menys del que la subjectiva necessita el seu caràcter objectiu. La paradoxa, doncs, és la següent:

«La neutralització de la raó, que li sostreu tota relació amb un contingut objectiu [...] degradant-la a la condició de mera capacitat executiva orientada més al com que al què, la transforma de manera creixent en un simple aparell obtús per al registre dels fets [...]. Com una fulla de ganivet afilada massa vegades, aquest "instrument" es converteix en quelcom massa prim i al final ja no pot afrontar amb èxit les tasques de caràcter purament formal a les quals estava limitat» (2002, 85-6).

Però, clarament, la injustícia més primordial que comet la raó instrumental és precisament la neutralitat del pensament, la sensació que la raó es troba al servei de qualsevol empresa particular, sigui bona o dolenta (2002, 49): «la raó subjectiva s'acomoda a tot. Ofereix els seus serveis tant als adversaris dels valors humanitaris tradicionals com als seus defensors» (2002, 62). Si no hi ha fins objectius, si no hi ha la capacitat de pensar valors i conceptes humans, és a dir, universals, trontollen, per a Horkheimer, les nocions de llibertat, igualtat, i sobretot, de justícia (2002, 66). Una raó instrumentalitzada, doncs, ja no és capaç de posar en pràctica la metodologia de la Teoria Crítica, la deconstrucció materialista de la filosofia i la història, la salvació de les esperances del concepte. En aquest sentit, al capítol sobre *La rebel·lió de la natura*, trobem la confirmació d'aquest perill, així com de la relació estreta entre la *CRI* i els escrits anteriors:

«La raó subjectiva instrumental oscil·la entre lloar la natura com a pura vitalitat i menysprear-la com a força brutal, en lloc de comprendre-la com un text que ha de ser interpretat per la filosofia i que, llegit correctament, revela, en el seu desplegament, *una història de patiment infinit*» (2002, 141).

La instrumentalització de la raó és una metafísica més en tant que ens incapacita per la crítica i, llavors, cancel·la tota perspectiva sobre el patiment i la injustícia. El martelleig horkheimerià continua, doncs, ja no contra la metafísica i la “ideologia”, sinó ara contra l'amenaça d'una raó al servei de la lògica del domini (Sánchez 2000, 27). Per això no es pot deslligar del fil vermell que relliga tota la producció horkheimeriana, i per això no es pot dir que operi un trencament. Clarament, el tauler de joc es complica: el que era un partit entre una teoria materialista i una metafísica o filosofia irracionalista, es juga ara en l'àmbit de la raó mateixa i de la seva

aplicació<sup>128</sup>. Tot i així, Horkheimer es mostrava optimista a la *CRI* —de manera més explícita que a l'obra compartida amb Adorno— sobre les capacitats per subvertir aquesta hipòstasi del caràcter instrumental, i de renovar la filosofia, pràctica que amarava ja tot el seu materialisme des de la joventut; l'exposició d'aquest rol de la filosofia la reservem per més endavant<sup>129</sup>. Direm només que Horkheimer no va fer d'aquest diagnòstic un postulat irrenunciable, i que no tenim tampoc proves que el mantingués intacte fins al final dels seus dies<sup>130</sup>. Clarament, el teòric continuà parlant de l'amenaça d'un món totalment administrat per la raó instrumental fins a les seves últimes entrevistes, però sembla més interessat en la utopia, la teologia i l'anhel de justícia, tornant així a alguns dels temes més importants dels anys trenta<sup>131</sup>, més que no pas amatent per explicar una teoria dicotòmica sobre la racionalitat occidental que ja havia tingut el seu rol necessari.

Certament, es tractava d'una temàtica pessimista, però no fosca. Per a Horkheimer, el pessimisme mai havia significat obscuritat ni desesperança.

### 3.4. La dialèctica del pessimisme: tornant a Schopenhauer

*«Si el pensament d'un ésser infinitament bo, d'una altra vida d'ordre superior [...], finalment ha de cedir i passar, queda com a última veritat metafísica el pessimisme»<sup>132</sup>*

La qüestió del pessimisme en el pensament horkheimerià ha estat ja introduïda, en aquest estudi, en el marc de les acusacions de nostàlgia i pensament frustrat que rebé a partir dels anys seixanta<sup>133</sup>. Com ja hem esmentat en diverses ocasions, el pessimisme és un tret distintiu de la tasca filosòfica de Horkheimer des del principi, amb períodes de més o menys intensitat, però amb Schopenhauer sempre com a recer segur contra les adversitats de la vida i la memòria. Al cap i a la fi, els seus aforismes foren la seva primera lectura filosòfica, i considerava que la seva posterior lectura de Hegel i Marx, la seva comprensió materialista de la realitat social, no havia extingit aquesta primera experiència filosòfica, tot i les contradiccions polítiques (Schmidt 1993, 26).

---

<sup>128</sup> Això no obstant, com s'afanya a explicitar Horkheimer en molts passatges de la *CRI*, la seva proposta no és un retorn a la raó objectiva (Lohmann 1993, 390). La raó objectiva pertany al passat: el que cal és reeditar els seus valors i les seves idees polítiques des d'una nova objectivació de la raó, si se'n pogués dir així, que no recaigui en la metafísica i que compleixi les esperances del concepte. Aquesta és una raó filosòfica per provar encara, però la solució segur que no passa per la mera instrumentalització de la raó i prou. És més, Horkheimer s'inclinarà a pensar, a finals dels 40, que la solució passa abans pels residus de la raó objectiva que per la seva ombra instrumental (vegeu 2002, 178).

<sup>129</sup> vegeu p. 112.

<sup>130</sup> En efecte, només trobem tematitzat explícitament el binomi raó objectiva-raó subjectiva, posteriorment a la publicació de la *CRI*, en l'article titulat *Sobre el concepte de raó* (1952), molt proper a l'obra americana. Això no vol dir, clarament, que Horkheimer renunciés a aquest diagnòstic, però sí que podria donar la sensació d'un refredament dels seus elements més polèmics.

<sup>131</sup> Segons Breuer, aquesta tensió entre raó objectiva i teologia ja es podria trobar a la *CRI* (1993, 264).

<sup>132</sup> *Pessimisme avui* (2000, 127).

<sup>133</sup> vegeu pp. 29-32.

Enfront de tot l'optimisme dogmàtic en la història i el pensament, la teoria materialista estarà des del principi travessada pel pessimisme de la filosofia «contrafàctica i bondadosa» de Schopenhauer, com la definirà en el seu discurs inaugural (Horkheimer 1993, 5). Contrafàctica perquè es rebel·la contra el racionalisme metafísic del seu moment (Schnädelbach 1993, 287; Molinuevo 1987, 119); ètica perquè declara irreductible el patiment humà. Com bé apunta Sánchez, són pocs els comentadors que han parat esment a aquesta caracterització que Horkheimer esgrimeix del seu filòsof preferit en un discurs de l'any 1931, encara llunyà dels escrits tardans. El pessimisme metafísic de la tradició alemanya es revela, doncs, com una primera resposta a aquesta experiència mundana d'horror i d'injustícia en què va dur a terme les seves primeres incursions teòriques (Del Valle 2010, 56), però també el confirma en la vàlua d'una filosofia feta des de la consciència de la finitud humana, des de la fragilitat d'una existència física que necessita la consciència metafísica per tal de curar les ferides del sofriment (Schmidt 1993, 29).

Sembla que Horkheimer, des del principi, sent la necessitat d'aplicar part de les intuïcions schopenhauerianes a la seva teoria social. El cèlebre passatge de *Materialisme i metafísica* al qual ens hem referit anteriorment, guarda una primordial clau interpretativa:

«Malgrat l'optimisme que el materialisme pot aportar al canvi de les relacions socials, malgrat el valor de la felicitat sorgida del treball en favor del canvi i per la solidaritat, el materialisme conté també un tret pessimista [...]. Però mentre que en els corrents idealistes actuals el pessimisme, gairebé sempre expressat com a fatalisme o corrent decadent, es refereix al present i al futur terrenal, és a dir, a la impossibilitat d'assolir una felicitat futura per a la totalitat de la humanitat, la tristesa que habita en el materialisme afecta els esdeveniments passats» (1999, 69).

Horkheimer deixa clar en aquest passatge què el distància de Schopenhauer, i de quina manera opera el seu pessimisme social —més que metafísic— en la seva tasca teòrica. Efectivament, el pessimisme metafísic no pot, per principi, esperar cap transformació social, mentre que el materialisme *pessimista* sí que pot aspirar a l'emancipació, fent seus els anhels dels oprimits de la seva època (Corbanezi 2017, 128). La funció és similar a la que s'exposa a *Hora foscant* en relació a l'escepticisme que el bon marxista ha d'esgrimir (1984, 95-7): no donar res per sabut, aguditzar els sentits que podrien restar adormits pels grans relats del desenvolupament històric i el progrés optimista. El pessimisme del materialista no és el dels metafísics neoreaccionaris: no ens diu que el futur anirà en davallada, sinó que ens fa conscients que la davallada infinita ha estat la realitat de la majoria d'habitants d'aquest món al llarg de la seva història —que l'excepcionalitat és la norma, com diria més tard Benjamin. Horkheimer descrivia així la genuïna força metodològica de la filosofia pessimista de Schopenhauer:

«Ha aconseguit eludir una certa adaptació als nostres temps [...] millor que la dels altres grans filòsofs, probablement per ser tan poc adequada per a l'educació, sobretot per als acadèmics [...] no proporciona ni la determinació, ni la postura, ni el coratge per a existir; aporta més desesperació que tranquil·litat» (1989, 167).

Podem observar, doncs, com de schopenhauerià és el pes atorgat per la Teoria Crítica a la negativitat, al suspens, a l'aporia. Schopenhauer li serveix, a més, per tensar correctament la dialèctica hegeliana, en tractar-se de l'únic idealista —a part del cas de Kant<sup>134</sup>— en negar-se a racionalitzar el patiment i les injustícies passades i presents (Corbanezi 2017, 130). Tanmateix, Schopenhauer no podia esdevenir company de lluita per a la transformació de la societat<sup>135</sup>. Per això, durant la seva primera dècada al capdavant de l'Institut, treballant sobretot amb Pollock i Marcuse, ressona més en Horkheimer un optimisme marxista. Marx, al capdavant, li donà les eines necessàries, ja com a jove professor, per a una interpretació materialista de l'objectiu de racionalització de la societat que tant havia perseguit l'idealisme alemany. La crítica de l'economia política de Marx, així, apareixia com allò que podia traduir el contingut materialista del concepte idealista de raó com a activitat, però des de la necessària òptica anticapitalista (2017, 116). Marx i Schopenhauer es revelen incompatibles en molts aspectes essencials (2017, 122; Gunderson 2012, 167) —potser el seu únic punt de contacte es troba en la doctrina de les aparences<sup>136</sup>. El darrer, durant els primers anys a l'Institut, rebaixarà la seva influència en els escrits per esdevenir ombra implícita en tot el materialisme horkheimerià<sup>137</sup> com a sospita metodològica sempiterna, mentre es fonamenta en l'anàlisi històricomaterialista, i no metafísica (2017, 123). Schopenhauer és necessari com a norma de no-justificació de l'injustificable:

«També Kant, juntament amb Rousseau, veu que en el camí de la civilització la prosperitat de l'individu no ha millorat i que no sembla ser la meta de la història; però ell i els seus successors han justificat la història, malgrat tot, i fins han

---

<sup>134</sup> Un aforisme tardà resa així: «tampoc els optimistes oficials, inclosos Leibniz i Hegel, van arribar a negar el sofriment del món, sinó que li van afegir el somni tranquil·litzador de la metafísica dogmàtica. Només Kant va presentar el Bé suprem com a mera esperança» (2000, 236). Sobre la predilecció kantiana de Horkheimer, que no arribarem a tractar en el present treball, però que és més important que el llegat de Hegel i ocupa un lloc principal juntament amb Marx i Schopenhauer, recomanem la introducció de Maestre a *Materialismo, metafísica y moral* (1999), així com l'article de Raulet (1979).

<sup>135</sup> Això es pot observar pòstumament als articles de 1950-1970, on Horkheimer admet el quietisme polític de Schopenhauer i la seva oposició a tot moviment històric emancipador (1989, 153-7; 169-70).

<sup>136</sup> Escriu Horkheimer: «De la mateixa manera que, per a Schopenhauer, en l'aspecte fosc del món es dibuixa el que hi ha contra la seva voluntat, aferrar-se a la societat perversa en revela una de millor» (1989, 158). No gaire lluny d'aquestes idees s'expressava Marx: el capitalisme s'amaga també sota un vel aparent, d'ordre racional i de naturalesa humana. Com lúcidament assenyala Brunkhorst (1993, 89), l'apel·lació a les aparences és el que separa a Horkheimer de Nietzsche, però també dels surrealistes i de Benjamin, així com de la crítica immanent a la ideologia que opera Marcuse, les diferències de la qual no podem mostrar aquí.

<sup>137</sup> Gunderson, afegeix en el seu comentari que la incorporació dels temes schopenhauerians a la teoria materialista podria ser considerada el revisionisme de Marx més atrevit, i recorda que altres marxistes com Lukács havien assenyalat, en canvi, el pensament de Schopenhauer com a font de l'irracionalisme nazi (2012, 167). Cal no perdre de vista que Horkheimer, a més, considerava la teoria psicològica de Schopenhauer com una anticipació filosòfica de la psicoanàlisi de Freud (1989, 176).



convertit aquesta justificació en la tasca d'extenses construccions [...]. Enfront d'això, la filosofia de Schopenhauer [...] ha escatimat a la realitat el tribut de ser emmarcada en la daurada eternitat» (1989, 156-7).

Però la vena hegeliana del marxisme serà també necessària per fer de l'ètica no-deòntica de la negació de la Voluntat, perspectiva universalista i essencialista, una circumstància històrica i, per tant, mutable (Schnädelbach 1993, 288). Podem parlar, doncs, d'un materialisme pessimista i d'un pessimisme materialista. I és que Horkheimer mai dialoga *només* amb Schopenhauer o *només* amb Marx: sempre tracta amb el primer *des del* darrer, i viceversa<sup>138</sup> (Corbanezi 2017, 138; Gur-Ze'ev 1998, 132). No es tractarà, doncs, d'una preeminència de Marx i supressió de Schopenhauer fins a la II Guerra Mundial, i d'un canvi de rol a partir de la postguerra: el protagonisme de cada pensador no es fonamenta en la desaparició de l'altre, sinó que el pressuposa com a fonament.

Horkheimer publicarà els estudis més importants sobre el pessimisme a partir de 1955<sup>139</sup>, i podem observar com durant els últims 15 anys de la seva vida Schopenhauer torna a ésser un referent de qui demana una rehabilitació urgent per al pensament emancipador (Schmidt 1993, 39). En els articles, l'autor repeteix que Schopenhauer tingué la clarividència de veure cap a on empenyia la dialèctica de la Il·lustració —la societat administrada i l'anul·lació de l'individu—, i com l'utopisme convertí Marx en un mal profeta (Corbanezi 2017, 128):

«A qui s'hagués atrevit en temps de Schopenhauer, i fins i tot a finals de segle, a predir la història fins a l'instant actual se l'hauria titllat de pessimista cec; Schopenhauer va ser un pessimista clarivident [...]. Va mirar amb desconfiança la història universal i la va denunciar com "allò immutable i per sempre permanent, com allò pròpiament no històric; però no va passar per alt amb això les variacions de la injustícia social que són pròpies de cada època [...] la pobresa i l'esclavitud» (1989, 171).

Cal remarcar, com ja s'ha dit, que aquest pessimisme teòric pel que feia a la sociologia i la filosofia no cancel·lava la seva presentació, en moltes de les entrevistes, com a *optimista pràctic* (2017, 136): el *motto* d'aquells anys, com titularia una cèlebre entrevista, seria esperar el Mal i, amb tot, intentar el Bé<sup>140</sup>. Al cap i a la fi, el seu pessimisme no era metafísic, sinó derivat de l'anàlisi materialista de l'actualitat i de les seves tendències futures (Schmidt 1993, 39) —per molt que

---

<sup>138</sup> Sobre la idoneïtat d'aquesta interpretació de Schopenhauer, vegeu Molinuevo (1987, 122).

<sup>139</sup> Data de publicació de *Schopenhauer i la societat*. Altres articles importants de l'època seran *L'actualitat de Schopenhauer* (1961), *Religió i filosofia* (1967) i *Pessimisme, avui* (1969).

<sup>140</sup> «El meu pessimisme s'entén millor si s'assumeix amb ell el pensament que sempre he expressat [...] el lema: pessimista en la teoria, optimista en la pràctica; esperar el mal, i tot i així intentar el Bé» (2000, 219). Sobre aquest plantejament teòric, és important també la idea de "pecat original" amb la que treballa el Horkheimer dels darrers anys, i que és extreta també de la filosofia de Schopenhauer (vegeu Corbanezi 2017, 136; Gur-Ze'ev 1998, 154), però que per extensió no podem discutir aquí.

aquesta pogués estar condicionada per les seves circumstàncies vitals. Fins i tot Schopenhauer es mostra, apunta Horkheimer, massa poc radical, per clarivident que sigui:

«Schopenhauer era encara, essencialment, un optimista [...]. En la mesura en què Schopenhauer fa valer la negació de la voluntat de viure, per tant el final del patiment, en certs casos com a realitat metafísica [...] el seu retorn a l'U, la reconciliació, torna a caure en el dogmatisme optimista» (2000, 237).

El pessimista alemany és encara massa optimista, o massa poc pessimista a la llum de la societat contemporània, una posició que Horkheimer no es pot permetre. El teòric ens mostra com Schopenhauer no hauria pogut mai comptar amb la dissolució de l'individu en la societat administrada, que les seves idees de consol i de redempció individual en la Voluntat universal eren cristianes i dogmàtiques (2000, 128-29). Horkheimer veu en la màxima schopenhaueriana per la qual un individu podria anar més enllà del vel de Maia i conèixer l'essència del tot, la Voluntat única, una resolució obscena del patiment metafísic, una mena de salvació amb la qual ell no pot comptar (Schmidt 1993, 39; Corbanezi 2017, 131).

Una interpretació correcta dels últims escrits de Horkheimer demana, doncs, entendre aquesta orientació modesta, analíticament cap a Marx, però sense l'optimisme històric, metafísicament cap a Schopenhauer, però sense la reconciliació metafísica, i que finalment transcendeix els dos pensadors (Schmidt 1993, 40; Muñoz 1987, 34) en un pessimisme més materialista, més històric, més radical. El que en quedarà, Horkheimer ho sap bé: només una esperança de redempció molt i molt dèbil, un anhel que, compartit, pugui fer créixer en els homes el sentiment de justícia en la història i solidaritat en la política (2000, 129).

\* \* \*

Després d'haver resseguit com el pensament de Horkheimer s'armava metodològicament i filosòficament per la lluita contra la injustícia en la història, hem passat, en aquesta secció, a vigilar de ben a prop com s'articula aquest anhel en el camp de la filosofia que practicà, i dels moviments que li calgué criticar. Com hem vist, Horkheimer comptà amb un coneixement privilegiat de la filosofia clàssica alemanya i de la Il·lustració francesa, des dels valors de la qual establí una teoria materialista que pogués arribar, en el camp de la filosofia, més lluny que Hegel i Marx. L'èxit, però, fou discutible: encara que la deconstrucció de la filosofia burgesa i els seus diferents *revivals* contemporanis, almenys en context europeu, foren eficients i alabats, les crítiques al positivisme i al pragmatisme trobaren més resistències. El materialisme de Horkheimer era urgent i, per tant, despietat, no admetia retards ni concessions: o es portava la crítica de la raó fins les últimes conseqüències o s'amagava la injustícia i es queia en la mentida;

encara que fos necessari esbudellar la raó filosòfica, encara que calgués defenestrar l'optimisme polític. Sabia bé, però, que la veritat, l'acció i la justícia passaven pel treball filosòfic: sense aquest no es podia resistir a la barbàrie, ni crear cap mena de solidaritat. Filosofia, pensament de la injustícia i treball de construcció de la solidaritat: encetem, doncs, l'última secció del nostre treball.



## 4. FILOSOFIA I ANHEL DE JUSTÍCIA

### 4.1. «Qui arregla el món ha fet trampa»

*«La filosofia ha de retre comptes; i com que el balanç és negatiu, al final el filòsof té raó: qui arregla el món ha fet trampa»<sup>141</sup>*

Hem treballat fins aquí la manera que té Horkheimer de retre comptes amb els que arreglen el món, de *fer* justícia a la història i a la filosofia, però m'agradaria recapitular en aquest punt els elements centrals d'aquest concepte que anhela o, almenys, del que en podem saber a través de la negativitat de la injustícia que vol assenyalar, per tal d'entendre de quina manera es relaciona amb la religió i, en conseqüència, de com el rol de la seva filosofia social té com a nucli una peculiar teologia. Molts d'aquests elements ja han anat sorgint al llarg de l'estudi. La primera idea que és important remarcar és que, per al teòric, assenyalar la injustícia és més important que determinar la justícia. Aquesta preferència per la crítica i la seva negativitat i el rebuig a la proposta positiva, omnipresent en l'obra dels frankfurtians, s'aplica també al concepte de justícia. En realitat, podem dir que, per a Horkheimer, la Justícia és un concepte tan central que esdevé l'*irrepresentable* per antonomàsia. Tota volguda delimitació d'una justícia absoluta i positiva és un error filosòfic. Aquesta és una idea que tindrà present durant tota la seva vida, des dels aforismes de joventut:

«Qui blasmi amb paraules severes un mal, una injustícia, una crueltat qualsevol pròpia de l'ordre social en vigència, haurà d'escoltar que cal no generalitzar [...]. Ara bé, justament aquí és inadmissible el mètode dels contraexemples. Car és possible desfer l'afirmació que en algun lloc hi ha justícia només que hom presenti un sol contraexemple, però no a l'inrevés» (1984, 70-1).

Amb aquest aforisme és fàcil de comprendre l'èmfasi en el pensament negatiu: la sola presència de la injustícia, sigui en la forma que sigui, nega la idea mateixa de realitat justa, d'ordre o món just. La sola presència de la injustícia ens recorda que l'ideal de justícia, al qual tants esforços històrics s'han sacrificat, del qual tanta filosofia s'ha escrit, no s'ha realitzat encara en el món. Ens fa avinent la tasca pendent del pensament i la política. Aquesta tasca pendent, doncs, ha de tenir a veure amb la injustícia concreta, més que no pas amb la justícia absoluta, i en la seva possible reparació —o, si més no, amb el manteniment del seu record en la consciència. A *Hora foscant* trobem també ja aquesta temptativa metodològica:

«La pregunta filosòfica “radical” condueix com arreu aquí també al no-res [...]. Hom no pot pas trobar el substrat de la transformació que cal consumir pel camí de la realització de la justícia. En la realitat, sota el nom de justícia hom

---

<sup>141</sup> Schopenhauer i la societat (1989, 157).

demana canvis molt determinats i que hom pot esmentar: la justícia absoluta, en canvi, és tan impensable com la veritat absoluta» (1984, 91)

Es tracta d'una idea que es repeteix també en les entrevistes dels anys setanta, com quan escriu:

«Segons Marx, el present és la prehistòria de la humanitat, i en això no puc estar d'acord, ja que podria ser que l'existent sigui, en principi, pitjor envers el que podria esdevenir-se, perquè el món en què vivim *mai no podrà correspondre a la idea del que és absolutament just*» (2000, 213) [les cursives són meves].

*Fer justícia* és doncs, ens diu Horkheimer, una acció concreta i determinada. No hi ha Justícia en majúscules, perquè això seria pensar una justícia absoluta, i per tant, metafísica. La Justícia absoluta només pot tenir una font teològica, i la filosofia no pot confiar-hi —potser, i com a molt, anhelar-la des de la llunyania. Horkheimer sap que la justícia que ell demana és una justícia concreta que pren els seus continguts de la filosofia de la Il·lustració i de les esperances polítiques dels revolucionaris moderns i socialistes. A *Materialisme i metafísica* (1933), escriurà:

«L'exigència d'una realització general de la idea burgesa de justícia ha de conduir a criticar i superar la societat en la qual aquesta idea originàriament va adquirir el seu contingut [...]. En la mesura que el concepte de justícia es transforma, aquest principi, originàriament considerat com a etern, apareix com a històric i s'entén com un pensament condicionat per les relacions d'una societat de classes [...]. En l'actualitat, la lluita per un ordre millor s'ha alliberat de fonaments sobrenaturals» (1999, 63).

Als inicis dels anys trenta, Horkheimer no vol parlar d'una justícia metafísica, sinó materialista, que negui determinadament els continguts del patiment, que assenyali les contradiccions del sistema. La seva definició, a *Materialisme i moral*, és clara:

«Existeix una sèrie extremadament rica de representacions de la justícia. Totes apunten a què la felicitat —en la mesura que sigui possible per a tot home en la seva relació amb els altres i tenint en compte el seu destí en la societat— no estigui determinada per factors casuals, externs a ell, arbitraris [...]. Aquest és el contingut general del concepte de Justícia» (1999, 145).

Tampoc es tracta, però, d'una aplicació dogmàtica dels postulats burgesos i il·lustrats: al contrari, la teoria materialista, en no escudar-se en mistificacions, és la que els fa avançar cap a la seva completa realització. Per a Horkheimer, la Justícia és també la Igualtat i la Llibertat, és la seva realització harmònica i el seu suplement, com a premissa de la Felicitat. S'atreveix a parlar encara més, a continuació, d'aquest concepte materialista:

«La Il·lustració, recollint antigues doctrines humanistes, va exposar la desigualtat com un mal que s'havia d'erradicar [...]. Amb la idea d'igualtat està posada necessàriament la de llibertat. Si cap individu és originàriament més indigne que un altre de desenvolupar-se en la realitat i trobar-hi la seva satisfacció, es declara amb això també com a mal la coacció d'un grup d'homes contra uns altres. El concepte de justícia es pot separar tan poc del de llibertat com del d'igualtat» (1999, 146).

Com que la Justícia és un concepte històric, el seu problema és la seva funció social en l'època en què escriu l'autor —encara que, molt probablement, el diagnòstic sigui encara actual. Ja no és la garantia de la llibertat i la igualtat, sinó el segell que immobilitza un ordre que genera patiment:

«Las determinacions de la justícia que avui troben la seva expressió en les representacions dels homes [...] han perdut la clara relació amb el seu origen [...]. [Els poderosos] estan disposats a llançar per la borda tots els ideals pels quals els pares de la revolució burgesa van lluitar i treballar, i apartar-los de tota educació ara que els homes s'han desenvolupat o desesperat prou com per utilitzar-los, ja no mecànicament per a la conservació de les institucions, sinó dialècticament per a la realització d'un món millor» (1999, 148-9).

No es tracta, com sempre repeteix el teòric, de rebutjar tot pensament burgès com a *ideologia*, perquè, al cap i a la fi, dels seus continguts han begut les revolucions i les transformacions socials més importants del seu segle. La qüestió és retornar aquestes determinacions de la justícia al seu origen<sup>142</sup>. ¿Es refereix aquí Horkheimer a retornar-les al seu significat il·lustrat, o parla d'un origen més llunyà encara, com del que exposava Benjamin a l'escrit sobre el *Trauerspiel*? Es tracta d'una idea primordial, però difícil d'esclarir. En el mateix escrit es refereix a aquest origen, aquesta anterioritat de la justícia:

«El concepte de justícia, que juga un paper decisiu com a crit en la lluita per a una ordenació racional de la societat, és més antic que el de moral. És tan antic com la societat de classes, és a dir, tant com la mateixa història europea que coneixem» (1999, 141-2).

Horkheimer no s'està referint a la idea teològica del judici final, però sí a un anhel més antic que la moral: si la moral prové de l'ordre, la justícia prové de la violència que aquest imposa i genera. És tant antiga com la societat de classes perquè es desprèn de la seva injustícia: és l'acte injust el que produeix el primer anhel de justícia, i no és, al contrari, l'acte el que és jutjat conforme a una idea preconcebuda de justícia racional. La justícia agafa negativament de la injustícia el seu contingut, i la pot detectar pel patiment que causa, que és injustificable i, per tant, sempre demostrable. És precisament aquesta formalització de la justícia com a esperança, com a desig, i no com a deducció sistemàtica el que connecta la teoria materialista de la societat amb l'anhel religiós. Ho declararà Horkheimer, molts anys més tard, a les conclusions de *Pessimisme, avui*:

«Només queda l'anhel, amenaçat ell mateix pel progrés, que és comú a tots els homes que coneixen la misèria del passat, la injustícia del present i la perspectiva d'un futur sense sentit espiritual [...]. Amb la seva actitud negativa estaria relacionada la que aquí a Frankfurt es coneix com a "teoria crítica". Els units per aquest anhel no serien capaços

---

<sup>142</sup> Sorprenentment, una mateixa exposició sobre el concepte de justícia, els seus orígens i la seva relació amb la igualtat i la llibertat es troba també a la primera conferència de la *CRI* (2002, 70-71). Fos o no un "reciclatge" volgut per Horkheimer, no deixa d'indicar una continuïtat entre 1933 i 1947.

d'afirmar positivament res sobre un Absolut, Intel·ligible, sobre Déu i la redempció, ni de convertir el saber, qualsevol saber, en veritat absoluta» (2000, 129).

El materialisme horkheimerià es defineix, doncs, per dos pols: pel negatiu, que s'expressa com a crítica de la història i atac a la metafísica, i per l'anhel de justícia, que no és literalment positiu, però sí que li dona una direcció, una motivació. En efecte, com assenyala Sánchez, no es tracta del materialisme d'Holbach ni de l'ateisme militant del cientisme, tampoc d'un hedonisme satisfet en ell mateix, ni d'un materialisme marxista que es troba lluny del sentit d'una justícia plena, ja que menysprea el dol pel passat i la compassió pels vençuts (2013, 355). És un materialisme inspirat per la màxima kantiana que no es pot pensar que no existeixi un més enllà, i que fa d'aquest anhel una *praxi* arriscada i gens consoladora, que brota «de l'interès pràctic de la raó dels subjectes torturats que són incapaços de concebre que la redempció del mal infinit sigui...inconcebible» (Horkheimer 2000, 237). Aquest anhel, però, deslligat de la *praxi* materialista, degenera en consolació barata, en ideologia; només pot ser vertader si és arrancat de la història del patiment dels oprimits. Aquest serà, doncs, el contingut veritable de la justícia, que inevitablement interseca amb el *contingut materialista* de la religió, i amb la seva *consciència* del mal:

«Aquesta consciència de la injustícia prové, en última instància, de la teologia, de la religió; ja que allà es diu "Estima el teu proïsme com a tu mateix", allà s'estableix la justícia com a exigència. [...] la funció, socialment necessària, de la religió és ¡el pensament de la justícia! Ara ja no tenim un manament, però sí que tenim l'anhel que tot no quedi definitivament en la injustícia. I nosaltres podem explicar i fonamentar aquest anhel dient: el món en què vivim és el món de l'aparença, però anhelem que n'existeixi un Altre, encara que no el puguem expressar positivament» (2000, 217).

Podem observar, per tant, com Horkheimer, tot i mantenir la negativitat del seu diagnòstic, va modificant el seu concepte de justícia al llarg dels anys: el que primer era l'aplicació dels ideals revolucionaris il·lustrats de la llibertat i la igualtat, determinada només en contraposició a la injustícia concreta, es va revelant també com el *residu*, el nucli materialista, d'un manament propi de l'herència religiosa en la filosofia. Tanmateix, les similituds són clares, atès que el filòsof s'afanya a declarar que ja no hi ha *manament*, però l'anhel de justícia continua, sense justificacions metafísiques, però amb una mateixa transcendència *negativa*. Per tot això serà tant important la reflexió sobre la funció social de la religió en el darrer Horkheimer: no com a senyal



de frustració i desesperació<sup>143</sup>, no com a actitud dogmàtica ni antifilosòfica, sinó com a companya d'anhel de la filosofia vertadera.

## 4.2. L'anhel de la raó en la religió

*«Les utopies [...] són, però, les que formulen la meta final, de manera que aquesta pot constituir el criteri de valoració de tota empresa política»<sup>144</sup>*

Ara es podrà entendre el que ja havíem exposat breument en la primera secció<sup>145</sup>: que el gir tardà de Horkheimer cap a la reflexió religiosa no és tal, sinó que només és un retorn; és més, sols significa una explicitació més clara de la força que sempre havia vivificat la seva teoria materialista. El que per Ernst Bloch era la utopia com a “idea reguladora” —en conceptes kantians— del marxisme, en Horkheimer ho és l'anhel religiós, des del principi fins al final de la seva obra. La religió no és solament *l'opi del poble*: és també un reducte primigeni on s'han anat guardant les esperances de justícia i de llibertat de generacions d'humans que han refusat pensar que aquest món de patiment era l'únic possible. Per Horkheimer, si la teoria materialista ha de ser conscient de les seves limitacions de finitud i historicitat, no pot tenir ni força ni autoritat per cancel·lar la religió i els seus anhels, precisament perquè són els mateixos: el cessament del patiment i de la injustícia. El materialisme haurà d'abraçar, doncs, l'esperit vivificador de la religió<sup>146</sup> de la mateixa manera que, per Benjamin, el nan lleig de la teologia era qui atorgava la victòria a la titella filosòfica.

Aquesta relació ja s'anticipava a als aforismes de joventut, per exemple quan escriu:

«El mecanisme religiós no ha actuat sempre, de cap manera, com un element de desviació de la praxi terrenal, en part fins i tot ha desenvolupat les mateixes energies que avui denuncien aquesta desviació [...]. La crítica de la religió com a mera ideologia és justificada quan hom hi manifesta que els impulsos que fins ara s'havien revestit amb la religió, per exemple el rebuig de l'ordre terrenal, són eficaços avui dia sota formes diferents» (1984, 126-7).

La traça que l'autor demostra a l'hora de conciliar una crítica materialista de la religió que, tanmateix, no la cancel·li de manera completa, ha estat molts cops considerada una reminiscència de la seva educació espiritual en el si del judaisme (Sánchez D. 1986, 95; Sánchez 2013, 335), i

---

<sup>143</sup> Interpretació que, com apunta Sánchez, és només possible si es deslliguen totalment les reflexions teològiques de la seva base materialista (2013, 353). En aquest sentit, escriu: «Horkheimer rescatava [...] la memòria de la veritat de la religió: no per a cedir-li la veu, és veritat, sinó com a memòria d'un moment de veritat sobre el que el pensament crític, mogut realment per un interès en una humanitat alliberada i realitzada, no podia passar alegrement» (2000, 38).

<sup>144</sup> *Els inicis de la filosofia burgesa de la història* (1982, 95).

<sup>145</sup> vegeu pp. 31-32.

<sup>146</sup> Entesa sempre, per evitar malentesos inicials, com a “esperança de no-triòmf de la injustícia”, i no com a “ciència de Déu”.

de la importància que donava a la segona crítica kantiana<sup>147</sup>, de qui aprengué l'ambigüitat de la relació filosòfica amb la idea de divinitat. No obstant això, plantejaré, si se'm permet, una font alternativa d'aquesta perspectiva que trobem en la discussió sobre l'utopisme renaixentista a *Els inicis de la filosofia burgesa de la història*, i que no soc conscient que s'hagi avaluat mai encara. Allà Horkheimer defensa que, davant del nou caràcter diví de la propietat i la idolatria a la riquesa en l'edat moderna, utopistes com Moro o Campanella apel·laren a la religió d'una manera mai abans proposada:

«La religió era *el recipient que conservava en estat pur l'exigència de justícia davant de la misèria real*; ells volien realitzar a la terra la comunió dels sants, que substituïria les lleis de la lliure competència pels manaments de Crist [...] L'home no és dolent per naturalesa, sinó que es corromp per la seva inserció en l'entramat de les institucions terrenals i especialment en el de la propietat» (1982, 86-7) [les cursives són meves].

Efectivament, vull proposar que en Horkheimer aquest sentiment religiós es forja també en l'estudi de les utopies filosòfiques modernes<sup>148</sup>, durant els seus anys de docència. L'ús que aquests pensadors donen a la religió suposa reinterpretar dogmes com el del pecat original o el regne celestial: es tracta de reactualitzar l'esperança religiosa fent-ne un element de *praxi* terrenal, d'esforç històric i polític per realitzar el paradís terrenal sense haver d'esperar a una segona vida després de la mort<sup>149</sup>. A més, remarca Horkheimer, renaixentistes com Vico haurien posat molta més importància en el patiment concret d'aquells trepitjats pel curs de la Història que els il·lustrats i les seves teodicees (1982, 105). D'aquí, doncs, Horkheimer extreu un model per tractar amb la teologia que exposarà breument a *Pensaments sobre la religió*, un article concís, i al mateix temps la major prova d'aquest seu sentiment durant la dècada de 1930:

«Si la justícia resideix en Déu, llavors no es troba en la mateixa mesura en el món. La religió és el registre dels desitjos, les aspiracions i les denúncies de moltes generacions. Però com més el cristianisme va portar el Regne de Déu a harmonitzar-se amb els fets mundans, més es va pervertir el significat de la religió [...]. Però de la mateixa manera que la raó després de Kant, tot i que és conscient de la seva finitud, no pot evitar caure recurrentment en il·lusions falses, en la transició de l'anhel religiós a la *praxi* social conscient, continua existint una il·lusió que pot

---

<sup>147</sup> En efecte, Horkheimer interpretava el seu mateix anhel de justícia, entre línies, en la filosofia kantiana: «perquè no van ser capaços de considerar que la injustícia que travessa la història fos definitiva, Voltaire i Kant van postular un Déu, però no per a ells mateixos. El bé suprem en l'altra vida és la prolongació de la finalitat que es van proposar en aquesta vida» (2000, 72).

<sup>148</sup> Llegir aquest passatge d'*Els inicis...* en paral·lel a les discussions sobre la religió en el marc de l'escepticisme renaixentista resulta una operació summament reveladora. En efecte, Horkheimer acusa Montaigne i els seus de promulgar una separació entre vida privada i pública, entre espiritualitat i religió, per les quals la religió hauria perdut el seu caràcter de record de les injustícies comeses per la seva classe social i, en canvi, s'hauria convertit en una mera "ratificació" dels seus privilegis (1973, 40-42).

<sup>149</sup> L'autor troba en els utopistes un reflex del seu mateix projecte, que ja va començar Benjamin, de barrejar la millor tradició de redempció religiosa amb la millor tradició utòpica en una teologia sense Déu. Gur-Ze'ev escriu: «considero el projecte de Horkheimer com una mena de religiositat que exigeix la continuació de la tradició revolucionària utòpica derrotada» (1998, 142).

ser explicitada però no del tot desterrada. És la imatge d'una justícia perfecta. És impossible que aquesta justícia esdevingui mai una realitat» (1972a, 129).

No podem caure en l'error de pensar, però, aquesta imatge perfecta de la justícia com la justícia absoluta que Horkheimer rebutjava anteriorment. És per això que l'autor insisteix en la seva impossibilitat: és una il·lusió que no pot ser desterrada. És una imatge que és atractiva per als creients desesperançats, sí, però també per als militants d'una societat millor, que en recullen el testimoni com un rastre, com l'empremta del que havia estat abans la força de la religió pels oprimits —i no la religió de la força dels opressors. Reblarà el seu argument al final de l'article:

«No obstant això, aquesta imatge de justícia perfecta, la difusió de la qual no comporta ni poder ni respecte en aquest món ni en l'altre, i que s'acompanya d'una creixent consciència de la seva pròpia vanitat, pot ser més atractiva per als creients desil·lusionats que la buida autocomplaença de la religió del nostre segle [...]. La humanitat perd la religió mentre avança en la història, però la pèrdua deixa la seva marca. Part dels impulsos i desitjos que la creença religiosa preservava i mantenia vius es deslliguen de la forma religiosa inhibidora i es converteixen en forces productives en la pràctica social [...]. [La imatge de justícia] evita que la societat es deixi emportar per un optimisme sense reflexió, una inflació del seu propi coneixement cap a una nova religió» (1972a, 131).

El filòsof ja anticipava, l'any 1935, les tendències religioses que se succeïrien aquell segle, i com la religió aniria perdent importància, però l'ateisme trobaria altres ídols als quals adorar, més relats de transfiguració per utilitzar. Passa la religió, doncs, de ser l'opi del poble a guardar la clarividència d'allò Absolutament altre, que assenyala tot optimisme social com a *hybris* envers el present. Aquesta idea serà omnipresent en la producció horkheimeriana<sup>150</sup>. L'anhel de l'Absolutament altre, dirà l'autor dècades després en una entrevista, és en realitat també la consciència d'un dol:

«Hi ha un altre punt important. Em refereixo a la tristesa<sup>151</sup>, al dol, perquè la justícia de la qual parlem i que encara és objecte de discussió per part de la religió i la teologia en última instància, no s'aconsegueix. I això [...] pot i ha de ser mantingut i conservat en el dol de cada un dels éssers veritablement humans, perquè tot l'horror que ha succeït, i que encara succeeix, a la Terra, no troba compensació [...]. El dol del qual parlo no significa resignació, sinó la consciència negativa d'aquelles categories teològiques que en un temps es van sostenir, sense més, de manera afirmativa» (2000, 186-7).

---

<sup>150</sup> No hem pogut reproduir en el treball un seguit d'aforismes pòstums sobre la religió, la justícia i la filosofia, en prioritzar, per extensió, els articles i les entrevistes transcrites. Tanmateix, sabem del cert que Horkheimer s'explicava moltes vegades millor en els aforismes que en els articles, així que no podem estar-nos d'apuntar-los aquí: *Pragmatisme de les religions* (2000, 223), *Què és la religió?* (p. 226), *Il·lustració i religió* (p. 229), *Fals retorn de la religió* (p. 231) *Falsa importància* (p. 234), i *Diferència entre teoria crítica i idea de fe* (p. 242).

<sup>151</sup> Ressonen aquí les paraules que l'autor escrivia ja quaranta anys abans sobre la tristesa inherent al materialisme (vegeu p. 59).

Anhel de justícia i dol per la injustícia, així com per la justícia que no ha trobat realització encara, en contraposició al dogma positiu (Del Valle 2010, 60): és des d'aquest paradigma que hem d'entendre l'anhel religiós en la reflexió filosòfica de la *CRI*, com a suplement i complement de la teoria materialista. Mentre que a la *DI* les al·lusions a aquest caràcter de la religió són poques, trobem en l'obra en solitari una nova revisió dels seus postulats envers la teologia. Així doncs, a *Mitjans i fins*, podem llegir la primera relació que Horkheimer invoca entre la raó objectiva moderna i la religió. La genealogia que allà presenta el filòsof exposa l'origen de la filosofia objectiva del renaixement i la modernitat com una aspiració a substituir la religió tradicional (2002, 52). La raó objectiva secularitza l'ètica cristiana, i els manaments són substituïts per les idees innates i el coneixement evident de la raó (2002, 55). El problema, declara Horkheimer, és que «la separació de la raó respecte de la religió representà un pas més cap al debilitament del seu aspecte objectiu i un grau superior de formalització» (2002, 53), és a dir, que la unitat fonamental de les conviccions humanes que era la religió va destruint-se gradualment, i el relativisme en auge l'acabarà d'erosionar (2002, 55). El filòsof s'encarrega d'esbossar també com afecta aquesta operació a la religió:

«Els filòsofs de la Il·lustració van atacar la religió en nom de la raó; en última instància, el que van posar en crisi no va ser només l'església, sinó el mateix concepte objectiu de Raó [...]. La formalització de la raó la va protegir de qualsevol possible atac per part de la metafísica [...]. La seva neutralitat, però, implica la desaparició del seu veritable esperit, el lligam amb la veritat [...]. La mort de la raó especulativa, que primer va servir a la religió i després s'hi va oposar, pot ser funesta per a la religió mateixa» (2002, 56-7).

Crec que es tracta d'un passatge revelador per diversos motius. Primerament, perquè Horkheimer deixa clar que la relació històrica entre raó objectiva i religió no és la que interessa a la Teoria Crítica, així que serà un error entendre la proposta horkheimeriana com un retorn a la raó objectiva. No és la raó instrumental la que ha buidat de la seva força a la religió, sinó la raó objectiva que ha rebutjat una mitologia per convertir-s'hi; a més, no és només la raó subjectiva la que ha ajudat al debilitament de les esperances de la raó objectiva, sinó la pròpia batalla d'aquesta contra la religió. La raó objectiva ha usat la ciència com a crítica de la religió, quan hauria hagut d'actuar com a instància reguladora de la ciència (2000, 159). Una exposició tan paradoxal podria semblar un sense-sentit, però, si no tenim en compte els escrits de la dècada anterior: la religió ha d'esdevenir companya del pensament crític, perquè el protegeix d'aquesta mitologia, d'aquesta

mistificació, d'una hipòstasi autodestructiva<sup>152</sup>. La religió en Horkheimer evoluciona en el seu rol: d'un correctiu a tot projecte revolucionari que no exigeixi justícia, fins a ser l'única possibilitat de remetre a una veritat objectiva absent<sup>153</sup> (Sánchez D. 1986, 92; Habermas 1996a, 128).

En tota aquesta teorització, el convidat inesperat és Kant. Quan Horkheimer defensa que la religió constitueix el nucli de veritat que la filosofia no es pot permetre, només condueix la filosofia transcendental fins a les seves últimes conseqüències crítiques. El prussià ens va ensenyar que tota la nostra organització subjectiva és responsable que el món se'ns ofereixi com a realitat objectiva; per tant, el coneixement de les relacions entre fenòmens mai és la veritat absoluta. Horkheimer, doncs, n'extreu les conclusions de la seva reflexió religiosa: «Atès que la veritat última [...] no encaixa en el llenguatge humà i en el món dels conceptes humans, només podem parlar de religió quan comprovem que la realitat que coneixem no és la realitat última» (1972b, 94). Com apunta Gur-Ze'ev, el teòric s'anirà apropant, amb els anys, a la posició de Benjamin per la qual hom hauria de fonamentar la moral sols en la religió (1998, 140); no es tracta d'un retorn a la religió "afirmativa", però tampoc a l'ateisme (Sánchez 2000, 26). És per tot això que Horkheimer, en la *CRI*, reprimirà les pretensions de Dewey de titllar la religió de funció social reaccionària (2002, 112-3), i clamarà contra el que anomena la "liberalització de la religió" (2002, 156, 185), temàtica que ocuparà molts dels articles dels anys seixanta i setanta<sup>154</sup>.

Efectivament, es tracta de la qüestió que Horkheimer considera més candent durant els seus últims anys, i n'intensifica la discussió. A *Observacions sobre la liberalització de la religió* (1971), el teòric assenyalava tres causes d'aquesta situació: d'entrada, la història mateixa de la religió institucional, que tants cops ha deixat de banda les víctimes i els oprimits, i ha justificat coses abominables<sup>155</sup>; en segon lloc, el gradual menyspreu per l'individu en les societats administrades, que afecta a la religió en tant que cura de l'ànima i garantia de la importància

---

<sup>152</sup> Per a Habermas (1996b, 141), aquesta és la diferència essencial entre el pensament postmetafísic de Horkheimer i la teoria del postestructuralisme francès: que pel primer «encara podem recordar el concepte emfàtic de raó [...]. Només mitjançant el recurs anamnèstic a la raó substancial de les imatges religioses i metafísiques del món podem assegurar-nos del sentit de la incondicionalitat que conceptes com el de veritat i moralitat abans comportaven». La memòria de la raó objectiva es trobarà, doncs, en la religió.

<sup>153</sup> Clarament la religió pren més importància, en aquest canvi de rol, perquè l'objectiu de racionalització de la societat és finalment rebutjat. Amb tot, és fals argumentar a la inversa: que l'objectiu de racionalització és rebutjat *per culpa* d'un pes exagerat de la religió. Com sabem a aquestes alçades, el primer ja és relativitzat en els escrits dels anys quaranta, on la teologia no té un pes important. Aquí ens posicionem totalment en contra del diagnòstic de Habermas sobre l'interès teològic en el darrer Horkheimer com a expressió de la impotència de la crítica en el marc de la dialèctica de la raó il·lustrada (1996b, 135-7).

<sup>154</sup> En trobem referències a *Poder i consciència* (1962), *Religió i filosofia* (1967), *Sobre el dubte* (1969), i *Observacions sobre la liberalització de la religió* (1971), així com en la majoria d'entrevistes a partir de 1969.

<sup>155</sup> La crítica es complementa i repeteix als aforismes pòstums: «Les religions universals, fins les filosofies famoses, van funcionar com a mitjà de manipulació de les persones [...] des del principi» (2000, 223).

individual per sobre de la nació i els poders econòmics (1972b, 75); i en tercer lloc, i com a efecte dels dos elements anteriors, considera que la religió s'ha adequat als fins de la societat i de la política<sup>156</sup> (1972b, 93-4), en comptes de demanar ella els seus propis fins i imposar-los a la resta de la societat —essent aquests fins últims, clar està, la justícia i la llibertat. Per a Horkheimer, aquest és el tret principal d'aquesta “liberalització”: que la religió s'està tornant cada cop més una mera institució estatal, que podria ser substituïda per qualsevol organisme governamental, mentre que la qüestió teològica —la més important per a l'anhel de justícia— queda desplaçada, si no desapareguda<sup>157</sup> (2000, 103). «El Bé ho és no quan triomfa, sinó quan es resisteix a tota victòria» (2000, 235), escriurà en un dels aforismes pòstums. La victòria de la religió secular, doncs, farà que els humans es regeixin, en les seves relacions, cada cop menys per preceptes o mandats religiosos i aquestes quedin a les mans de la reglamentació estatal (2000, 155). Horkheimer, doncs, preconitza un futur trist per a la religió:

«La relativització de l'existent, ja sigui com a finit en el cristianisme o com a prehistòria en la teoria de Marx, apareix ja en el món administrat com a símptoma romàntic. [...] es compleix la transició cap a una societat totalment organitzada, automatitzada, en contraposició al temps messiànic i a la seva forma secularitzada, la utopia marxiana» (2000, 103).

I declararà en una entrevista:

«S'eliminarà tot el que es refereix a la teologia, i amb això desapareixerà del món el que anomenem "sentit". Hi haurà una gran activitat, però una activitat sense sentit, avorrida. Es considerarà la filosofia una cosa de nens [...]. Potser en un futur no gaire llunyà es dirà, amb tota serietat, que el que hem estat parlant en aquesta conversa sobre la relació entre transcendent i relatiu és ridícul» (2000, 183).

El rol de la filosofia, per tant, serà el d'expressar aquesta pèrdua de la religió, és a dir, la pèrdua del nucli primordial de l'anhel de justícia i del dol que el pensament ha de fer escoltar. Horkheimer el descriu amb gran bellesa en un aforisme pòstum:

«[La filosofia] ha rellevat la teologia, però no ha trobat un nou cel al qual pogués apuntar [...]. Però tampoc no se'l pot treure de la ment, i per això se li pregunta contínuament pel camí que hi condueix. Com si el seu descobriment no fos precisament que el cel cap al qual es podria assenyalar un camí no seria tal» (2000, 225).

Però aquest no és l'únic rol que Horkheimer promulga per la filosofia, com ara veurem.

---

<sup>156</sup> En una famosa entrevista s'expressà durament: «La religió no es pot secularitzar si no es vol que desaparegui [...] atès que la bona voluntat, la solidaritat amb la misèria i la cerca d'un món millor ja s'han despulat de la seva capa religiosa» (2000, 173).

<sup>157</sup> No pot semblar paradoxal, doncs, la preferència de Horkheimer, als últims articles, per la teologia d'arrel conservadora (Sánchez 2013, 356).

### 4.3. El rol de la filosofia i la teoria de la societat

«Si fa justícia a les imatges i idees que en certes èpoques dominaren la realitat com a absoluts [...] la filosofia podrà actuar, per dir-ho així, com un correctiu de la història»<sup>158</sup>

Arribem a l'últim punt d'aquesta secció final que, després de repassar i recapitular com es relacionen el pensament polític i el teològic en Max Horkheimer, apunta a l'opinió que li mereixia la importància de la filosofia en el present o, com ell preferia referir-s'hi, la “funció social de la filosofia”. Podria semblar un tema prescindible: al cap i a la fi, revisant l'obra i el pensament de Max Horkheimer, la funció de la filosofia, les seves debilitats i les seves esperances, han sigut tema central de discussió en la majoria de capítols. Tanmateix, aquest punt final pot tenir una doble funció: d'una banda, recapitular nocions que hem anat explicant al llarg del treball — disperses en els atacs a les filosofies vitalistes, al positivisme, a les metafísiques, a la filosofia idealista de la història, etc.—; de l'altra, serveix també per explicitar una pulsio que Horkheimer tingué durant tota la seva producció, a saber, una espècie d'instint metafilosòfic: de preguntar-se sobre què era la filosofia, a qui servia, i què li deparava l'esdevenidor<sup>159</sup>.

El primer element descriptiu de la tasca filosòfica com l'entenia Horkheimer és el d'entendre la filosofia com un interès en la veritat, en la llibertat, en la justícia i la transformació de la societat. La filosofia no pot ser, doncs, una “apetència no interessada”. L'autor ja ironitzava així a *Hora foscant* sobre la suposada “neutralitat científica” que alguns filòsofs proposaven<sup>160</sup>:

«Per tal de veure si hi ha apetència pura, no interessada, de veritat, per comprovar si tenim un impuls vers el coneixement absolutament independent de tots els altres impulsos, és bo proposar el següent experiment mental: esborrem [...] fins al punt que ja no resti no tan sols cap amor i cap odi, cap por i cap vanitat, sinó tampoc ni un bri de compassió o de solidaritat [...]. L'efecte de les condicions mentals que proposem és l'aparició d'una indiferència immensa envers qualsevol tipus de coneixement [...]. No hi ha cap *apetència no interessada* de veritat; el que hi ha, en canvi, és quelcom molt semblant al pensament pel pensament, un pensament fetitxitzat, un *pensament que ha perdut tot el seu sentit*» (1984, 119-20) [les cursives són meves].

És per això que, gairebé dues dècades més tard, Horkheimer asseverarà que no existeix cap definició per a la filosofia, que la seva definició no és més que l'exposició explícita del que s'ha de dir, i aquesta certitud només arriba en el curs del procés històric (2002, 171). Aquesta

---

<sup>158</sup> *Crítica de la raó instrumental* (2002, 186).

<sup>159</sup> Destaquen, en aquest sentit, l'article de 1939 *La funció social de la filosofia*, però també la conferència similar, apareguda a la *CRI*, sobre *El concepte de la filosofia* (1947). Amb tot, podríem agrupar la majoria d'entrevistes i articles dels darrers anys sota aquesta etiqueta, atès que tracten també del present de la filosofia (o de la Teoria Crítica) i del seu futur.

<sup>160</sup> Es tracta d'una crítica en la qual Habermas es basarà en els seus escrits sobre tecnologia i societat de 1967-68.

descripció ja l'havia anticipat en textos anteriors on també parlava de la tasca de la filosofia i la teoria social. A *Materialisme i moral*, per exemple, la trobem així descrita:

«El materialisme reconeix el respecte incondicional per la veritat com a condició necessària, encara que no suficient, de la veritable ciència. Sap que els interessos que provenen de la situació moral i personal, independentment de si l'autor els coneix o no, codeterminen la investigació [...]. Al contrari que en la filosofia idealista, això no porta el materialisme a remetre els interessos i fixacions d'objectius, que actuen sobre la part subjectiva, a l'activitat creativa independent del subjecte, a la seva lliure voluntat, sinó que més aviat són vistos com a resultats d'un desenvolupament en què prenen part moments subjectius i objectius [...]. Ja que la ciència materialista no passa per alt mai aquests objectius, no té el caràcter d'una imparcialitat aparent» (1999, 157).

La filosofia no podia ser un coneixement higienitzat i neutre, al contrari: és un mètode per tocar la realitat més propera, i el *contacte* acaba amb tota neutralitat. Així doncs, la filosofia no és un positivisme neutral —a hores d'ara ja ho sabíem—, ni tampoc una consolació metafísica (1993, 4) —dues caracteritzacions que ja havíem esmentat. La posició del teòric, doncs, no es troba en cap d'aquests extrems, sinó en entendre que la filosofia *no camina sola*:

«La raó només és capaç de destruir la falsedat. L'afirmació que el pensament correcte canvia l'objecte és contradictòria [...]. Les conviccions sense fonament d'una època no són destruïdes només pel pensament; mentre siguin mantingudes per poderoses forces socials, el coneixement pot desencadenar-se sobre elles, però el fetitxe perdura» (1993, 231-2).

Per a Horkheimer, la filosofia per si sola no és prou, no pot canviar el món si no compta amb l'ajuda d'una praxi alliberadora, d'un programa polític. Com Horkheimer exposaria al seu manifest a inicis de la guerra, *La funció social de la filosofia*, «hem reconegut que les contradiccions del pensament no es poden resoldre mitjançant la reflexió purament teòrica. Requereixen, en canvi, d'un desenvolupament històric del qual no podem evadir-nos amb el pensament» (1974, 286). El mateix trobàvem ja de forma similar a l'article sobre Montaigne:

«Entre el pensament i l'ésser no hi ha cap harmonia, sinó que la contradicció es presenta encara avui dia com una força impulsora [...]. La superació es realitza, per tant, en la lluita real i històrica [...]. D'aquesta manera, l'element escèptic i crític del pensament es converteix en l'activitat històrica i concreta, en lloc de replantejar-se en l'efímer "Jo"» (1973, 73).

I, molts anys més tard, a *L'actualitat de Schopenhauer*, dirà:

«Com més lúcida és el pensament, més s'esforça per acabar amb la misèria; i, tot i això, la convicció que aquest sigui el sentit últim de l'ésser, el final de la prehistòria i el començament de la raó, no és sinó una il·lusió digna d'estima» (1989, 177).



Aquests passatges ens ajuden a entendre per què la crítica de la teoria horkheimeriana no deriva en escepticisme, per què intentarà sempre mostrar la contradicció entre pensament i realitat de tal manera que empenyi a l'acció històrica concreta. Aquesta consciència de contradicció i transformació queda fonamentada finalment a *Teoria tradicional i teoria crítica* (1937). El problema de la teoria rau en la possibilitat que es torni una realitat ahistòrica quan, en realitat, només es pot comprendre en el seu enllaç amb els processos històrics (1974, 229): si no s'hi relaciona, només contribueix a l'autoconservació i reproducció social del sistema establert (1974, 230). El científic tradicional ho era en el seu àmbit privat i laboral, però en l'esfera pública solament apareixia com a ciutadà. El teòric crític també es troba escindit, però no de la mateixa manera: les categories que usará són aquelles que descriuen però al mateix moment condemnen<sup>161</sup>. El retrat antropològic d'aquests nous investigadors, que Horkheimer detecta enmig del terror dels Estats totalitaris, quedarà immortalitzat també a l'article sobre l'escepticisme de Montaigne:

«Com a humanisme actiu [...] es tracta de la teoria crítica i de l'esforç històric al qual pertany. Concretament, es pot trobar en aquells que constitueixen les cèl·lules d'un nou món dins dels Estats autoritaris i dels que volen convertir-s'hi. El pensament [...] no s'ha transformat per a ells en quelcom subjectiu, en una interioritat que s'adapta a la realitat contradictòria. No es renten les mans en la innocència. És possible que tot sucumbeixi, però l'anàlisi més lúcida mostra que també és possible una societat racional. L'humanisme consisteix a treballar per ella» (1973, 69).

Aquest humanisme ho és en tant que el pensament no camina sol, que la filosofia no només es té a ella mateixa per tal de donar sentit i transformar el món. Cal, segons Horkheimer, un treball contra la injustícia que el pensament aïllat mai podrà portar a terme —paral·lel a aquell treball historiogràfic que, segons Benjamin, no podia redimir la història sense l'activitat revolucionària que l'acompanyava. Això és així perquè, com ens recorda Horkheimer a la *DI*, només el poder comet la injustícia: el pensament en pot ésser apologetic, pot preparar el camí al patiment, però la seva imposició prové de l'acció cruel, de la violència, de la dominació:

«Tot i les seves gestes, només el poder pot cometre la injustícia, perquè només és injust el veredict al qual es dona compliment i no el discurs del defensor que no es tradueix en fets. Només quan aquest discurs tendeix també a l'opressió i defensa el poder, en lloc de la impotència, participa de la injustícia universal» (1994, 253).

El pensament pot participar d'aquesta injustícia, sí, com el pensament emancipador pot participar d'una possible reparació: però la darrera s'ha de portar a terme mitjançant l'acció política. El pensament i el discurs no ho poden tot. Això no vol dir, però, que el pensar només pugui ésser

---

<sup>161</sup> Per un desenvolupament més llarg de la tasca de la filosofia a *Teoria tradicional i teoria crítica*, vegeu Horkheimer (1974, 269-71).

subjugat a una condició instrumental de la política, la ciència o el manteniment de l'estatus quo. Al revés, la filosofia té la missió d'assenyalar el que no funciona, la contradicció en la realitat, els punts més dèbils del sistema dominant. En aquest sentit, la crítica a la racionalitat instrumental de la *CRI* es mostra com una continuació coherent dels postulats apareguts a *Teoria tradicional...*:

«Ni el contingut, ni els mètodes ni les categories de la ciència estan per sobre dels conflictes socials, ni aquests conflictes tenen una estructura que permeti als homes optar per una experiència no condicionada [...]. Si la teoria es redueix a un simple instrument, tots els mitjans teòrics per transcendir la realitat es converteixen en un sense-sentit metafísic» (2002, 108).

I repetirà encara aquestes idees durant les dècades de 1950 i 1960, com per exemple quan escriu que «la filosofia no és autosuficient. Impulsa necessàriament cap a la teoria política i social, a la interpretació de la realitat» (2000, 71). Aquesta oposició a la instrumentalització de la filosofia per part de la ciència i de la política és molt important per a Horkheimer —no oblidem que la filosofia és l'única garantia d'un anhel de justícia i llibertat. A la *CRI*, doncs, podem llegir també un avís per a navegants pel que fa a la predisposició a privilegiar l'activisme polític per sobre de la filosofia, una idea que trobem pocs cops en els escrits de l'autor, almenys si es compara amb els avisos sobre la subjugació de la filosofia a la ciència:

«Ara bé, ¿l'activisme polític és l'únic mitjà per a la realització [...]? No em decideixo a donar una resposta positiva. Aquesta època no necessita cap estímul addicional cap a l'acció. La filosofia no pot ser convertida en propaganda [...]. La filosofia no està interessada en impartir ordres<sup>162</sup>» (2002, 185).

La filosofia, doncs, no pot tractar l'àmbit de la ciència com a separat del seu, sense interconnexió ni contacte. Aquesta fantasia positivista només porta a una tecnocràcia filosòfica (2002, 90) que serveix sempre de crossa a l'opressió social i econòmica —Horkheimer, com hem vist en les seccions anteriors, ho coneix bé. Per això serà molt important per al teòric que la filosofia pugui esdevenir una regulació per a la ciència, que en doni el criteri:

«Si la ciència ha de ser l'autoritat cridada a enfrontar-se a l'obscurantisme [...] llavors els filòsofs han d'establir el criteri per a la veritable naturalesa de la ciència. La filosofia ha de formular el concepte de ciència d'una manera que expressi la resistència contra l'amenaça de recaiguda en la mitologia i en el deliri, i que es connecti amb les exigències de la *praxi* existent» (2002, 104).

---

<sup>162</sup> Cal, però, no voler exagerar massa aquesta crítica a l'activisme polític per ell mateix. La filosofia pot trobar un lloc entre la propaganda i la mera crítica teòrica de l'existent. Això queda molt clar al final de la segona conferència de la *CRI*, quan Horkheimer escriu que «posar en peu una societat justa mitjançant la crítica teòrica de la seva pràctica actual que acabi mutant en l'activitat política correcta. Això sembla haver estat una il·lusió. Les paraules han de ser avui proposades per a l'acció» (2002, 114).

Al cap i a la fi, l'oposició a tota subjugació de la filosofia al treball de la ciència o a l'activisme de la política — i en canvi, la seva defensa com a criteri regulador en ambdós camps— denota una ferma defensa horkheimeriana contra una filosofia *disciplinada* per qualsevol element exterior —sigui aquest el paradigma de la divisió del treball, la burocratització de la universitat, etc<sup>163</sup>. Com sempre, aquest perill per a la filosofia es combat amb una *consciència filosòfica* (2002, 169) que Horkheimer no està disposat a excloure de cap individu:

«La fidelitat a la filosofia implica impedir que la por atrofii la nostra capacitat de pensament. Fins fa poc en la història universal, la societat mancava dels recursos culturals i tècnics suficients per permetre una comprensió entre individus, grups i pobles. Ara es donen les condicions materials [...]. La idea de la "immaduresa de les masses" no ajuda gens, més aviat forma part de l'aparell [d'opressió]»<sup>164</sup> (2002, 169).

Aquesta consciència filosòfica, però, ha de complir tres requeriments, sumats a les condicions de relació amb la ciència i la política que ja hem esmentat: s'ha de realitzar a partir d'una autocrítica de la raó burgesa i il·lustrada que en pugui acomplir les esperances; ha d'estar interessada en un futur millor sense oblidar les injustícies passades i presents; i ha de constituir-se metodològicament en la negació, sense esdevenir mai positiva.

En primer lloc, l'autocrítica de la raó objectiva és l'únic camí per no quedar-nos atrapats entre les seves il·lusions i la impotència de la raó subjectiva. Escriurà Horkheimer:

«Mitjançant l'autocrítica, la raó ha de reconèixer la limitació dels dos conceptes oposats de la raó; ha d'analitzar el desenvolupament de l'abisme entre ells, i com és eternitzat per totes les doctrines que tendeixen a triomfar ideològicament sobre l'antinòmia filosòfica en un món antinòmic» (2002, 178).

I reblarà poques línies més tard:

«La raó només pot realitzar la seva racionalitat mitjançant la reflexió sobre la malaltia del món tal com aquesta és produïda i reproduïda per l'home; en aquesta autocrítica la raó romandrà [...]. La possibilitat d'una autocrítica de la raó pressuposa [...], que en aquest estadi d'alienació completa la idea de la veritat encara resulta accessible» (2002, 180).

L'autocrítica de la raó com a tasca de la filosofia no és, doncs, una contradicció performativa o una aporia teòrica, com s'ha afirmat des dels seus detractors, sinó l'única possibilitat per a la filosofia emancipadora, per a la qual la Veritat encara resulta abordable. Horkheimer afirma,

---

<sup>163</sup> Recordem, en aquest sentit, el lúcid aforisme inclòs a la *DI*, titulat *Filosofia i divisió del treball* (1994, 279-80), que podria establir un diàleg productiu amb la nostra actualitat acadèmica i la precarietat del treball conceptual.

<sup>164</sup> Es tracta de la mateixa reflexió que Horkheimer sostenia quan declarava que, a principis dels anys trenta, existien ja els recursos necessaris per acabar amb la misèria, i aquesta constatació portava en el seu sí la confirmació de la irracionalitat del sistema (vegeu p. 41). Semblaria, doncs, que les condicions materials que permeten el cessament de la injustícia permeten també una filosofia de tots i per a tots.

efectivament, que la raó ha estat mutilada per la lògica de domini, però no està completament cega, i encara pot assenyalar la injustícia (Sánchez 2002, 36). Una crítica del patiment, doncs, estaria efectivament en condicions d'assumir una posició no conciliadora, no ideològica, davant les relacions que el causen només en la mesura en què, a més de considerar-les —com ja havia fet l'idealisme— com a resultat de l'acció humana i per tant com un fenomen històric, les concep com una font de determinació interna, pràctica, dels seus propis conceptes teòrics. És a dir, la crítica materialista del patiment ha de tenir cura que els seus conceptes i categories centrals l'abordin no com un mer objecte d'anàlisi, sinó més aviat com una experiència històricament constituïda que, al seu torn, la determina en sí mateixa (Sembler 2013, 273).

Aquesta limitació, però, no genera frustració, perquè Horkheimer no deixa d'afirmar mai que la filosofia té un interès en un món millor, i aquesta mirada al futur és la seva condició d'èxit. Aquesta seria el segon requeriment. La Teoria Crítica no retorna a la teoria tradicional, sinó que continua en el camí de la dialèctica de la negació determinada de les dicotomies i els absoluts, pilars de la lògica de domini, i trencant aquesta lògica pot encarar-se cap a un futur millor i més just (Sánchez 2002, 37). Ho trobem ja al final de l'assaig sobre Montaigne, quan, com hem vist, enfronta la seva teoria a l'escepticisme:

«La Teoria Crítica [...] no converteix la seva perspectiva del mal existent i de la transitorietat del coneixement en un absolutisme antiteorètic, sinó que, fins i tot en les constatacions pessimistes, es deixa guiar per un ferm *interès en un futur millor*» (1973, 75) [les cursives són meves].

Interès que trobem també en les paraules finals de *La funció social de la filosofia* quan declara que cal lluitar «perquè la fe en un futur feliç de la societat, en un futur de pau i dignitat per a l'humà no desaparegui de la Terra» (1974, 283). Contràriament a la interpretació més clàssica, que tot aquest treball ha volgut refutar, aquest desig d'un futur millor i més pròsper —passi o no aquest per la racionalització de la societat— no s'apaga en les obres de postguerra. A la *CRI* Horkheimer parlarà de la filosofia com a vehicle contra el conformisme, com a forma de detectar la màcula de la realitat (2002, 181); a algunes entrevistes dels darrers anys, a més, tot i l'anàlisi pessimista del present i el futur, aquesta mirada emancipadora encara es fa valdre<sup>165</sup>.

---

<sup>165</sup> Per exemple, vegeu *L'anhel del que és totalment Altre* (2000, 182): «el nostre món no és encara completament administrat. Encara podem fer moltes coses, encara que aquestes siguin superades algun dia»; o *Món administrat* (2000, 185): «és possible que [...] puguem conservar i fins ampliar —i aquesta és, penso, la tasca més important de la teoria crítica de la societat— una mica més de la llibertat que hem assumit [...]. Penso que això és almenys tan poc conformista com ho fou la Teoria Crítica en els anys trenta».

En tercer lloc, i darrer, hem declarat que la filosofia, per a Horkheimer, és un treball negatiu que es podria resumir en una frase lapidària que trobem a *Schopenhauer i la societat* (1955): «La filosofia existeix perquè ningú es deixi engalipar» (1989, 157). La seva tasca no és conformar una nova teologia, sinó destronar els nous ídols, siguin aquests el nivell de vida, els nacionalismes o el materialisme dialèctic (2000, 69) —o, en el nostre cas, el creixement econòmic, el progrés tecnològic i la identitat. La metodologia d'aquesta filosofia de la negació i el martell, com s'havia preformat ja a *La funció social de la filosofia*, queda explicitada a la *CRI*. Es tracta de la filosofia com a negació:

«La negació juga un paper decisiu en la filosofia. La negació té dos vessants: nega les pretensions absolutes de la ideologia dominant i nega també les pretensions més insolents de la realitat. La filosofia pren seriosament els valors existents, però insisteix en què es converteixin en elements d'un tot teòric que revela la seva relativitat. En la mesura que subjecte i objecte, paraula i cosa no poden unificar-se en les circumstàncies actuals, ens veiem impulsats pel principi de la negació a intentar la salvació de veritats relatives a partir de les ruïnes dels falsos absoluts [...]. Totes les escoles filosòfiques estan igualment segures de les seves tesis i s'oposen al mètode de la negació» (2002, 184).

La negació com a mètode, doncs, funciona molt millor que la filosofia amb pretensió *edificant* (2002, 187)<sup>166</sup>, ja que possibilita un pensament que no necessiti d'autoritats, sistemes i estructures externes al seu treball. Posa més esment en dur al llenguatge les esperances incomplertes en la història, narrar el relat d'un patiment infinit, fer valer l'intent frustrat de felicitat i reconciliació (Sánchez 1994, 37). Assenyalar la injustícia relliga el pensament amb la realitat, més que no pas la configuració d'hipotètics sistemes positius que no admeten el dubte ni l'objecció. La teoria no és cap recepta, no para de repetir Horkheimer, i per això ha de ser la negació de tota instrucció. El teòric se'n riu, de totes aquelles afirmacions sòlides i concloents, aquelles asseveracions d'àmplia perspectiva i prognosi fundada, de tots aquells «llestos que han fet sempre fàcil la partida als bàrbars» (1994, 243). Les idees que no estiguin en relació amb tota la negativitat que les acompanya, amb tota la injustícia present, amb tota una memòria de barbàrie, no podran mai sobreposar-se a elles mateixes, ans només els quedarà degenerar en ideologia (1989, 57). Així doncs, la metodologia negativa es revela com la forma per antonomàsia de manteniment de l'anhel de justícia i de transformació social:

---

<sup>166</sup> En aquest sentit, Brunkhorst (1993, 89-90) avisa de l'oposició que Horkheimer mantingué davant dels intents, des de la Teoria Crítica, de substanciar una perspectiva utòpica, fos des de l'antropologia especulativa de Marcuse a *Eros i civilització* (1955-66), com des de la teoria de la comunicació de Habermas a *Coneixement i interès* (1968). La perspectiva de Horkheimer és, per tant, completament diferent: la dèbil força de la negació és clarament fer fracassar totes les estratègies de justificació filosòfica del present, i almenys tenir prou poder com per a donar suport a un programa emancipador per a la ciència natural i social; la debilitat del positivisme dialèctic esdevé, doncs, la fermesa científica de la filosofia.

«En aquesta negació es conté l'afirmació d'un "Altre" que no pot ser designat amb aquest terme [...] per exemple, paraules com cel, eternitat, bellesa o altres. I crec que això és el magnífic del seu plantejament: que quan [Adorno] interrogava el món estava pensant realment en un "Altre", però estava convençut que aquest no es pot comprendre descrivint-lo, sinó en la mesura en què es descriu el món des de la perspectiva que no és l'únic a què poden tendir els nostres pensaments» (2000, 163).

Calia un esperit negatiu tal com el presentà en un dels aforismes pòstums: «els esperits negatius, que només veuen i diuen l'horror, allò que no ha de ser, que no s'atreveixen a nomenar a Déu: ¿què volen realment? Que es realitzi el bé. Els positius actuen en el seu nom, afirmen el món i el seu creador» (2000, 225). Aquí s'emmarca la preocupació obsessiva del darrer Horkheimer, amb Adorno, per la no-representació de la societat futura<sup>167</sup>, per no fer del seu pensament emancipador una estructura que quedés obsoleta, un aparell colossal de detenció del pensament, de conformitat, un programa amb instruccions a seguir. Qui nombra la injustícia és aquell qui té tant de respecte per la Justícia que no pot ni esbossar-la.

---

<sup>167</sup> No és cert que aquesta fos una funció que només es troba en Horkheimer a partir de la publicació de la *DI*, encara que, certament, rellueix amb forta intensitat en les últimes entrevistes a l'autor, majoritàriament a *L'anhel del totalment Altre* (2000, 167-179), *Món administrat* (p. 187-8) i *El que anomenem "sentit" desapareixerà* (p. 195-6). També existeix un passatge força famós en la conferència *Teoria crítica ahir i avui* (p. 120). Sobre la relació entre negativitat, no-representació i tradició judaica de no dir el nom diví ja se n'ha escrit molt, i no es tractarà en el present estudi. Si és d'interès, vegeu Molinuevo (1987) i Gur-Ze'ev (1998).

## EXCURS II. DE LA SOLIDARITAT A LA POLÍTICA: REFORMULACIÓ DEL DEBAT AMB BENJAMIN

Com havíem escrit al final del primer excurs, és fàcil concloure el debat entre Benjamin i Horkheimer entenent que aquest últim adoptà l'enfocament teològic que el primer intentà a les tesis, però des de la frustració cap al futur, i des d'una esperança gairebé escatològica que s'allunyava dels anhels de revolució del crític parisenc. Tanmateix, això entraria en contradicció amb tot el que hem escrit en la tercera secció i hem recapitulat i conclòs en la darrera: l'estreta relació entre pensament i justícia en Horkheimer, la preponderància d'una teoria que no es limiti a justificar l'existent, la importància de la filosofia per a la realització de la llibertat, l'anhel de cessament del patiment que comparteix amb la religió. No és l'objectiu d'aquest estudi, doncs, quedar-nos en les conclusions que Sánchez, un dels autors que més reflexionà sobre aquest debat, sempre n'extreu: que Horkheimer expressa "negativament", "contrafàcticament", el mateix que Benjamin, però depurat de tot intent redemptor (2010, 259); que es tracta de l'expressió del temor del primer de subsumir les injustícies passades en un altre relat dels vencedors, d'atorgar-nos el poder diví de jutjar i redimir, com havia fet l'idealisme alemany i la filosofia burgesa de la història (2013, 351). Que no hi ha debat perquè, en el moment de la praxi, tots dos haurien actuat igual.

Aquesta fou, durant anys, la conclusió de més consens, almenys entre els comentadors de Horkheimer a la península. Reyes Mate, però, recentment ha escrit una genuïna resolució temptativa del debat, en motiu de la mort de J.J. Sánchez. Segons la seva interpretació, el problema és l'enfocament de cadascun dels pensadors: Horkheimer s'interessa per la justícia, i Benjamin per la memòria<sup>168</sup> (2022, 47). Encara que són conceptes complementaris, tenen lògiques, afirma Mate, molt diferents. La justícia té a veure amb la reparació, la memòria amb la rememoració. Si l'enfocament és el de la justícia, hi haurà, efectivament, injustícies reparables o irreparables. Però paradoxalment, defensa Mate, la justícia mira al passat, i la memòria al futur. La justícia repara, la memòria construeix. Per a la justícia l'objectiu és restablir un equilibri trencat en l'acció passada, per a la memòria és que mai més torni a trencar-se (2022, 48).

---

<sup>168</sup> Considero que aquesta ha estat, fins al moment, la contribució més rigorosa a la resolució del debat. Tanmateix, crec que Mate s'acosta massa a la teologia cristiana, i subverteix la lògica revolucionària de Benjamin, en la seva defensa arendtiana del *perdó* com a acte ètic per antonomàsia de la memòria, com a recurs conclusiu. És per aquest motiu que no hem inclòs aquesta part a la nostra discussió.

La teoria benjaminiana de la memòria no repara per art de màgia, no creu en el Judici final, proposa una estratègia política diferent de la de Horkheimer: llegir allò que mai va ser escrit. Això impacta directament en la nostra realitat: descobrim una “zona invisible” en la realitat; ja no es tracta d’interpretar el que és desconegut des d’allò conegut, sinó entendre-ho com un nou punt de partida per al coneixement (2022, 48). Per a la justícia, tot acaba en el fet: per a la memòria, el principi de veritat es troba en tot el que no és un “fet” i en la capacitat d’oblidar. La justícia pot reparar allò reparable, però la memòria pot trencar la lògica d’enfrontament entre el passat i el present, pot pensar de veritat un *final* del patiment (2022, 49).

Crec que Mate s’acosta molt a la resolució d’un debat, certament, teòricament irresoluble. La seva argumentació, més matisada i distanciada que la de Sánchez, ajuda a pensar millor la posició de Benjamin i la crítica a Horkheimer. Tanmateix, clarament el primer continua trobant-se en el límit perillós que ja assenyalà el darrer: si segueix l’argument teològic, perd la raó; si rebutja el messianisme, perd la força política (Mate 2006, 26-7). El crític parisenc només podrà escollir la redempció que porta un materialisme històric amb la força de la teologia, sigui aquesta només una redempció del sentit (2006, 28), o sigui un salt real fora del contínuum de la història, la revolució. És probable que el pensament religiós de l’últim Horkheimer fos la conseqüència d’una presa de consciència similar. Amb tot, crec poder aportar una nova via de resolució que no he trobat en cap dels autors que s’han ocupat d’aquest debat, i que intentaré esbossar en aquest excurs final, ja que opera també com una temptativa de conclusió de tot el nostre estudi.

Si tenim en compte l’extensió d’aquest treball, no era possible una exposició més completa de la relació entre filosofia i justícia en Horkheimer. Hem volgut demostrar que el seu pensament sempre segueix unes vies similars, que els seus temes són continus al llarg de la seva obra. Ara bé, hi ha un detall, a tota aquesta argumentació, que he volgut deixar per a l’excurs final. Es tracta de la denominació dels subjectes als quals es farà justícia i s’alliberarà —i que faran justícia i seran lliures. En els primers articles fins a finals dels anys trenta, certament, Horkheimer parla de pobres, d’oprimits, de dominats. En canvi, a partir dels articles a principis de la guerra i en la majoria d’escrius posteriors, l’autor no fa més que parlar del *patiment de les víctimes*. Encara que Sánchez i Mate fan servir els dos termes indistintament, crec que no resulta una anàlisi satisfactòria. Un oprimit ho és perquè algú el domina en present, una víctima ho és perquè l’han sacrificada; en el primer cas, l’acció és en present i reversible en un futur, en el segon cas l’acció ha passat i la marca queda per sempre. L’oprimit sempre manté l’agència, la víctima cau en la



passivitat. Per a Horkheimer, els individus de la nova societat de consum i del món administrat són víctimes, no oprimits, i crec que aquest matís és molt important<sup>169</sup>.

Per al teòric, donada la seva formació i estima per l'idealisme alemany i la Il·lustració radical, l'individu fou sempre un puntal per a la teoria i la filosofia —comparativament, és difícil trobar una referència a l'individu en els fragments polítics de Benjamin. L'individu i la seva llibertat eren els garants del pensament, de la justícia i de l'acció política per venir. Ja a l'assaig sobre Montaigne Horkheimer comprenia la importància de l'individu com un dels únics trets positius de l'escepticisme burgès (1973, 30-31), i a partir dels assajos de principis dels quaranta, la destrucció de la potència i les possibilitats per a l'individu esdevé un tema primordial. Al teòric li preocupa que l'individu, en qui es fonamentaven totes les esperances de la Il·lustració, s'hagi transformat ara en un mer reducte d'autoconservació de la vida:

«La categoria d'individu, a la qual, malgrat les tensions, estava lligada la idea d'autonomia, no ha resistit la gran indústria [...]. La unitat de la vida individual no era natural, sinó conceptual, i per tant socialment mediata. No obstant això, en debilitar-se aquesta mediació, canvia el sentit de la cura de l'individu per la seva pròpia conservació. Perd el seu objecte tot allò que servia per a la formació superior i el desenvolupament dels homes» (2001, 104).

Sota el capitalisme monopolista, l'individu només té oportunitats a curt termini, i mai fora de la roda del lucre personal. L'era del poder industrial està en procés de liquidació de l'individu (2002, 164). Els individus són atomitzats i desintegrats, obligats a viure sense lloc i sense temps, (2001, 120). Si en el concepte marxista de classe s'havia conservat l'individu, en el capitalisme monopolista ja només es conserven els grups i les associacions, les institucions i els *lobbies*<sup>170</sup> (1972b, 46-7). És a causa d'aquest marc teòric que Horkheimer mai podrà defensar les potencialitats d'un subjecte històric col·lectiu, com si farà Benjamin. La redempció de la injustícia, el trencament de la cadena del patiment i la societat futura es trobaven en una situació molt més complicada, sense l'individu. Potser per això alguns diran que aquesta posició no és productiva, només conclou en fatiga filosòfica i política. No podem imaginar quin hauria estat l'enfocament de Benjamin d'haver pogut sobreviure la guerra. Però, tant en les *Tesis* com en tots els escrits anteriors, com hem vist, es resistia a cancel·lar el subjecte històric. No són víctimes, són oprimits, perquè es troben immersos en la batalla pel pa i pel sentit, no en el patiment, valgui

---

<sup>169</sup> Clarament, una part de les víctimes a les quals es refereix Horkheimer als textos ho són *stricto sensu*: les dones i homes sacrificades en els camps d'extermini nazis, els soldats morts en batalla. Però el problema és la generalització que fa del terme.

<sup>170</sup> És en aquesta idea on s'ha d'emmarcar la crítica, molts cops malentesa, de Horkheimer contra els sindicats, que trobem a *Estat autoritari* i *Raó i autoconservació*, i que no té res a veure amb la força política i l'acció revolucionària que es puguin permetre, sinó amb la dissolució de les esperances individuals.

la redundància, com a subjectes passius. Benjamin fou clar al respecte. A la tesi XII, sosté que «el subjecte del coneixement històric no és altre que la classe oprimida *que lluita*» (2019, 55).

Però, com he dit, aquesta seria una resolució massa maniquea del debat: l'aburgesament de l'individu horkheimerià contra la fe messiànica en el subjecte històric com a proletariat de Benjamin. El primer, a *Raó i autoconservació*, escriu una frase que molts cops ha passat inadvertida: «ni els esclaus ni els pobres tenen individualitat» (2001, 105). No és el cas, doncs, que la seva anàlisi marxista i de classe s'esvaneixi, durant els anys de la guerra, en una amalgama restaurativa de la vella idea de l'individu burgès. L'autor és plenament conscient que els oprimits —o, depèn del cas, les víctimes— no han sigut mai individus en el sentit burgès, en no poder gaudir de la llibertat i la propietat. És més, a la quarta conferència de la *CRI*, dedicada al concepte d'individu, Horkheimer neda totalment en contra del flux de la filosofia burgesa:

«Quan tots decideixen valer-se per si mateixos i atendre només a les seves pròpies persones, la individualitat es veu perjudicada [...]. L'individu absolutament aïllat sempre ha estat una il·lusió. Les qualitats personals màximament valorades [...] són virtuts tant socials com individuals. L'individu totalment desenvolupat és la consumació d'una societat totalment desenvolupada. L'emancipació de l'individu no és emancipació respecte de la societat, sinó alliberament de la societat de l'atomització» (2002, 148).

Horkheimer és plenament conscient de la dialèctica de l'individu, de la construcció social de la personalitat i del marc social de l'emancipació personal. Així doncs, un enfrontament entre l'individu horkheimerià i el subjecte històric benjaminià seria controvertit. Però és cert que el teòric no creu que la resistència al nazisme, per exemple, sigui possible gràcies a una col·lectivitat, sinó a tot de casos individuals que resisteixen a la irracionalitat, amb una força interior que sempre ha estat el nucli de la individualitat veritable (2002, 167-8). En aquest sentit, Horkheimer deixarà, al final de la conferència, un passatge encara més clarificador de la seva idea d'individu:

«Els veritables individus del nostre temps són els màrtirs, que han travessat inferns de sofriment i degradació per la seva resistència a la submissió i l'opressió, no les inflades personalitats de la cultura de masses [...]. Aquests herois als quals ningú ha cantat han exposat conscientment la seva existència com a individus a la destrucció terrorista, que altres pateixen inconscientment a través del procés social [...]. Traduir el que han fet a un llenguatge que sigui escoltat encara que les seves veus efímeres hagin estat silenciades per la tirania, aquesta és la tasca de la filosofia» (2002, 168).

L'individu no és, doncs, el propietari burgès, sinó el màrtir. Horkheimer relliga les esperances polítiques en un individu que no és el burgès, sinó l'experiència personificada del patiment històric (Lohmann 1993, 403). L'individu és el sacrificat. L'individu, com dirà en un aforisme pòstum, és aquell que s'ha abaixat fins a les profunditats més abismals, i per això pot alliberar-se

i alliberar-nos (2000, 230). La tasca del filòsof és fer parlar aquest individu, acomplir els seus anhels, *esdevenir-ne* un. No es tracta de l'individu burgès i la seva llibertat: com escriurà anys més tard, la llibertat no significa la voluntat no condicionada, ans al contrari:

«Que un ja no sigui torturat i assassinat impunement, que, com a l'Antiguitat, no pugui ser lligat a altres esclaus per treballar fins a la mort a les mines, o com a principis de l'Edat Moderna, veure's obligat a demanar almoïna i després ser penjat pel delictes de mendicitat [...]. Llibertat, en l'època en què les coses ja anaven millor, significava l'abolició del treball infantil, un salari que permetés triar entre diversos aliments, ajuda en la malaltia i en la vellesa. L'objectiu que perseguim és la *llibertat d'actuar, no la llibertat de la voluntat*» (1972b, 13) [les cursives són meves].

Aquesta llibertat, per tant, té més a veure amb la col·lectivitat que amb l'individu burgès idealitzat. Està clar que Horkheimer no podia no desconfiar de la consciència individual i les seves potencialitats quan havia presenciats l'auge del nazisme a Alemanya, l'inici de la indústria cultural de masses a Amèrica, la burocratització social de la postguerra i fins l'auge del neonazisme als anys seixanta. Tanmateix, la qüestió important aquí és que mai deixarà d'atorgar força a l'individu tal com ha estat exposat, de posar-hi esperances d'un futur millor (Sánchez 2002, 34). Precisament la relació entre lògica del domini i autoconservació de l'individu havia estat l'exclusió de tota idea de l'Altre (2002, 32) —ètic i utòpic. A la *CRI* escriurà: «l'home segueix essent millor que el món on viu» (Horkheimer 2002, 166). Al cap i a la fi, no hem d'oblidar el més genuí del pensament de Horkheimer en aquest sentit —i que altre cop avança temes importants després per a pensadors com Levinas, Merleau-Ponty o Derrida—, que és que se centra en el mal “dels altres”, no en el propi subjecte, ni el propi interès (Sánchez 2013, 354). L'individu sempre és *l'altre*.

Aquí és on vull fonamentar la meua revisió del debat entre Horkheimer i Benjamin, i la meua anàlisi del desenvolupament de l'obra del primer pel que fa a la idea de justícia i llibertat. L'any 1933, a *Materialisme i moral*, l'autor ja havia declarat la moral burgesa com a històrica i sense cap autoritat transcendent, com a producte del temor al poder religiós que s'havia de poder superar en la societat futura. Tanmateix, Horkheimer deixa clar que sí que concep un *sentiment moral* a la manera kantiana (1999, 135), que es mostra com a *compassió*. Quan veiem els humans, no com a subjectes del seu destí, sinó com objectes d'un cec esdevenir natural, la resposta del sentiment moral sempre serà la compassió (1999, 138). Aquesta compassió va més enllà de la moral, és més, es tracta d'un sentiment original de l'home cap a tot ésser viu:

«La compassió pot fins i tot sobreviure-la: la moral pertany a les formes determinades de les relacions humanes que s'han adoptat en raó de la forma econòmica burgesa. Amb la transformació d'aquestes relacions [...] es retira, almenys, a un segon pla. Els homes poden llavors combatre, conjuntament, els seus propis dolors i malalties [...] però en la

natura continua imperant el patiment i la mort. La solidaritat dels homes és sens dubte una part de la solidaritat de la vida mateixa» (1999, 139).

La compassió, que porta a la solidaritat, és per a Horkheimer —partint de la seva interpretació de Schopenhauer— un sentiment moral primigeni i anterior a tota moralitat burgesa, a tota formalització del deure, a tota regulació ètica<sup>171</sup>. No es tracta, però, d'una fixació pròpia dels primers anys d'exili: a la *DI* trobem altre cop la idea de compassió i moral en l'excurs segon del nostre filòsof. Allà Horkheimer escriurà que la lucidesa de Nietzsche i Sade fou donar compte que, tot i que la moral podia ser esbocinada, la compassió sempre quedava allà (1994, 144), per molt que la filosofia burgesa la titllés de virtut dèbil i efeminada. L'autor en dona el seu parer, ja més matisat que en el cas anterior:

«En realitat, la compassió conté en si mateixa un element que s'oposa a la justícia [...]. En confiar la superació de la injustícia a l'amor al proïsme en la seva contingència, accepta com a immutable la llei de l'alienació universal que voldria mitigar [...]. No és la suavitat, sinó la limitació, el que fa problemàtica la compassió: aquesta sempre resulta insuficient» (1994, 145).

La compassió és insuficient per a acabar amb la injustícia. Cal la mediació, doncs, del segon element que Horkheimer reservava com a part del sentiment moral: l'acció política que, en no poder ser la revolució una proposta segura, es tradueix en el darrer Horkheimer en *solidaritat*. Per a l'autor aquesta solidaritat beu de dues tradicions diferents però complementàries pel que fa a la història de la filosofia occidental: la religió i el marxisme. La seva idea de societat futura sempre havia guardat en el seu si la veritat de la solidaritat<sup>172</sup> i, en la seva interpretació, la connexió entre individus dins la classe proletària era motivada per la solidaritat. Horkheimer, a la llum de dues dècades de postguerra, es preguntarà si era prou eficient reservar aquest concepte de solidaritat només entre proletaris, si no existia un concepte de solidaritat que pogués polititzar a tots aquells que somiaven el cessament de la injustícia (2000, 118). Ho explicava en les darreres entrevistes:

«Hi ha una solidaritat que no és només solidaritat d'una determinada classe, sinó la que uneix a tots els homes. Estic pensant en la solidaritat que sorgeix del fet que els homes han de patir, que moren, que són éssers finits. En aquest sentit, tots som un i tots tenim realment un interès humà, originari, a construir un món en el qual la vida de tots els homes sigui més bella, més llarga, millor i lliure de patiment» (2000, 166);

«Marx pensà que d'aquesta solidaritat en sorgiria la societat justa [...]. Puc imaginar que els homes s'uneixin entre sí pel fet de reconèixer-se com a éssers finits i que d'aquí broti una solidaritat [...] que els homes contemplassin

---

<sup>171</sup> Una idea que Horkheimer repetirà fins a les últimes entrevistes (vegeu, per exemple, 2000, 210).

<sup>172</sup> En una conferència de 1967 declararà: «en la idea de societat justa està recollida i superada la de l'amor al proïsme, el respecte al dret de cadascú» (1994, 145).

com a tasca compartida unir-se i treballar perquè ningú hagués de passar fam, perquè tothom tingués un habitatge decent [...]. Els homes tractarien de solucionar conjuntament, com a éssers finits, els seus problemes i farien l'existència més bella» (2000, 157).

El concepte de solidaritat amb el què treballa Horkheimer no és absolut ni hipostasiat: prové de la seva anàlisi històrica del present. El fet que els individus vagin perdent importància, que es dissolguin, que no puguin ja exercir certs poders és la situació que capacita el desenvolupament de la solidaritat com a força de reconciliació amb el patiment dels altres, amb la seva finitud (Habermas 1996b, 144), que en la fantasia burgesa de l'individu autònom hauria estat impossible. Certament, algú podria dir que aquests pensaments fan massa olor de teologia i de tradició judeocristiana, i que, per tant, representen la caiguda final de Horkheimer en l'escatologia religiosa. Al meu entendre, no és aquesta una interpretació vàlida, ja que la solidaritat que Horkheimer propugnava ja existia als aforismes de joventut, on escriu: «només conec una mena de ventada capaç d'obrir més les finestres de les cases: el patiment compartit» (1984, 66).

Si la Teoria Crítica no volia quedar en la contingència, en la marginalitat, en la pura negativitat d'arguments previsibles, calia tenir sempre present un anhel d'acció política comunitària que pogués dur a terme la justícia. ¿Com postular aquesta solidaritat sense caure en la prefiguració positiva? A través de la solidaritat, no en la felicitat, sinó en el patiment i el dolor<sup>173</sup> (Lohmann 1993, 401). La compassió, aquí, jugava el rol del reconeixement de l'Altre com el seu propi fi, des de l'asseveració de la seva ferida, de la frustració de la seva felicitat i dignitat (Suárez 2009, 163). L'imperatiu kantià no serveix, ja que l'Altre encara no té la seva dignitat (2009, 167) —que s'ha de guanyar per a tothom, com ja hem esmentat, en l'acció política col·lectiva. Solidaritat i anhel de justícia, doncs, són dues cares de la mateixa moneda (Habermas 1996b, 135). Això Horkheimer, contra tota interpretació nostàlgica, ho tenia present. En els últims anys de la seva vida, realment trencà part de la seva promesa de no-representació de la societat futura en la idea de solidaritat entre éssers humans finits i anhelants. Deuria ser, doncs, per un motiu important: ¿potser perquè prefigurava una temptativa de model ètic intersubjectiu (Suárez 2009, 164), encara que d'una manera diferent a la que provaria Habermas? ¿Potser perquè definia un intent d'acostar-se a unes polítiques del reconeixement, des de Schopenhauer i no des de Hegel, que anticipaven motius del treball dels teòrics crítics contemporanis, com en el cas de Honneth?

---

<sup>173</sup> Habermas fa una apreciació lúcida sobre solidaritat i moral: «quan Horkheimer defineix el bé, de manera intencionadament tautològica, com l'intent d'eliminar el mal, el que té en ment és una solidaritat amb el dolor de les criatures vulnerables i abandonades, que ve motivada per la indignació contra la injustícia concreta» (1996b, 134-5).

En definitiva, tot el que el concepte de solidaritat encarna en l'obra horkheimeriana donaria peu a tot un altre treball<sup>174</sup>; almenys, però, l'hem pogut esbossar en aquest segon excurs. Aquesta voldria ser, per tant, la meua resolució alternativa del debat, a mode de temptativa. Reyes Mate insisteix en què Horkheimer posa el focus en la justícia i Benjamin en la memòria: però si entenem que el primer posa el pes en la solidaritat que portarà a la justícia, el seu paradigma pot resultar molt més productiu del que el comentador voldria considerar, i més atractiu per pensar actualment en els reptes contemporanis d'allò comú, en els problemes de la identitat, i fins i tot en l'emergència ecològica. No és cert que Horkheimer quedés tranquil en la seva afirmació de la impossibilitat de reparar la injustícia en la història i que, ja gran, es refugiés en els conceptes religiosos per llepar-se la ferida: si posem el focus en la seva idea de solidaritat —subdesenvolupada, sí, però coherent i interessant—, potser llavors tindrem accés a una altra valoració de l'obra de Horkheimer i el seu pensament. És una tasca que queda per fer.

Està clar que no hi ha manera de tancar, per sempre més, un debat irresoluble —donada la seva temàtica, a més, això seria una contradicció flagrant. No sabem si aquesta solidaritat és un miratge, i si desembocaria en un subjecte històric com el que comprenia Benjamin. Si alguna cosa hem après en aquest treball, és que sempre la història té l'última paraula.

---

<sup>174</sup> Seria injust no esmentar, aquí, els riscos que assumeix Horkheimer en el seu concepte de solidaritat: el perill de distorsió nacionalista, de fer de la filosofia l'esclava del manament religiós; la poca verificació científica que admet la seva apel·lació a la compassió com a sentiment que condueix a la solidaritat, i el fet que es trobi només en la reflexió individual. Les objeccions més agudes, en aquest sentit, es troben als articles de Habermas (1996b, 146-7) i Lohmann (1993, 403-4).

## 5. CONCLUSIONS

Iniciem la conclusió del nostre estudi, en què hem conduït una revisió integral i renovadora de l'obra de Max Horkheimer. Com ja hem presentat en la introducció, hem començat la primera secció narrant les circumstàncies històriques de la vida de Horkheimer pel que fa a la seva formació filosòfica i la seva producció intel·lectual. Hem pogut observar com no fou un trajecte fàcil ni plàcid, i com les diferents situacions patides —la formació en l'academicisme neokantià, les esperances d'un projecte interdisciplinari en un grup tan trencador com era l'Institut a finals dels anys 20, l'exili forçat i la incomoditat del país d'acollida, l'experiència del terror i la mort de familiars i amics propers, el desert de la postguerra alemanya i la ingenuïtat de la recuperació de la riquesa i la llibertat als anys seixanta i setanta— modelaren la seva obra i el seu pensament com pocs cops trobem en la història de la nostra disciplina. En la primera secció, a més, resseguint la classificació canònica de la producció horkheimeriana, i qüestionant les seves diferents premisses, hem pogut reivindicar la possibilitat de comprensió unitària de la seva obra fora de tòpics i crítiques que, malauradament, imperen encara en la divulgació del pensament de l'autor.

La primera secció finalitzava amb l'exposició de la proposta, extreta dels estudis de Sánchez, de la possibilitat d'entendre una unitat en l'obra de Horkheimer a partir d'un fil roig, el de la justícia, o de la fixació en la injustícia de cada moment històric. Enteníem que es tracta d'una apreciació summament productiva, però ¿resistiria la comprovació a partir de les fonts primàries? A aquest objectiu responen, doncs, la segona i tercera secció: hem resseguit, primerament, la noció d'injustícia en els escrits de Horkheimer pel que fa a la història —en l'anàlisi del seu present social i econòmic, en la historiografia, en la filosofia de la història que, juntament amb Benjamin, començava a dibuixar per a la Teoria Crítica. En segon lloc, hem presentat la seva mirada crítica a la història del pensament mitjançant el concepte de “metafísica”, hem exposat la seva teoria filosòfica materialista, i l'hem desenvolupat d'una manera paral·lela a com ell la va fer créixer durant tota la seva obra: en contraposició a les ideologies i escoles que criticava. Havent aprofundit aquesta crítica pel que fa al perill de la instrumentalització de la raó, però també entenent de quina manera el pessimisme schopenhauerià es mostrava un aliat per a aquesta, hem encetat la quarta secció. En aquesta darrera secció ens ha interessat un apropament més positiu que l'anterior: entendre la categoria política de justícia, la categoria teològica d'anhel, i la categoria filosòfica de *filosofia*, valgui la redundància, com els tres pilars de la proposta vital a què Horkheimer dedicà la seva vida.

Quan ens proposàvem aquest estudi, vam dissenyar un desenvolupament de les temàtiques que, com acostuma a passar en tota recerca, al final no s'ha pogut dur a terme, i hem hagut de deixar algunes qüestions molt interessants sense poder explicar en el treball. Hem volgut sempre privilegiar els temes que s'adequaven més als objectius plantejats, i també hem constatat la dificultat d'exposar alguns punts més complicats, donada l'extensió del treball. Els més importants d'aquests temes que no hem pogut elaborar són, sobretot: el pensament moral de Horkheimer que, encara que n'hem esbossat els conceptes principals, no hem pogut desenvolupar pel que fa a la seva idea d'hedonisme i eudemonisme, així com la seva peculiar lectura materialista de la moral kantiana; també les seves reflexions sobre el llenguatge a partir de 1942, que suposen una altra perspectiva interessant per entendre el seu desenvolupament posterior i la seva pulsio postmetafísica; i, per últim, la seva idea d'un "corrent materialista subterrani" en la història de la filosofia, que l'emparentaria amb les intuïcions d'altres filòsofs com Louis Althusser o Michel Onfray. Per altra banda, alguns temes molt productius han hagut de ser apartats també per la dificultat d'extrapolar-los com a línia de pensament unitari: la seva reflexió entre ideologia i utopia, massa circumscrita als inicis de la seva producció; la noció d'autoconservació i de dominació de la natura, massa circumscrites als anys quaranta; i les teories sobre cabdillisme burgès i totalitarisme, només presents en els escrits de l'autor mentre durà el règim nacionalsocialista.

Així doncs, cal recapitular l'acompliment dels objectius que ens fixàvem a l'inici del treball, i les problemàtiques que se n'hagin pogut derivar:

1. Hem pogut rehabilitar la figura de Horkheimer com a filòsof contra totes aquelles interpretacions que el presenten exclusivament com a sociòleg o teòric cultural, i encara més contra la posició que el considera un anti-filòsof. No s'haurà entès res del nostre estudi si encara hom pot defensar una posició com aquesta. Hem demostrat com l'autor s'inscriu sempre en la tradició de la filosofia occidental, com la seva teoria històrica i materialista fou una contribució cabdal per a la historiografia de la nostra disciplina, i com la seva reflexió no s'allunyà mai dels postulats de la Il·lustració alemanya i francesa —per exemple, de les tres preguntes kantianes; de la pregunta per la llibertat, la igualtat i la justícia, de la interrogació hegeliana entre realitat i concepte.
2. Hem pogut problematitzar la classificació tripartida pròpia de la interpretació canònica de l'obra de Horkheimer: gràcies a la corroboració de les fonts primàries, hem estat capaços de resseguir les línies de pensament contínues a tota la seva obra —la historicitat



materialista dels conceptes, el pessimisme, l'anhel religiós, la idea de justícia, el valor del pensament il·lustrat, el rebuig al formalisme i a l'abstracció, el rol social necessari de la filosofia, etc. Les fonts primàries ens han servit també, però, per detectar de ben a prop els canvis de perspectiva que, òbviament, informen una teoria canviant que es devia a la seva realitat històrica, però que es fonamentava, com hem dit, en una continuïtat ideològica.

3. Pel que fa a la qüestió de la interpretació nostàlgica i conservadora de l'últim Horkheimer, l'acompliment és més ambigu. D'entrada, el diàleg amb les fonts primàries ha pogut constatar que no existeix trencament teòric ni filosòfic important entre el pensament de l'autor als anys trenta o als anys setanta, i que, a més, certs temes centrals d'aquesta acusació —com l'anhel religiós, el pessimisme o la desconfiança en l'individu— ja existien des de sempre en la seva obra. Tanmateix, el punt de vista complementari atorgat pels dos excursos, ens obliguen a preguntar si Horkheimer no fou, des de sempre, *més* conservador en l'àmbit filosòfic i polític del que ho foren altres frankfurtians, com és el cas de Benjamin. La qüestió, doncs, queda encara oberta, però lluny dels tòpics de les males interpretacions en què es fonamenta en l'actualitat.
4. La restitució de les contribucions de Horkheimer a la Teoria Crítica durant els anys trenta ha estat duta a terme de manera indirecta: en efecte, hem basat gran part del nostre diàleg amb les fonts primàries en escrits d'aquesta dècada, hem afeblit la influència de la *DI*, i ens hem esforçat sempre per posar en relació les tesis més radicals dels altres períodes amb les seves prefiguracions anteriors en aquest. A més, i encara que no es tractava de l'objectiu principal, hem posat esment, durant tot el treball, en destacar les forces encara productives de la metodologia del materialisme horkheimerià per als nostres dies, on encara imperen metafísiques i falses totalitats.
5. La nostra reflexió i temptativa de resolució del debat entre Horkheimer i Benjamin només pot tenir una valoració positiva. Hem pogut dedicar moltes pàgines a un debat oblidat, operant-hi la mateixa metodologia que Horkheimer usava en els seus estudis sobre filosofia moderna. Això, d'entrada, ha ajudat a fer presents tots els objectius anteriors en la nostra anàlisi aplicada, però, a més, ha ajudat a matisar i entendre millor molts dels arguments que hem tractat de corroborar a partir de les fonts primàries. El debat entre Horkheimer i Benjamin, per tant, es configura com un lloc privilegiat per a comprendre la filosofia de la història del primer, però també per contrarestar les seves crítiques.
6. Per últim, trobem també un altre objectiu potser no tan reeixit com hauríem volgut. Explorar una possible sortida al tancament polític i filosòfic que semblaria que opera en

el debat entre Horkheimer i Benjamin i, de manera més general, en els darrers escrits de Horkheimer, a partir del seu concepte de solidaritat, resultava una perspectiva nova i original. Aquest concepte, amagat entre tanta vèrbola teològica, hauria passat desapercebut en la majoria d'intèrprets postmarxistes, i hauria estat distorsionat per la majoria de comentadors religiosos. Per aquesta banda, doncs, la nostra resolució creativa té com a punt a favor la posada en escena de la idea de solidaritat, que per a Horkheimer fou molt important, i encara més en els seus últims dies, i així també exposar-la a la possibilitat de discussió i reflexió. Ara bé, certament, potser la nostra presentació d'aquest concepte ha resultat, finalment, massa precària: esperem, almenys, que pugui despertar un interès que porti a elaboracions més completes.

\* \* \*

En termes generals, un estudi com aquest ens ajuda a prendre consciència dels costos humans, polítics, científics i culturals que comportaren les polítiques totalitàries d'entreguerres, però també de la valentia de tantes persones, com Horkheimer, que no deixaren de teoritzar, interrogar i qüestionar el regnat del terror. El camí recorregut en aquestes pàgines en dona constància: una obra filosòfica colossal va poder ser desenvolupada entre una crisi econòmica brutal i una guerra freda entre potències nuclears, passant pels perills del nacionalisme més excloent, les dificultats d'un exili xocant i el dol de l'horror irremeiable. S'acosten temps durs, tant a Europa com a la resta del món. En realitat, podríem dir que aquesta sensació de neguit i estancament ens persegueix des de les primeres albors de la crisi econòmica de 2008. El context actual, a més, amb l'auge de l'odi i l'exclusió en el nostre país, una emergència climàtica més que demostrada i una guerra d'alta intensitat en sòl europeu, ens convida a témer el pitjor. Semblaria, doncs, que ens trobem actualment davant d'una urgència filosòfica i política similar a la que visqué, malauradament, Horkheimer. Contra aquells comentadors que veuen en l'obra d'Adorno una perspectiva de futur molt més prometedora que en el cas del seu col·laborador (Breuer 1993, 276-77), només cal recordar el que l'actual director de l'Institut de Recerca Social de Frankfurt, Stephan Lessenich (2023), admetia fa pocs mesos en una entrevista que el programa de la Teoria Crítica, avui més que mai, ha de continuar essent aquell que Horkheimer presentà als seus col·legues l'any 1931.

Així doncs, la seva figura i, per sobre de tot, el seu treball intel·lectual durant una dècada tan fosca i penosa pot llaurar en nosaltres la llavor de l'esperança. El filòsof, com tantes altres persones d'aquell temps, va saber reunir el coratge filosòfic de no caure en el cinisme. Una reedició valenta dels seus escrits en català i en castellà, després de mig segle de silenci, ha de ser

part integral d'aquesta missió urgent, tan urgent com ho va ser la reflexió materialista que, en el seu moment, Horkheimer va inscriure en l'esdevenir del seu temps i, per consegüent, del nostre. Aquella hora foscant històrica, com la va definir el nostre autor, podria haver significat l'eclipsi total de la raó, el gest de rendició per antonomàsia: la decisió de Horkheimer i els seus companys, no obstant això, va ser la de continuar la tasca històrica de la filosofia i prendre el pols a la realitat del seu temps.

A l'últim aforisme d'*Hora foscant*, titulat oportunament "Oblidar", Horkheimer escriurà el que crec que és la descripció més completa i més bella del que suposà per a ell la seva tasca filosòfica, el seu anhel polític i, en definitiva, la seva vida:

«Quan un es troba totalment enfonsat, lliurat a tota una eternitat de sofriment causat per d'altres homes, guarda com una il·lusió alliberadora la idea que vindrà un dia que es farà la llum i la veritat i la justícia tornaran a regnar. No cal que això s'esdevingui encara en vida seva o en vida dels qui el torturen fins a la mort, però ha de venir un dia, no importa quan, que tot això s'arranjarà. Les mentides, la imatge fal·laç que hom dóna d'ell al món sense que pugui defensar-se'n, es desfaran un dia davant la veritat i aleshores tothom coneixerà la seva vida autèntica, les seves idees i els seus objectius, així com el sofriment i la injustícia que hom li ha infligit al final» (1984, 214).

Horkheimer, en lligar estretament la filosofia, la injustícia i la solidaritat, intentà un pas més cap a aquesta Veritat que havia de venir. L'èxit de la seva causa, però, el concedirà la història.

# RELACIÓ DE BIBLIOGRAFIA I TRADUCCIONS DE MAX HORKHEIMER

## Obres

- 1930- *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*.  
(1982). «Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia». *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 15-118.
- 1934- *Dämmerung. Notizen in Deutschland*. Zurich: Oprecht & Helbing.  
(1984). *Hora fosca*. Barcelona: Edicions 62.
- 1944- (amb Adorno). *Philosophische Fragmente*. (mecanografía hectografiada). Publicació editorial: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido, 1947; Frankfurt: Fischer, 1969.  
(1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- 1947- *Eclipse of Reason*. Oxford; *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1967.  
(2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- 1974- *Notizen 1950 bis 1969*. Frankfurt: S. Fischer.  
(2000). «Notas 1949-1969». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp.223-42

## Articles

### Abans de la *Zeitschrift für Sozialforschung*:

- 1931- «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», *Frankfurter Universitätsreden*, n. 27.  
(1993). «The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research». *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, pp. 1-14.
- 1932- «Hegel und das Problem der Metaphysik». *Festschrift für Carl Grünberg zum 70 Geburtstag*, Leipzig.  
(1982). «Hegel y el problema de la metafísica». *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 119-36.

### A la *Zeitschrift für Sozialforschung*:

- 1933- «Materialismus und Metaphysik». *Z/S*, 2.  
(1999). «Materialismo y metafísica». *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos, pp. 43-98  
«Materialismus und Moral». *Z/S*, 2.  
(1999). «Materialismo y moral». *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos, pp. 99-158.
- 1934- «Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie». *Z/S*, 3.  
(1993). «The Rationalism Debate in Contemporary Philosophy». *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, pp. 217-64.  
«Zu Bergsons Metaphysik der Zeit». *Z/S*, 3.  
(2005a). «On Bergson's metaphysics of time». *Radical Philosophy*, núm. 131: 9-19.

- 1935- «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie». *Z/S*, 4.  
 (1974). «Observaciones sobre la antropología filosófica». *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 50-75.  
 «Zum Problem der Wahrheit». *Z/S*, 4.  
 (1993). «On the Problem of Truth». *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, pp. 177-216.  
 «Gedanke zur Religion (Nachbemerkung)». *Z/S*, 4.  
 (1972a). «Thoughts on Religion». *Critical Theory. Selected Essays*. NY: Continuum, pp. 129-31.
- 1936- «Egoismus und Freiheitbewegung». *Z/S*, 5.  
 (1974). «Egoísmo y movimiento liberador». *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 151-222
- 1937- «Der neueste Angriff auf die Metaphysik». *Z/S*, 6.  
 (1972a). «The Latest Attack on Metaphysics». *Critical Theory*. NY: Continuum, pp. 132-187.  
 «Traditionelle und kritische Theorie». *Z/S*, 6.  
 (1974). «Teoría tradicional y teoría crítica». *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 223-71.
- 1938- «Die Philosophie der absoluten Konzentration». *Z/S*, 7.  
 (1973). «La filosofía de la concentración absoluta». *Teoría Crítica*. Barcelona: Barral Editores, pp. 77-92.  
 «Montaigne und die Funktion der Skepsis». *Z/S*, 7.  
 (1973). «Montaigne y la función del escepticismo». *Teoría Crítica*. Barcelona: Barral Editores, pp. 9-71.
- 1939/40-«The Social Function of Philosophy». *Z/S*, 8 [*Studies in Philosophy and Social Science (SPSS)*]  
 (1974). «La función social de la filosofía». *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 272-89.

#### **En altres publicacions o independents:**

- 1936- «Allgemeiner Teil» [Publicat originalment com a prefaci dels *Estudis sobre l'autoritat i la família* (Studien über Autorität und Familie) editats per l'IRS i publicats a Paris. Fou posteriorment publicat independentment en la *Kritische Theorie* de Schmidt com a «Autorität und Familie»].  
 (1974). «Autoridad y familia». *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 76-150.
- 1942- «Autoritärer Staat». *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, NY/LA: Institut für Sozialforschung.  
 (2006). *Estado Autoritario*. México D.F.: Itaca.  
 «Vernunft und Selbsterhaltung». *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, NY/LA: Institut für Sozialforschung.  
 (2001). «Razón y autoconservación». *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- 1951- «Ideologie und Handeln». *Sociologica II. Reden und Vorträge*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1962.  
 (1989). «Ideología y acción». *Sociologica*. Madrid: Taurus, pp. 53-64.
- 1952- «Zum Begriff der Vernunft». *Sociologica II*.  
 (1989). «Sobre el concepto de razón». *Sociologica*. Madrid: Taurus, pp. 257-72.
- 1955- «Schopenhauer und die Gesellschaft». *Sociologica II*.  
 (1989). «Schopenhauer y la sociedad». *Sociologica*. Madrid: Taurus, pp. 151-64.

- 1957- «Zum Begriff des Menschen». *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1967.  
(2005b). «Sobre el concepto de ser humano». *Sociedad, razón y libertad*. Madrid: Trotta, pp. 23-47.
- 1961- «Die Aktualität Schopenhauers». *Sociologica II. Reden und Vorträge*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1962.  
(1989). «La actualidad de Schopenhauer». *Sociologica*. Madrid: Taurus, pp. 165-88.
- 1962- «Macht und Gewissen». *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1972.  
(1972b). «Poder y conciencia» *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Planeta, pp. 73-78.  
«Zum Begriff der Freiheit». *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1972.  
(1972b). «Sobre el concepto de libertad» *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Planeta, pp. 11-20.  
«Kants Philosophie und die Aufklärung». *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1967.  
(2000). «La filosofía de Kant i la Ilustración». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp. 69- 74.
- 1967- «Religion und Philosophie». *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1967.  
(2000). «Religión y filosofía». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp. 97-104.
- 1968- «Kritik an der Gesellschaft». *Opposition in der Bundesrepublik*. Glaser, H. i Stahl, K. [eds.] Freiburg: Das Nürnberger Gespräch, 1968.  
(1972b). «Crítica de la sociedad actual» *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Planeta, pp. 201-10.
- 1968- «Marx heute». *Gesellschaft im Übergang*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1972.  
(1972b). «Marx, hoy» *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Planeta, pp. 43-54.
- 1969- «Über den Zweifel». *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1972.  
(2000). «Sobre la duda». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp. 111-18.
- 1970- «Kritische Theorie gestern und heute». *Gesellschaft im Übergang*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1972.  
(2000). «Teoría crítica, ayer y hoy». *Anhelo de justicia*. Madrid: Trotta, pp. 119-22.
- 1971- «Pessimismus heute». *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1972.  
(2000). «Pesimismo, hoy». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp. 123-30.  
«Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion». *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt: Fischer Athenäum, 1972.  
(1972b). «Observaciones acerca la liberalización de la religión» *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona: Planeta, 89-96.

## Entrevistas

- 1969- *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*. München: Neuenzeit, 1969.
- (2000). «La función de la teología en la sociedad». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp. 153-60.
- «Himmel, Ewigkeit und Schönheit», *Der Spiegel*, 33 (agost de 1969).
- (2000). «Cielo, eternidad y belleza». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp. 161-5
- 1970- *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburg, 1970.
- (2000). «El anhelo de lo totalmente Otro». *Anhelo de justicia*. Madrid: Trotta, pp. 165-85.
- Verwaltete Welt*. Zürich, 1970 (Conversa amb Otmar Hersche).
- (2000). «Mundo administrado». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp. 185-8.
- «Was wir ‚Sinn‘ nennen, wird verschwinden», *Der Spiegel*, 5 de gener de 1970, pp. 79-84.
- (2000). «Lo que llamamos “sentido” desaparecerá». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp. 189-202.
- 1971- «Zur Zukunft der kritischen Theorie». *Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen*. Grossner, C. [ed.], Hamburg, 1971.
- (2000). «Sobre el futuro de la teoría crítica». *Anhelo de justicia*. Madrid: Trotta, pp. 209-14.
- 1972- «Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen». *Dienstagsgespräche mit Zeitgenossen*. Rein, G. [ed.], Berlin: Kreuz-Verlag, 1976.
- (2000). «Esperar lo malo y, no obstante, intentar lo bueno». *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta, pp. 215-19.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

- Abril, Francisco. 2009. «Para una relectura de la crítica a la razón de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer». *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, núm. 17-18: 5-24.
- Abromeit, John. 2011. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. NY: Cambridge University Press.
- . 2019. «The vicissitudes of the politics of “life”: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s reception of phenomenology and vitalism in Weimar Germany». *Enrahonar*, núm. 62: 39-58.
- Benjamin, Walter. 1989. «Currículum vitae (1934)». En *Discursos interrumpidos I*, 197-99. Madrid: Taurus.
- . 2009. «Convolutio N. Obra de los pasajes». En *Walter Benjamin. La dialéctica en suspenso.*, editat per Pablo Oyarzún, Santiago: LOM Ediciones.
- . 2019. *Sobre el concepto d’història (1940)*. Barcelona: Flâneur.
- Breuer, Stefan. 1993. «The Long Friendship: Theoretical Differences between Horkheimer and Adorno». En *On Max Horkheimer: New Perspectives*, editat per Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, i John McCole, 257-79. Cambridge: MIT Press.
- Brunkhorst, Hauke. 1993. «Dialectical Positivism of Happiness: Max Horkheimer’s Materialist Deconstruction of Philosophy». En *On Max Horkheimer: New Perspectives*, editat per Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, i John McCole, 67-98. Cambridge: MIT Press.
- Buck-Morss, Susan. 1981. *El origen de la dialéctica negativa*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Corbanezi, Eder. 2017. «Horkheimer entre Marx e Schopenhauer: do materialismo pessimista ao pessimismo materialista». *Trans/Form/Ação* 40 (4): 111-32.
- Del Valle, Nicolás. 2010. «Justicia, Teología y Teoría Crítica en la obra tardía de Max Horkheimer: reflexiones sobre política radical». *Alpha*, núm. 31: 55-67.
- Dubiel, Helmut. 1985. *Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge: MIT Press.
- Foucault, Michel. 1991. *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. NY: Semiotext(e).
- Gonzalo, Adriana, i Paula García. 2019. «Horkheimer, lector del positivismo. Un análisis crítico de la interpretación horkheimeriana del positivismo en sus textos tempranos». *Diánoia-Revista de Filosofía* 64 (83): 49-77.
- Gunderson, Ryan. 2012. «Horkheimer’s Pessimism and Compassion». *TELOS*, núm. 160: 165-72.
- Gur-Ze’ev, Ilan. 1998. «Walter Benjamin and Max Horkheimer: From Utopia to Redemption». *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8: 119-55.
- Habermas, Jürgen. 1996a. «Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra». En *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- . 1996b. «Sobre la frase de Horkheimer: “es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”». En *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- Held, David. 2004. *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. Cambridge: Polity Press.
- Hoff, Jan. 2018. «Marx, Marxism, Critical Theory». En *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 1145-59. Los Angeles: SAGE Publications.



- Jay, Martin. 1989. *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigación social (1923-1950)*. Traduit per Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus.
- Jeffries, Stuart. 2018. *Gran Hotel Abismo. Una biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Traduit per José Vitier. Madrid: Turner Publicaciones.
- Lenhardt, Christian. 1975. «Anamnestic Solidarity: The Proletariat and its “Manes”». *TELOS*, núm. 25: 133-54.
- Lessenich, Stephan. 2023. «Cien años de teoría crítica». *Jacobin Latinoamérica*, 21 maig de 2023. Disponible a: <https://rb.gy/2cac6> .
- Lohmann, Georg. 1993. «The Failure of Self-Realization: An Interpretation of Horkheimer’s “Eclipse of Reason”». En *On Max Horkheimer: New Perspectives*, editat per Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, i John McCole, 387-412. Cambridge: MIT Press.
- Maestre, Agapito. 1999. «Horkheimer, un kantiano a su pesar». En *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.
- Mate, Reyes. 1994. «La herencia pendiente de la “razón anamnética”». *Isegoría*, núm. 10: 117-32.
- . 2006. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.
- . 2022. «Justicia y/o memoria. Un debate sin final» *Revista Éxodo* En memoria de Juanjo Sánchez (160): 44-53.
- Molinuevo, José Luis. 1987. «El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer». *Revista de Filosofía* I: 115-26.
- Muñoz, Jacobo. 1984. «Pròleg». En *Hora foscant*. Barcelona: Edicions 62.
- . 1987. «Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la “teoría crítica”)». *Anales del Seminario de Metafísica* XXII: 13-36.
- Prono, Inés. 2020. «Naturalismo, crítica y reflexión: re-evaluación de la polémica entre Neurath y Horkheimer». *Encrucijadas* 20: 1-19.
- Raga, Vicente. 2017. «Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo». *Estudios de Filosofía*, núm. 55: 82-102.
- Ralet, Gerard. 1979. «What good is Schopenhauer? Remarks on Horkheimer’s Pessimism» *Telos*, núm. 42: 98-106.
- Reijen, Willem. 2006. «Die Adorno-Benjamin-Kontroverse». *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60 (1): 99-121.
- Ritter, H i Cheryl S. McKee. 1996. «Thinking Incognito: On Walter Benjamin». *New Literary History*, 27 (4): 595-603.
- Sánchez, Diego. 1986. «Horkheimer, Hebraísmo y Teoría Crítica». *Anales de Filosofía* 4: 73-96.
- Sánchez, Juan José. 1994. «Sentido y alcance de la dialéctica de la Ilustración». En *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- , ed. 2000. «Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de max Horkheimer». En *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- . 2002. «Actualidad de la crítica de Horkheimer a la razón» En *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- . 2010. «Una ética desde la memoria y la solidaridad con el sufrimiento: Max Horkheimer». En *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate.*, editat per Alberto Sucasas i José A. Zamora. Madrid: Trotta.
- . 2013. «El mal, las víctimas y Dios, anhelo de justicia consumada, en el pensamiento de M. Horkheimer». En *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó.*, editat per Juan José Sánchez i Juan San Martín. Madrid: Trotta.
- Schmid Noerr, Gunzelin. 2002. «Editor’s Afterword». En *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments.*, 217-47. Stanford: Stanford University Press.

- Schmidt, Alfred. 1993. «Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy». En *On Max Horkheimer: New Perspectives*, editat per Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, i John McCole, 25-47. Cambridge: MIT Press.
- Schmidt, James. 2007. «The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America». *New German Critique*, núm. 100: 47-76.
- Schnädelbach, Herbert. 1984. *Philosophy in Germany 1831-1933*. NY: Cambridge University Press.
- . 1993. «Max Horkheimer and the Moral Philosophy of German Idealism». En *On Max Horkheimer: New Perspectives*, editat per Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, i John McCole, 281-308. Cambridge: MIT Press.
- Sembler, Camilo. 2013. «Teoría Crítica y Sufrimiento Social en Max Horkheimer». *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica*, núm. 5: 260-79.
- Shaw, Brian J. 1985. «Reason, Nostalgia, and Eschatology in the Critical Theory of Max Horkheimer». *The Journal of Politics* 47 (1): 160-81.
- Suárez, Javier Roberto. 2009. «Compasión y solidaridad política, sentimientos morales propios para superar una época en estado de indigencia: perspectiva vista desde Max Horkheimer». *Eidos*, núm. 11: 144-69.
- Wiggershaus, Rolf. 1994. *The Frankfurt School : Its History, Theories, and Political Significance*. Cambridge: MIT Press.
- Zamora, José A. 1997. «Civilización y barbarie: Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación». *Scripta Fulgentina*, núm. 14: 255-92.

