

Max Horkheimer: acerca de la evolución histórica de su obra ¹

Horkheimer ocupó una posición muy especial en el círculo de los teóricos de Francfort, que durante los años treinta, en Nueva York, se reunieron en una estrecha colaboración que dio lugar a la formación de una escuela. No sólo manejó, a pesar de Pollock, todos los hilos de la organización como director del Instituto y como editor de la Revista ². También fue reconocido como indiscutido *Spiritus rector* de un programa de investigación compartido. Rara vez se señala el reverso de esta posición central: la propia obra filosófica de

1 Traducción de Francisco Javier Gil Martín. El texto original ('Max Horkheimer: Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes') se encuentra en J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Francfort 1991, pp. 91-109. El artículo apareció primero en A. Schmidt, N. Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Suhrkamp, Francfort 1986, pp. 163-179. Aparte de sus discusiones en *Teoría de la Acción Comunicativa* (2 vols., Taurus, Madrid 1987) y el *El Discurso Filosófico de la Modernidad* (Taurus, Madrid 1991), Habermas ha dedicado otros tres estudios a la figura y a la obra de Horkheimer: 'La Escuela de Francfort en Nueva York (1980)', en J. Habermas, *Perfiles Filosófico-Políticos*, Taurus, Madrid 1986, pp. 363-375; 'Zu Max Horkheimers Satz: «Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel»', en J. Habermas, *Texte und Kontexte*, op. cit., pp. 110-126; y '«Nachwort von Jürgen Habermas» a Max Horkheimer y Theodor W. Adorno', *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Francfort 1986, pp. 277-294. Nota del traductor (N.T.).

2 Habermas alude al *Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung)* y a la *Revista de Investigación Social (Zeitschrift für Sozialforschung)*. N.T.

Horkheimer, en comparación con la de algunos de sus colaboradores, apenas se puede desprender de las producciones colectivas del grupo de intelectuales emigrados reunidos en torno a su persona. Horkheimer permaneció atado al colectivo-singular denominado posteriormente como «Escuela de Francfort» de manera más intensa que el resto de los partipantes de dicho colectivo. Pero no traigo a colación esta circunstancia porque me interese el problema de atribuir méritos individuales, sino por razones objetivas y biográficas.

Entre 1932 y 1941, Horkheimer invirtió sin reservas sus impulsos teóricos y sus energías intelectuales en el desarrollo interdisciplinar de un programa materialista de investigación que recibió sus contornos en los *Estudios sobre Autoridad y Familia*³ y en la *Revista de Investigación Social*, incluida la sección de reseñas. El hecho de que la filosofía de Horkheimer quedara absorbida por ese trabajo conjunto con economistas, psicólogos, juristas, historiadores, sociólogos, así como con sociólogos de la música y de la literatura, tuvo su razón en una convicción filosófica que, de ningún modo, llegaron a compartir los otros colaboradores del *Instituto* o que, en todo caso, no fue el *primum movens* de sus respectivos trabajos. Ciertamente, todos ellos partieron de la convicción de que la teoría marxista de la sociedad tenía que liberarse de los grilletes ortodoxos de la Segunda y la Tercera Internacionales y de que tenía que ponerse en una conexión sin prejuicios con las ciencias sociales burguesas ya establecidas. Todos los colaboradores del *Instituto* coincidían, además, en que la perspectiva de una sociedad liberada, perspectiva aún fundamentada en la filosofía de la historia, debería crear una interrelación entre las diversas disciplinas y cambiar la orientación del trabajo científico individual. Pero tan sólo Horkheimer vinculó con el programa de este materialismo interdisciplinar una transformación muy original en la forma de entender la filosofía. Quiso continuar la filosofía con

3 *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Paris 1936. Cf. también 'Autorität und Familie', en *Traditionelle und kritische Theorie (Vier Aufsätze)*, Francfort, Fischer, 1968, pp. 162-230. N.T.

otros medios, a saber, con medios científico-sociales. Los propios científicos sociales no estaban especialmente interesados en esta tarea, y los filósofos del círculo, Adorno y Marcuse, no se la tomaron del todo en serio. El concepto de «materialismo» siempre tuvo para Horkheimer una connotación *crítico-filosófica*; respondía a un *pensamiento postmetafísico*⁴. Horkheimer creía, como Marx, que la forma del pensamiento filosófico había llegado a su fin con la filosofía de Hegel; que todo idealismo que quisiera, más allá de Hegel, retener la forma tradicional de la filosofía se convertiría en ideológico y serviría para encubrir la miseria concreta y el dolor individual bajo conceptos generales transfigurados. Junto con Marx, Horkheimer era de la opinión de que sólo si la filosofía se hacía práctica podría salvar su contenido de verdad. Pero Horkheimer, de todos modos más escéptico que Marx, se encontraba en una situación en la que se habían agotado históricamente las esperanzas en una revolución inminente. Por ello, cobró importancia el paso mediador de la reconstrucción y del perfeccionamiento de una teoría *científica* inmune a la transfiguración idealista. Y, así, esta teoría de la sociedad adquirió un nuevo sentido en atención a la conservación de los contenidos esenciales de una filosofía que había llegado a su fin. Para Horkheimer se trataba de una superación (*Aufhebung*) de la filosofía en la teoría de la sociedad. La transformación científico-social ofrecía la única alternativa de supervivencia al pensamiento filosófico. Hauke Brunkhorst ha seguido en detalle esta «deconstrucción materialista de la filosofía» y ha mostrado que, en la fase más productiva de su vida, Horkheimer fue un *anti-filósofo*, a diferencia de Adorno y de Marcuse⁵.

4 Puede consultarse: J. Habermas, *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990, p. 26. N.T.

5 Hauke Brunkhorst, 'Dialektischer Positivismus des Glücks', en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39, 3, 1985, pp. 353 ss. Véase también Michael Korthals, 'Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und den Positivismus', en *Zeitschrift für Soziologie*, 14, 4, 1985, pp. 315-329.

Que el trabajo filosófico de Horkheimer quedara absorbido por el trabajo colectivo de su círculo es algo que vino exigido no por la decisión circunstancial de adoptar el rol de organizador científico, sino por una respuesta, original y opuesta a Heidegger, al «fin de la metafísica». En tanto no pueda ser realizada, la filosofía tiene que trasladarse a otro medio para no echarse a perder como ideología. Y, para Horkheimer, este medio debía ser el de las ciencias sociales empaquetadas, refundidas y, al mismo tiempo, renovadas en la teoría crítica de la sociedad. Gracias a esta idea, la productividad de Horkheimer quedó vinculada a su rol de director del *Instituto* y de editor de la *Revista*. A raíz de este nexo *objetivo* de justificación se explican también las consecuencias *biográficas* y las relativas a la historia de su obra que el fin de dicha colaboración tuvo para el propio trabajo de Horkheimer. En lo que sigue quiero ocuparme de esas consecuencias. No es injusto señalar que la productividad científica de Horkheimer durante los años treinta se concentró en sus grandes contribuciones a la *Revista de Investigación Social*. En el posterior trabajo conjunto con Adorno, entre 1941 y 1944, su productividad se limitó a consumir el giro hacia una filosofía negativa de la historia. Sin embargo, durante las casi tres décadas que siguieron a la guerra, esa productividad se ha mostrado peculiarmente inhibida en los trabajos ocasionales, como dice Alfred Schmidt, y en los apuntes que Horkheimer escribió entre 1950 y 1969, publicados póstumamente.

Si, hoy en día, alguien quiere adoptar motivos del genuino materialismo de Horkheimer y hacerlos valer en un contexto teórico modificado, entonces tiene que referirse a la substancia de su obra, a los trabajos publicados antes del final de la guerra. Un autor, si es que su obra ha de ser justamente valorada, tiene derecho a que se tome en serio lo principal de dicha obra. Pero me voy a permitir tratar algunos aspectos secundarios y plantear una pregunta sobre la historia de su obra: ¿cómo se explica la disparidad de la filosofía tardía de Horkheimer, tal como viene presentada en los *Apuntes 1950-1969*? Estas notas están atravesadas por contradicciones. El tono viene dado, sin duda, por la filosofía de la historia que impregna la

Crítica de la Razón Instrumental ⁶ y que contempla el destino del mundo occidental —y de su idea de una vida racional en común de individuos autónomos e ilesos— como algo que ha quedado sellado por la victoria de una forma de vida totalitaria. Pero, al mismo tiempo, el autor se agarra con obstinación desesperada —e, incluso por momentos, súbitamente ingenua ⁷— a la herencia liberal de la época de la Ilustración. Horkheimer se interrumpe siempre a sí mismo: «La recaída parece ser el único objetivo del progreso. Pero el pensamiento es infame mientras haya un dolor que pueda ser remediado por el progreso» ⁸. Por una parte, Horkheimer cree que es posible la crítica, cuando a ésta se le escapa la base histórica. La crítica, por tanto, tendría que «pagar con un vano utopismo» ⁹ la pérdida de su momento pragmático. Por otra parte, Horkheimer da un sentido absolutamente afirmativo a esa conversión utópica de la crítica, lo cual supone un retroceso desde Hegel a Kant. Bajo el título de «Regresión utópica» se expresa lo siguiente: «Dado que el ser, el interés que transciende el propio progreso, ya no puede realizarse en la historia de la sociedad en la que él (el individuo) vive, ... (ese interés) se vuelve más concreto, en la medida en que (el individuo) experimenta que la humanidad, y no una mera parte de ésta, puede alcanzar un orden; y, al mismo tiempo, más abstracto, en la medida en que su propio trabajo está separado de ese objetivo por un camino infinitamente

6 *Eclipse of Reason* (Nueva York 1947) fue traducida por Alfred Schmidt en Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegesende*, Fischer, Frankfurt 1967. Existe una versión en castellano: *Crítica de la Razón Instrumental*, Ed. Sur, Buenos Aires 1969. N.T.

7 Véase el informe «para una asociación de los clarividentes» en Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 - Dämmerung. Notizen in Deutschland*, editada por Werner Brede, Fischer, Frankfurt 1974, p. 107. (De *Dämmerung*, obra que Horkheimer publicó originalmente en 1934 bajo el pseudónimo de Heinrich Regius, existe una traducción de J. M. Ortega: *Ocaso*, Anthropos, Barcelona 1986. De *Notizen*, el texto que comenta ahora Habermas, existe también una traducción: *Apuntes 1950-1969*, Monte Ávila, Caracas 1976. N.T.).

8 *Ibid.*, p. 137.

9 *Ibid.*, p. 39.

largo e inalcanzable. Se ve remitido a formulaciones generales, como la kantiana, acerca del objetivo final de la historia cosmopolita»¹⁰.

Estas evidentes contradicciones, de ningún modo dialécticas, a las que Horkheimer no está dispuesto a renunciar, podrían significar a primera vista que se vislumbra en la filosofía tardía una tensión no resuelta entre motivos de dos fases distintas, de manera que los impulsos de los años treinta, dirigidos más intensamente a la praxis, se opondrían a la visión histórica de la *Dialéctica de la Ilustración*¹¹. Esta explicación no puede ser del todo falsa: el escepticismo materialista es una actitud constante en el pensamiento del Horkheimer moralista. Pero es demasiado simplista. El único concepto unitario del que dispuso Horkheimer fue el del materialismo interdisciplinar, aunque este programa sólo pudo ser coherente bajo dos presupuestos. Las falibles ciencias sociales también tenían que poder soportar objetivamente la carga de las fuertes pretensiones teóricas de las que podían seguir viviendo las intenciones de la gran filosofía; y el transcurso histórico debía garantizar que toda orientación crítica, orientación de la que en principio obtuvo su perspectiva el trabajo interdisciplinar, procediera objetivamente, se reprodujera y se extendiera a partir de los conflictos sociales. Helmut Dubiel ha mostrado detalladamente cómo se había consumido la confianza de Horkheimer en estos dos presupuestos hacia comienzos de los años cuarenta¹². Desde entonces, su pensamiento carece de una continuidad unitaria.

Quisiera seguir el desarrollo posterior en tres pasos. Primero mencionaré las razones que movieron a Horkheimer a aproximarse a la concepción benjaminiana de la historia y a buscar la estrecha colaboración de Adorno (I). Después quisiera recordar, con unas alu-

10 Ibid., p. 79.

11 *Dialektik der Aufklärung* fue publicada por primera vez bajo el título de *Philosophische Fragmente* (Querido, Amsterdam 1947). Disponemos ahora de una excelente edición crítica de J. J. Sánchez: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Trotta, Madrid 1994. N.T.

12 Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1978.

siones a Adorno, que en la *Dialéctica de la Ilustración* las intenciones de sus dos autores no se ensamblaron sin figuras (II). Finalmente, retomaré mi pregunta inicial y trataré aquellas contradicciones que apartan aún más al último Horkheimer de la *Dialéctica de la Ilustración* o, en todo caso, muestran que está descontento con el destino inevitable de una razón instrumental arrojada a una falsa totalidad (III).

(I) Horkheimer se trasladó a California en abril de 1941, cuando la armada de Hitler avanzaba de una manera irresistible, como entonces parecía. Diversos datos externos permiten apreciar que este momento crucial supuso una profunda cesura en su biografía. Junto con el *Instituto* en Morning Side Heights, con el círculo más íntimo de sus colaboradores, con las últimas tiradas de la *Revista*, Horkheimer dejaba tras de sí un mundo que él había reunido, organizado e inspirado espiritualmente. Se salía del ámbito en el que había hecho valer la rara combinación de su talento. Por entonces, Horkheimer tuvo que haber sido impresionante como persona, como animador intelectual, como pensador original, como filósofo y organizador científico. De lo contrario, no hubiera podido unir en torno a su persona y a su programa, durante tantos años, a todos esos científicos productivos y de gran talento, tan distintos en temperamento, procedencia y orientación.

Inmediatamente antes del comienzo de su trabajo en *Dialéctica de la Ilustración*, en 1941 y en el invierno 1941/1942, Horkheimer redactó dos artículos, de los que se desprenden las razones internas que le movieron a abandonar el *Instituto* de Nueva York y a colaborar estrechamente con Adorno¹³. Junto con las *Tesis de Filosofía de la Historia* de Benjamin, que Hannah Arendt había salvado de París, llevado a Nueva York y entregado a Adorno, aparecieron *Estado auto-*

13 Rolf Wiggerhaus (*Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Carl Hanser, München 1986) muestra que ese paso, que aparece retrospectivamente como algo forzoso, estuvo acompañado en un primer momento de otras expectativas. En lo que sigue me apoyo en mi Epílogo («Nachwort von Jürgen Habermas») a la nueva edición de *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt 1986.

ritario y Razón y autoconservación en una edición privada dedicada a Benjamin¹⁴.

El tratado sobre el Estado autoritario pertenece a los estudios realizados entre 1939 y 1942 acerca del nacionalsocialismo y se encuentra a todas luces bajo el influjo de la teoría de Pollock del capitalismo de Estado¹⁵. Aquí proyecta Horkheimer una perspectiva de futuro que explica por qué a los autores de *Dialéctica de la Ilustración* les pareció simple y llanamente que la humanidad se hundía en una nueva barbarie. Si, hasta entonces, el fascismo se había concebido en el *Instituto*, de manera en cierto modo ortodoxa, como un paso desde el capitalismo del monopolio al capitalismo de Estado (y, por tanto, como el futuro del liberalismo), el régimen nazi aparece ahora como una mezcla inestable que se desgastaría y sería sustituida por el «estatismo integral» de un socialismo de Estado de impronta soviética. Éste se hace valer como «el tipo más consecuente de Estado autoritario»; el estalinismo, como el futuro del fascismo. Este estatismo integral renunciaría a la praxis del odio a la raza y pondría fin a la lucha entre fracciones, a la competencia por el poder y, ante todo, a los restos de un mundo aún no administrado totalmente. La red burocrática se propagaría completamente por la sociedad; los controles de la policía secreta del Estado penetrarían hasta los últimos rincones. Horkheimer anticipa en el año 1941 la visión de Orwell: «La selección que se concentra en los campos es cada vez más fortuita. Si la muchedumbre de los inquilinos aumenta, o si disminuye, e inclu-

14 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Nueva York 1942. Las «Geschichtsphilosophische Thesen» están traducidas en Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1973, pp. 177-191. «Autoritärer Staat» está traducido en Max Horkheimer, *Sociedad en Transición: Estudios de Filosofía Social*, Península, Barcelona 1976, pp. 97-123. N.T.

15 Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Franz L. Neumann, Otto Kirchheimer, A. R. L. Gurland, Herbert Marcuse, *Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen der Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, editado por Helmut Dubiel y Alfons Söllner, Suhrkamp, Frankfurt 1981. (El libro de F. Colom, *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Anthropos, Barcelona 1992, resulta muy clarificador a la hora de entender el «impasse» a que conduce la apropiación horkheimeriana de la tesis de Pollock. N.T.)

so si, por momentos, puede que no se vuelvan a ocupar de nuevo las plazas vacías de los asesinados, entonces lo que ocurre es que, en realidad, cualquiera podría estar en el campo»¹⁶.

El lugar donde se publica este artículo no es en absoluto casual. Horkheimer se distancia de la filosofía materialista de la historia y vira en la línea de Benjamin. Considera ahora que es igualmente posible que el aumento de las fuerzas productivas liquide o produzca el socialismo. Lo que en su momento se denominó como «socialismo» parece haber perdido cualquier relación *interna* con el progreso histórico. La esperanza revolucionaria ya no tiene ningún anclaje en el mundo; es utópica en el peor de los sentidos y, en todo caso, está fuera de lugar. Se ha perdido la esperanza en una tensión dialéctica *en el interior* del proceso histórico.

Ahora bien, si todavía se trata de romper el *continuum* de la historia, entonces pierden todo interés crítico las tendencias históricas observables. Lo que aún merece la pena estudiar son tan sólo los rasgos invariables y de creciente continuidad, propios del desastre y de la opresión. Únicamente reclama interés la estructura de la dominación que ha ocupado el progreso en la forma de la razón instrumental. Ya no es Marx quien indica el camino, sino Nietzsche. Ya no es la teoría de la sociedad, saturada históricamente, sino una crítica radical de la razón, que denuncia el hermanamiento de razón y dominio, la que tiene que explicar «por qué la humanidad se hunde en una nueva clase de barbarie, en lugar de introducirse en un estado auténticamente humano»¹⁷. Esto ya fue tematizado en su tratado *Razón y autoconservación*, donde Horkheimer dio un nuevo giro característico hacia viejas ideas.

En sus trabajos sobre filosofía social y filosofía de la historia burguesa, Horkheimer había seguido la pista desde hacía tiempo al

16 Max Horkheimer, 'Autoritärer Staat', en Werner Brede (ed.), *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Fischer, Francfort 1972, p. 21.

17 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1937, p. 5.

proceso de atrofiamiento por el que la razón objetiva se retira hasta la razón subjetiva. Siempre le había interesado cómo, bajo las condiciones de la sociedad burguesa existente, el concepto de razón era definido en referencia a la autoconservación individual y cómo fue «reconducido hasta su sentido instrumental»¹⁸. Había establecido un nexo entre la instrumentalización de la razón en el autointerés monádico y el egoísmo burgués. Pero esta razón instrumental había aparecido sólo como un *producto de disociación* de la época burguesa; aludía, más allá de sí misma, a una formación postburguesa de la sociedad que habría de cumplir la promesa dada en su momento por una razón substancial que, entre tanto, se había descompuesto nominalmente. Horkheimer ya no tiene esa esperanza.

Con el ascenso del fascismo y el futuro que, para él, deparaba el estatismo integral, aparece bajo una *luz distinta* la idea burguesa de razón. La sociedad liberal marca el último estadio todavía dignamente humano en un procego de autodestrucción de la razón, al parecer, irreversible. Pocos años antes, en *Materialismo y Moral*, decía que la idea de una sociedad humana digna, en la que algo así como una moral autónoma habría de perder su fundamento y su función, se produciría como consecuencia de la propia filosofía moral kantiana¹⁹. Ahora sólo queda la queja de que «la categoría de individuo, a la que quedó unida la idea de autonomía a pesar de toda la tensión, no ha resistido a la gran industria»²⁰. Con el egoísmo del individuo burgués se desintegra también la conciencia, y la ley ética pierde sus destinatarios. «La instancia a la que se vinculaba se ha disuelto. Lo moral tenía que desaparecer, porque no satisfacía a su propio principio»²¹. Este pensamiento lo despliega Horkheimer en el excursus *Juliette o Ilustración y Moral*²². De nuevo es evidente la proximidad a

18 Max Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, Francfort 1970, p. 11.

19 'Materialismus und Moral', en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 1933. N.T.

20 *Ibid.*, p. 31.

21 *Ibid.*, p. 32.

22 Cf. 'Excursus II: Juliette, o Ilustración y Moral', en *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1994, pp. 129-163. N.T.

la crítica benjaminiana del progreso, crítica que ya desenmascara los rasgos totalitarios de la Ilustración.

Aun cuando Adorno ya estaba interesado en la redacción de la versión de *Razón y Autoconservación* que se entregaría a la imprenta, los dos artículos publicados en memoria de Benjamin atestiguan que Horkheimer había adoptado *de motu proprio* un desarrollo que le predisponía a la colaboración con Adorno. Este último había hecho suyos, desde el principio, motivos benjaminianos que, en Horkheimer, llegaron a ser virulentos a comienzos de los años cuarenta, bajo la presión de las experiencias políticas.

(II) El trabajo común en *Dialéctica de la Ilustración* tiene lugar dentro de la fase en que las biografías intelectuales de Horkheimer y Adorno contactan más íntimamente. Por entonces, se *entrecruzan* las líneas vitales de ambos. Cada vez que Adorno y Horkheimer, tras la guerra, afirman recíprocamente una y otra vez que sus dos pensamientos son «uno», desdibujan la singularidad de la constelación que se da entre noviembre de 1941 —cuando un Adorno que esperaba impaciente traslada a Horkheimer hasta Santa Mónica— y mayo de 1944, cuando se concluye el trabajo para el manuscrito presentado en la conmemoración del quincuagésimo cumpleaños de Friedrich Pollock. Ocultan con ello las diferencias que habían existido desde siempre entre sus posiciones y que únicamente habían pasado a segundo plano en los años de más intensa colaboración. Las razones internas de este acercamiento pasajero resultaron entonces del desarrollo de Horkheimer antes que del de Adorno. Para uno, la *Dialéctica de la Ilustración* sella una ruptura con el programa perseguido en la *Revista de Investigación Social*. Para el otro, esa obra se adapta discretamente a la continuidad de un pensamiento calificado posteriormente como dialéctico-negativo²³. La política de publicaciones segui-

23 Cf. Wolfgang Bonß, Norbert Schindler, 'Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus', así como Martin Jay, 'Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung', ambos en Wolfgang Bonß, Axel Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik. Sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1982, pp. 31-66 y 67-86, respectivamente.

da por Adorno en los años cincuenta y sesenta pudo ignorar la historia del surgimiento de los textos, incluso cuando éstos se remontaban a la época de Weimar, y recoger todos los manuscritos por igual en una simultaneidad ideal, porque la obra ramificada rebrotaba, literalmente sin *fracturas*, a partir de raíces tempranas. En realidad, su filosofía tardía recibe sus motivos esenciales de sus primeros escritos²⁴.

El prólogo a *Diléctica de la Ilustración* comienza con una confesión de escepticismo ante la ciencia. Hasta ese momento, los trabajos de sus autores se habían orientado a una empresa científica establecida y se habían adherido, también temáticamente, a disciplinas particulares. Se habían limitado «a la crítica y a la continuación de doctrinas especializadas»; «los fragmentos que hemos reunido en este volumen muestran, sin embargo, que tuvimos que renunciar a aquella confianza»²⁵. Para decir verdad, sólo Horkheimer es quien, con esas palabras, se retracta del programa de su discurso inaugural como director del *Instituto de Investigación Social*, así como de su programa desarrollado reiteradamente en la *Revista de Investigación Social*. Adorno siempre se había mantenido enormemente distanciado de la confianza en la sociología y en las ciencias particulares. Ya en su lección inaugural como profesor no numerario en Francfort, lección que prácticamente coincidió con el discurso inaugural de Horkheimer, había mostrado Adorno una clara división entre la filosofía y la ciencia: «la idea de la ciencia es la investigación; la de la filosofía, la interpretación»²⁶. La sociología debería ser como una astuta escaladora que robara con éxito de la casa ruinosa de la meta-

24 'Die Aktualität der Philosophie', en Theodor Adorno, *Gesammelte Schriften*, editados por Rolf Tiedemann, vol. I, Suhrkamp, Francfort 1973, pp. 325 ss.; 'Die Idee der Naturgeschichte', *ibid.*, pp. 345 ss. El propio Adorno indica en *Negative Dialektik (Gesammelte Schriften, vol. VI, op. cit., p. 409)* que el capítulo «Weltgeist und Naturgeschichte» desarrolla motivos pertenecientes a su temprano escrito sobre la idea de la historia natural. (Cf., en castellano, 'Espíritu Universal e Historia Universal. Excurso sobre Hegel', en *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid 1975, pp. 297-359. N.T.).

25 *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 5.

26 Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. I, op. cit., p. 334.

física los tesoros medio perdidos y ya casi extraviados. La sociología no conservaría su botín por mucho tiempo, porque sólo la filosofía podría reconocer el verdadero valor de los tesoros.

Tampoco fue la intención original de Horkheimer el que *Dialéctica de la Ilustración* fuera una colección de fragmentos. Él había planeado una obra sistemática y se había servido hasta ese momento de formas convencionales de presentación. Adorno, por el contrario, estuvo convencido desde el comienzo de que el carácter fragmentario de la presentación era el único adecuado al pensamiento filosófico. La filosofía no disponía de ningún método, ni tampoco de ninguna hermenéutica. Debía, más bien, *descifrar* las huellas repletas de fantasía y los entrelazamientos de una realidad desfigurada; tenía que reaccionar, con espíritu de presente, a las «fugaces, minúsculas insinuaciones en las figuras enigmáticas del ente»²⁷.

Por lo demás, el joven Adorno ya recogió de Benjamin dos motivos: por un lado, la totalidad negativa y la historia natural; por otro lado, la afinidad de mito y modernidad. En la *Dialéctica de la Ilustración* se vinculan ambos motivos a la idea horkheimeriana de una razón reducida a las funciones de la autoconservación. No obstante, este texto no constituye en absoluto un tejido sin costuras. La autoría de cada uno de los capítulos no es para nada algo indiscernible. Gretel Adorno me confirmó en su día la sospecha que, de todos modos, se impone al lector cuidadoso: que el ensayo que da nombre al título del libro y el capítulo sobre Sade son, en su mayoría, obra de Horkheimer; los capítulos sobre Odiseo y la industria cultural son debidos, ante todo, a Adorno. Y con esto no se trata tan sólo de diferencias estilísticas.

Y la diferencia más profunda se reconoce en cómo reaccionan los dos autores ante aquella aporía mencionada, al menos, en el Prefacio. Si la *Ilustración* es concebida dentro de un proceso incontenible de autodestrucción, ¿de dónde obtiene entonces la crítica que lo

27 Ibid.

constata el derecho para este diagnóstico? Desde Nietzsche en adelante, siempre ha ocurrido lo mismo: la crítica radical de la razón procede de modo autorreferencial; la crítica no puede ser radical y, al mismo tiempo, dejar intactos sus propios criterios.

A Horkheimer le inquieta esta aporía. Retrocede, asustado, ante la consecuencia de que el acto del propio conocimiento ilustrador pueda ser provocado por el diagnosticado proceso autodestructivo de la Ilustración y de que pueda echar a perder sus efectos liberadores. Él preferiría enredarse en contradicciones antes que renunciar a la identidad del esclarecer y antes que recaer en el nietzscheanismo. En el Prefacio se conserva obstinadamente la vieja esperanza: «La Ilustración ha de reflexionar sobre sí misma si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero»²⁸.

Es interesante comprobar que, en el libro, sólo se encuentran puntos de apoyo para esta posición en los capítulos en los que la letra de Horkheimer se traiciona a sí misma. Me refiero a la persistencia en la fuerza —elevada casi hasta lo escatológico— de la teoría²⁹; a la creencia en la tendencia antiautoritaria de la Ilustración³⁰; y, finalmente, al conjuro de una Ilustración que se trasciende a sí misma³¹. Estas tendencias afirmativas sólo se abren paso sin molestias en *Eclipse of Reason*, obra de la que Horkheimer es el único responsable. En este libro, Horkheimer no vacila en recortar los objetivos de la autocrítica totalizadora de la razón, autocrítica que se incluye a sí misma seriamente³² para no tener que retirar a la propia

28 *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 9.

29 «El espíritu de una teoría intransigente podría devolver su objetivo a un despiadado progreso» (*Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 57).

30 «(...) que, ciertamente, comunica sólo subterráneamente con la utopía en el concepto de razón» (*Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 113).

31 «La Ilustración que se convierte en poder, poderosa ella misma, podría atravesar los límites de la Ilustración» (ibid., p. 244); «El que (el marqués) de Sade no conceda al adversario el que la Ilustración se deje espantar de sí misma, eso le proporciona a su obra una palanca para su salvación» (ibid., p. 141).

32 «La posibilidad de una autocrítica de la razón presupone, en primer lugar, que el antagonismo de la razón y la naturaleza ha entrado en una fase aguda y

Dialéctica de la Ilustración su función ilustradora: «La razón puede desarrollar su razonabilidad únicamente cuando reflexiona sobre la enfermedad del mundo, tal como ésta es producida y reproducida por el hombre; en esa autocrítica, la razón permanece fiel a sí misma en tanto que se sujeta a un principio de la verdad que solamente debemos a la razón y, al mismo tiempo, en tanto que no se dirige a ningún otro motivo»³³.

Con Adorno ocurre algo completamente distinto. Éste conservó una enorme serenidad ante la aporía de la crítica autorreferencial de la razón, porque pudo poner en juego un motivo distinto. *No tuvo que apostar únicamente* por la fuerza ilustradora de la crítica filosófica; ésta pudo, más bien, circular en las paradojas de un pensamiento de la identidad que se desmentía a sí mismo y que, en cierto modo, se examinaba desde dentro. Para Adorno, la experiencia genuinamente estética del arte moderno se iluminaba como una fuente *independiente* de conocimiento³⁴. Un trabajo inmediatamente anterior a la cooperación con Horkheimer contiene ya una construcción de las ideas de verdad, apariencia y reconciliación que, posteriormente, vino a ser decisiva para la doble filosofía tardía de Adorno: el trabajo sobre Schönberg, surgido en 1940 y publicado en 1948 como primera parte de la *Filosofía de la Nueva Música*³⁵. En el contenido

funesta; y, en segundo lugar, que la idea de verdad aún está actualmente en ese nivel de completa enajenación» (Max Horkheimer, 'Zur Kritik der instrumentellen Vernunft', en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, editado por Alfred Schmidt, Fischer, Francfort 1967, p. 165).

33 Ibid.

34 Axel Honneth me ha indicado que este motivo también se da en Horkheimer, especialmente en la fase de la reorientación: Max Horkheimer, 'Art and Mass Culture', en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9, 1951, pp. 290 ss. No obstante, para el pensamiento de Horkheimer este motivo no tuvo la fuerza de configurar una estructura.

35 Cf. también Albrecht Wellmer, 'Wahrheit, Schein und Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», en *Adorno-Konferenz 1983*, editado por Ludwig von Friedeburg y Jürgen Habermas, Suhrkamp, Francfort 1983, pp. 138-176 (cf. Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Ullstein, Francfort 1958. El texto de Wellmer ha sido recogido en su *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Francfort 1985, pp. 9-47, y traducido en *Sobre la Dialéc-*

utópico de la apariencia artística, la mimesis, esto es, el potencial desprovisto de razón de una racionalidad desaparecida y desfigurada por los imperativos de la autoconservación, enmudece y es conservada en su necesidad de interpretación. Esto justifica un nexo de mutua remisión entre la estética, el arte y la dialéctica negativa, nexo que encierra en sí lo que la crítica filosófica ya no puede garantizar en solitario: la esperanza anarquista de que, un día, la totalidad negativa estalle como si fuera alcanzada por un rayo³⁶.

(III) Las diferencias establecidas en *Dialéctica de la Ilustración*, diferencias nunca solventadas entre Horkheimer y Adorno, explican una parte del vacilante comportamiento que distingue de modo tan característico a Horkheimer de Adorno desde su regreso a Alemania. Esto es perceptible incluso en su política de publicaciones. Tras la guerra, con *Filosofía de la Nueva Música, Mínima Moralía, Prismas y Disonancias*³⁷, Adorno recurre sin demora a trabajos de los años treinta y cuarenta, y mantiene así presente la *Dialéctica de la Ilustración* como una construcción de fondo. Horkheimer, en cambio, pospone la edición alemana de la *Crítica de la Razón Instrumental* hasta el año 1967. Los artículos y conferencias publicadas en los años cincuenta y sesenta dan fe de una productividad asombrosamente indecisa y, aunque quizá permiten reconocer nuevos tonos, no aportan ningún enfoque nuevo. No hay ninguna identificación con lo anterior. Las

tica de Modernidad y Postmodernidad. La Crítica de la Razón después de Adorno, Visor/La Balsa de la Medusa, Madrid 1993, pp. 13-50. N.T.).

36 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt 1981, pp. 489-534 (traducción: *Teoría de la Acción Comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid 1987, pp. 465-508. N.T.). Sobre el lugar de la *Dialéctica Negativa* en la obra tardía de Adorno, Michael Theunissen ofrece la interpretación contraria: 'Negativität bei Adorno', en *Adorno-Konferenz 1983*, op. cit., pp. 41-65; Herbert Schnadelbach, 'Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno', *ibid.*, pp. 66-93.

37 *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlin y Frankfurt 1951 (trad.: *Minima Moralia*, Monte Ávila, Caracas 1975); *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Berlin y Frankfurt 1955 (trad.: *Prismas*, Ariel, Barcelona 1962); *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1956 (trad.: *Disonancias. Música en el Mundo Dirigido*, Rialp, Madrid 1966). N.T.

vacilaciones de Horkheimer se dan en *ambas* fases de su biografía intelectual: en la del trabajo común con Adorno en California no menos que en la del trabajo del círculo neoyorquino.

Desde comienzos de los años sesenta, Horkheimer planeó poner al día sus artículos de la *Revista de Investigación Social*. En un primer momento desechó el plan: las razones se encuentran en un carta de renuncia a la editorial S. Fischer, de junio de 1965³⁸. En abril de 1968 lo retoma. Un Prefacio a la nueva publicación repite el distanciamiento que ya se había consumado en aquella carta: «Al presentar públicamente los tempranos ensayos teóricos sin ponerlos en relación con un examen actualizado, el autor... abandona la pretensión de que tengan validez real»³⁹. Ese peculiar desplazamiento de la perspectiva histórica contiene la observación añadida de que el objetivo de la sociedad justa ha cambiado «desde el final de la guerra». La ruptura con la posición mantenida en los artículos de la *Revista* durante los años treinta ya la consumó Horkheimer a comienzos de los cuarenta. Por eso, resulta un tanto incomprensible que no se aclare, en el prefacio a la nueva publicación, que en 1968 *se superponen dos movimientos de repliegue*. Y esto también afecta a la *Dialéctica de la Ilustración*: ante los ruegos de Adorno, Horkheimer duda, hasta entrado el año 1968, en sacar una nueva edición del libro, que estaba agotado desde hacía tiempo.

Ya he mencionado la razón interna de estas vacilaciones: a Horkheimer le preocupaba aquella aporía de una crítica autorreferencial de la razón, que ya quedó consignada en el Prólogo a la *Dialéctica de la Ilustración*. No podía, como Adorno, recurrir al contenido mimético embozado en las obras esotéricas del arte moderno. Ni tampoco quería, como los seguidores de Nietzsche, dejarse deslizar hacia el irracionalismo. Cierto es que el «espanto con que se consuma la carrera hacia el mundo racionalizado, automatizado, adminis-

38 Cf. Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, editado por Alfred Schmidt, vol. II, Fischer, Francfort 1968, pp. VII ss.

39 *Ibid.*, p. IX.

trado»⁴⁰ no deja lugar a dudas de la imposición de una razón instrumental hinchada hasta la totalidad. Sin embargo, Horkheimer quería seguir siendo leal a su impulso originario de «seguir teniendo presente en la memoria la mala existencia de lo Otro», sin acogerse a la sabiduría divina. Pero, entonces, ¿cómo podría todavía referirse la crítica filosófica a lo totalmente Otro? La carta de 1965 a la editorial S. Fischer, en la que rehusaba reeditar sus viejos trabajos, se cierra con una confesión impresionante: «Mi vacilación proviene de la dificultad... de renunciar a la creencia en la próxima realización de las ideas de la civilización occidental y de responder, a pesar de todo, de esas ideas, sin acudir a una providencia para con el progreso que se le atribuye»⁴¹. Alrededor de esta aporía circula la filosofía tardía que Horkheimer llevó al papel en la forma de un diario de notas, filosofía de la que Alfred Schmidt ya ha ofrecido una convincente caracterización⁴².

De acuerdo con los textos de que disponemos, el viejo Horkheimer no se vuelve hacia la creencia religiosa. Pero la religión aparece como la única instancia que, si ahora pudiera recibir su reconocimiento, permitiría distinguir lo verdadero de lo falso, lo moral de lo inmoral. Sólo ella *podría* aún otorgar a la vida un sentido que trascienda la pura autoconservación. Algunos de sus apuntes parecen una prosecución tardía del intercambio epistolar que mantuvo con Walter Benjamin a mediados de los años treinta: «El acto de terror que cometo, el dolor que permito, siguen viviendo después del momento en que ocurren y, más aún, en la conciencia humana que recuerda y se redimen con ella. No hay ningún sentido en el que decir que aún son verdaderos. Ya no son, ya no son verdaderos: ambas cosas son lo mismo. Es como si permanecieran retenidos —en Dios. ¿Se puede admitir esto y, sin embargo, llevar de veras una vida

40 Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, editado por Alfred Schmidt, vol. I, Fischer, Frankfurt 1968, p. xi.

41 Horkheimer, *Kritische Theorie*, vol. II, op. cit., p. xi.

42 Alfred Schmidt, 'Die geistige Physiognomie Max Horkheimers', Introducción a *Notizen 1950 bis 1969*, op. cit., pp. xl ss.

atea? Esta es la cuestión de la filosofía»⁴³. Casi en los mismos términos había preguntado Benjamin en 1937, y Horkheimer contestó entonces con sobriedad que los asesinados estaban real e irremediablemente muertos. En un artículo de la misma época, comentaba Horkheimer lo siguiente: «Todos estos deseos de eternidad y de acceso a la justicia y a la bondad universales los comparte el pensador materialista y el religioso, en contraposición con la apatía de la actitud positivista. Pero si éste se tranquiliza con la idea de que el deseo se cumplirá de todos modos, entonces estará penetrado por el sentimiento de un abandono ilimitado del hombre, que es la única respuesta verdadera a la esperanza imposible»⁴⁴. Por entonces, sin embargo, Horkheimer todavía confiaba en que la teoría crítica de la sociedad fuera capaz de trasladar el contenido racional de la tradición filosófica al medio científico. Es este mismo pensamiento crítico-filosófico, tenazmente *postmetafísico*, el que aún obliga al viejo Horkheimer a considerar como la única alternativa al desolado positivismo, no ya nuevamente la filosofía, ni tampoco la figura de la dialéctica negativa, sino la teología. Tampoco ahora esta consideración conduce a un resultado afirmativo. En una nota posterior Horkheimer habla de la teoría crítica: «Ésta se ha desprendido de la teología, pero no ha encontrado ningún cielo nuevo al que referirse, ni siquiera un cielo terrenal. Ciertamente, no puede obtenerlo a partir del sentido y, por ello, pregunta siempre por el camino. Como si no hubiera ya descubierto que no hay cielo alguno con el que poder señalar el camino»⁴⁵.

Horkheimer es consecuente al poner en juego a la teología, siquiera sea hipotéticamente, toda vez que la filosofía de la historia no sólo ha perdido su base histórica, sino que también, ensanchada hasta una crítica totalizadora de la razón, amenaza con destruir sus propios fundamentos. Pero el viejo Horkheimer no quiere confor-

43 Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, op. cit., p. 11.

44 Horkheimer, *Kritische Theorie*, vol. I, p. 372.

45 Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, op. cit., p. 61.

marse con eso, aunque no vea una salida. En los *Apuntes 1950-1969* se encuentra un pensamiento que quizá hubiera podido devolver a la crítica un poco de su autoestima: «El lenguaje, tanto si quiere como si no, tiene que elevar la pretensión de ser verdadero»⁴⁶. Y, un poco después: «La verdad en el habla no va al encuentro del juicio desnudo y desprendido como si, en cierto modo, estuviera impreso en una nota, sino al comportamiento del que habla respecto al mundo, comportamiento que se expresa en el juicio, se concentra en este lugar y se refiere a un determinado objeto»⁴⁷. Pero Horkheimer se ha convertido en un filósofo de la historia tan excesivamente negativo, en un crítico tan radical de la razón, que ya no puede descubrir en la praxis comunicativa cotidiana una chispa de razón. Como si rechazara el pensamiento citado, dice lo siguiente: «Hoy el habla es insípida y los que no quieren oír no están del todo injustificados... El lenguaje está anticuado. Y, por cierto, también la acción, en la medida en que queda referida al lenguaje»⁴⁸. La filosofía tardía está marcada por un dilema. *Dialéctica de la Ilustración* no puede tener la última palabra, pero cierra el camino de vuelta al materialismo de los años treinta. Sin embargo, el que no deba tener la última palabra se debe no sólo a razones internas; se añaden, al menos, dos razones externas.

Cuando Horkheimer reorganizó el *Instituto de Investigación Social* tras su regreso, puso en marcha un experimento de grupo prolijamente dispuesto y se comprometió, ante todo, con una reactivación de la investigación social empírica a la altura de las técnicas desarrolladas entre tanto en los Estados Unidos. Este renovado *contacto con la empresa científica establecida* no era compatible sin más con las convicciones desarrolladas en la *Dialéctica de la Ilustración*. En sus trabajos de crítica al positivismo, Adorno había defendido en lo esencial su vieja posición. Horkheimer evitó el problema en la medida en que

46 Ibid., p. 123.

47 Ibid., p. 172.

48 Ibid., pp. 26 ss.

estableció una sociología de los marginados que no estaba meramente motivada por una ética social, pero que, de acuerdo con las circunstancias, quedaba desacoplada de la teoría social: «El todo de la teoría sólo puede conducir a lo peor»⁴⁹.

Un problema distinto es el que surge en el plano de la política diaria. Después de la guerra, Horkheimer había mantenido una relación positiva con la *forma de Estado de las democracias occidentales* y con la forma de vida de la civilización occidental. A decir verdad, esa relación no era muy inquebrantable, como expresa la cuidadosa formulación del Prólogo de 1968: «El derecho y el deber de todo pensador es... medir al denominado mundo libre según su propio concepto, comportarse críticamente con él y tomar partido por sus ideas»⁵⁰. Horkheimer creía intuitivamente que las sociedades capitalistas desarrolladas eran capaces de un potencial racional, del que él, sin embargo, ya se había desengañado teóricamente desde hacía tiempo. Por otra parte, las presentaciones ofrecidas por Adorno en sus análisis del «capitalismo tardío» se insertaban dentro de los marcos de una filosofía negativa de la historia. Horkheimer no tuvo fuerzas para revisar de nuevo esta posición a la luz de sus modificadas experiencias políticas. En vez de eso, recurrió al contraste que le ofrecía la imagen del capitalismo liberal. Naturalmente, siguió viendo como siempre los límites de la cultura burguesa en el hecho de que la autoconsciencia, la autonomía y la dignidad del individuo se habían endurecido hasta concentrarse en un aislamiento de lo ya aislado, y no habían desplegado la emancipación de todos los hombres. Pero el viejo Horkheimer no sólo era extremadamente convencional en su conducta crítico-cultural; se había convertido, de hecho, en un conservador. Opina ahora que la libertad y la igualdad son burguesas en su esencia: «La libertad de todos los hombres es la libertad del burgués que puede desplegar sus capacidades. Los fundadores del socialismo moderno no reflexionaron... sobre la circuns-

49 Ibid., p. 87.

50 Horkheimer, *Kritische Theorie*, vol. I, op. cit., p. XIII.

tancia de que estas mismas capacidades pertenecen al modo de producción burgués»⁵¹.

Esta orientación afirmativa hacia las instituciones del mundo occidental, que se rebela contra la inevitabilidad totalitaria que cancela todos los rasgos de la individualidad y la libertad, tiene, sin embargo, un doble fundamento. El sentimiento vital que se expresa en la aforística filosofía tardía explica, quizá más fácilmente, la incapacidad de su autor para reunir una vez más los deshilachados conocimientos en un reflejo convincente de la realidad social astillada. A pesar de toda su herencia burguesa, el Horkheimer que regresó de la emigración no se sintió de nuevo como en casa en un país donde, para él, era posible en cualquier momento una recaída en la barbarie. Este país le resultó inquietante e inhabitable el resto de su vida. A finales de 1960 anota lo siguiente: «En el año 1960 ha tenido lugar la “dominación” en la Alemania del pasado nacionalsocialista... En realidad, sería el momento de rebelarse contra la proscripción del propio comportamiento mediante los extranjeros. Pero se ha convertido en algo tan intenso que se puede permitir el censurar el pasado en sí mismo, en cierto modo espontáneamente... Con tanto más derecho, una vez que esto se ha acordado, se procederá en este país contra aquellos que triunfaron entonces, en 1945, cuando Alemania se rendía. Contra los altivos pueblos del Oeste que, en su necedad, derribaron a los alemanes y se aliaron con los rusos; contra el que vuelve ahora a necesitar tan amargamente a los alemanes; y también contra los individuos, emigrantes, judíos, elementos sospechosos que desde hace algunos años ocupan mucho sitio, sin que oyeran silbar las bombas junto a nosotros, ni compartieran con nosotros la miseria y la deshonra... Ahora estamos pagando nuestra culpa colectiva y reestableciendo la amistad con Israel, pero esto se acabará algún día. Pronto pondremos punto final»⁵².

51 Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, op. cit., p. 153.

52 *Ibid.*, pp. 146 ss.

Aunque las indecentes reacciones al 8 de mayo de 1985 parecen confirmar esos temores, no tenemos que aceptar las palabras de Horkheimer como una simple verdad. Sin embargo, expresan una verdad con la que Horkheimer vivió en la República Federal, con la que él, que se había quedado solo, confió a su diario la continuación de su teoría, quebrada por dos veces.

JÜRGEN HABERMAS