

03.

# ¿Qué es el humanismo crítico?

What is critical humanism?

Oliver Kozlarek  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
UMSNH

recepción: 03 de noviembre de 2024  
aceptación: 02 de mayo de 2025

## Resumen

En este artículo, frente al rechazo del humanismo que se manifiesta en muchos de los discursos dominantes actuales adornados con el prefijo “pos” (posmodernismo, poscolonialismo y poshumanismo), se propone un “humanismo crítico”. Esta propuesta se nutre principalmente de la obra de la llamada Escuela de Frankfurt y se entiende como un proyecto de investigación social crítica, orientado a la revisión de lo que aquí se denomina “imaginarios sociales de lo humano”.

## Abstract

This article, in the context of the rejection of Humanism as manifested in many of today's dominant discourses adorned with the prefix “post” (postmodernism, postcolonialism, and posthumanism), proposed a “Critical Humanism”. This proposal is mainly drawn from the work of the so-called Frankfurt School and is understood as a project of critical social research, oriented to the revision of what we call “social imaginaries of the human”.

*Palabras clave: antropología crítica, Max Horkheimer, investigación social crítica, Teoría Crítica, imaginarios sociales*

*Keywords: Critical Anthropology, Max Horkheimer, Critical Social Research, Critical Theory, social imaginaries*

## Introducción

En las últimas décadas se ha establecido una crítica a toda forma de humanismo que se ha convertido cada vez más en el estándar de pensamiento en las ciencias sociales y culturales. El sociólogo británico Ken Plummer resumió esta situación en las siguientes palabras: “Hoy en día [...] el ‘ser humano’, el ‘humanismo’, son términos totalmente controvertidos. Una versión muy específica, estirada y ‘occidentalizada’, se ha vuelto dominante al mismo tiempo que se ha desacreditado fuertemente. En definitiva, el humanismo y todo lo que representa se ha convertido en una mala palabra” (Plummer, 2001: 256).

Este rechazo del humanismo se manifiesta en muchos de los discursos dominantes actuales adornados con el prefijo “pos”: posmodernismo, poscolonialismo y poshumanismo. Lo que comparten estos tres discursos, pese a sus diferencias, es su rechazo categórico del humanismo que se arraiga en el pensamiento de la Ilustración. Esta crítica se justifica en el debate sobre el posmodernismo por el rechazo radical de la modernidad, y en el pensamiento pos o decolonial bajo el supuesto de que la modernidad siempre encarna una lógica “colonial” por encima de todo. En el pensamiento más actual del poshumanismo está representada una ideología que coincide con el espíritu de la época contemporánea en el sentido de que corresponde a la idea cada vez más extendida de que el ser humano no solamente es enemigo del ser humano, sino también de la naturaleza. En consecuencia, sería bueno superar al ser humano, incluso biológicamente (transhumanismo<sup>1</sup>) o al menos insistir en que las apologías humanistas deben haber sido erróneas (poshumanismo).

Así, la crítica del humanismo es mucho más que un juego puramente académico, más bien se ha intensificado durante un largo tiempo, “deconstruyendo” sistemáticamente el humanismo arraigado en la Ilustración.<sup>2</sup> Si to-

---

<sup>1</sup> Hay que aclarar que la literatura distingue entre por lo menos dos corrientes: un transhumanismo “moderado” y otra “radical” (Diéguez, 2021). Me refiero aquí sobre todo a las corrientes “radicales”. Debo esta idea a Daniel Pineda Pérez.

<sup>2</sup> En su libro *After Utopia* (1957) Judith Shklar explica que existe una suerte de guerra cultural en contra de la Ilustración y los valores que en ella se enaltecen. Podemos decir que esta “guerra” continúa. Siguen siendo los herederos de un pensamiento romanticista y religioso reaccionario que son la punta de lanza de las embestidas en contra del humanismo ilustrado.

mamos conciencia del hecho de que este humanismo también subyace a la conciencia política y social de la modernidad, que las ideas de democracia y autonomía se derivan de él, y que sin el humanismo ilustrado la base normativa de las instituciones modernas inevitablemente se erosionaría, queda claro cuán explosivas e irresponsables son la distribución y la reproducción de las diversas reacciones contra el humanismo.

Nada de esto quiere decir que el objetivo aquí sea promover una glorificación del ser humano que desembocaría en el antropocentrismo. Por el contrario, quien aborda responsablemente el humanismo lo hace siempre con un doble sentido de crítica: 1. el humanismo surge siempre como reacción o crítica de las condiciones históricas existentes (cf. Fromm, 1999: 5); 2. el humanismo es también, en el sentido de la Ilustración, ante todo una práctica autocrítica.

A continuación, propongo un intento de actualización del humanismo, necesaria a la vista de los problemas mencionados anteriormente, y que puede entenderse como “humanismo crítico”. Este intento se basa en la actualización del humanismo de la Ilustración y pretende derivarse aquí principalmente de la tradición de la Escuela de Frankfurt. Este escrito se remite a las ideas de un libro publicado recientemente (Kozlarek, 2024). Trataré de resumir aquí brevemente sus hallazgos claves (1).

Sin embargo, el objetivo de este artículo también es ir más allá de este libro y retomar y extender algunos de los hilos argumentales. Uno de estos argumentos que es necesario continuar tiene que ver con la cuestión de qué papel desempeñan *conceptos* de lo humano en la justificación del humanismo. La aclaración de esta cuestión es necesaria, sobre todo en el contexto de las críticas al humanismo antes mencionadas, porque en ellas se plantea repetidamente la acusación de que el humanismo equivale a la justificación de un determinado concepto normativo del ser humano. Contrarrestaría esta acusación con la idea de que hablar del “concepto del ser humano” debería adaptarse a la luz de los recientes desarrollos terminológicos. La sugerencia, que sólo puede anunciarse aquí, es que el “humanismo crítico” debería orientarse hacia prácticas de investigación sobre los “imaginarios sociales de lo humano” (2).

Otro tema que voy a abordar en la tercera parte del artículo se refiere a la relación entre el humanismo y las formas concretas de organización política y social (3). La convicción que subyace a estas consideraciones es que el humanismo de la Ilustración en especial no se entiende sólo como la conciencia y la promoción de una cultura particular, sino que debe vincularse a la cuestión de cómo la vida de las personas se concretiza en y a través de formas de organización políticas y sociales. En otras palabras: el “humanismo crítico” no sólo representa la justificación de una determinada “cultura”, sino que siempre se ocupa principalmente de la cuestión de las formas “humanas” de la organización política y social.

## ¿Qué es el humanismo crítico?

“Humanismo crítico” es una terminología que busca distanciarse de cualquier tipo de triunfalismo. Así que no se trata de celebrar a los humanos como la corona de la creación para defender su derecho a dominar la naturaleza. No se puede esperar una apología acrítica del humanismo de la tradición de la Escuela de Frankfurt que aquí nos sirve de inspiración. Esto está profundamente relacionado con la afirmación de una “crítica inmanente” de la modernidad, que Max Horkheimer y Theodor W. Adorno desarrollan detalladamente en su libro *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)*, publicado en 1947.

De manera similar a la crítica de la “Ilustración”, el “humanismo crítico” que puede extraerse de las obras de la Escuela de Frankfurt (véase Kozlarek, 2024) no sería una crítica radical posmoderna del humanismo *avant la lettre*. Por el contrario, la Escuela de Frankfurt se preocupa principalmente por llamar la atención sobre las contradicciones inherentes —o, como diría Bolívar Echeverría, el “contrasentido” (Echeverría, 2011)— que están inscritas en la modernidad. La famosa frase de Adorno “No hay vida correcta en la vida falsa” (Adorno, [1951] 1997: 43), aunque por sí sola probablemente siga siendo oscura y críptica, debe leerse en este sentido.

A pesar de esta ambivalencia inherente, no estamos condenados a la abstención normativa. La “crítica” en sentido de la Teoría Crítica es, sobre todo, un método para interpretar normativamente este mundo contradictorio. Esta crítica, sin embargo, ya no se orienta en una dialéctica de tres pasos —tesis-antítesis-síntesis—, sino, como Adorno en particular argumenta en detalle, a través de un tipo de “dialéctica negativa” (Adorno, [1966] 1997) que denuncia las contradicciones, sin pretender superarlas.

La crítica legítima al antropocentrismo que justifica la dominación de la naturaleza no es equivocada, pero no puede equipararse a un rechazo radical del humanismo, porque a final de cuentas el antropocentrismo, que apunta a la dominación total de la naturaleza, también está dirigido contra los propios humanos. La Escuela de Frankfurt sitúa esta idea en el centro de su crítica. En última instancia, surge de la percepción del hecho de que la sociedad moderna no cumple sus promesas normativas, pero no de que estas sean erróneas. Lo que vuelve a quedar claro aquí es el profundamente arraigado “contrasentido” de la constitución de las sociedades capitalistas modernas. La primera pretensión del “humanismo crítico” es llamar la atención sobre esta contradicción: el “humanismo crítico” trata de señalar que las sociedades en las que vivimos todavía están muy lejos de ser sociedades verdaderamente “humanas”. Así lo resume Adorno: “Puede que no sepamos qué es el bien absoluto, cuál la norma absoluta, o incluso qué es lo humano o la humanidad, pero sabemos muy bien qué es lo inhumano. Y yo diría que el lugar de la filosofía moral hoy se encuentra más en la denuncia concreta de lo inhumano que en la situación no vinculante y abstracta de la existencia humana.” (Adorno, 1996: 261).

Por tanto, se debe precisar que la idea de “humanismo crítico”, tal como puede ser extraída de los trabajos de los representantes de la Escuela de Frankfurt, no corresponde a la idea convencional del humanismo que, en palabras de Charles Taylor, “se refiere a una doctrina o una actitud que de alguna forma comprende la naturaleza humana a partir de un ejemplo e intenta fundamentar una filosofía práctica en él” (Taylor, 2002: 218). Volveré más adelante al rechazo categórico de las ideas sobre la “naturaleza” única del ser humano por parte del humanismo crítico.

Hasta aquí debería quedar claro que el llamado práctico del “humanismo crítico” consiste sobre todo en realizar una “denuncia de lo inhumano” en nuestras sociedades en forma de investigación social rigurosamente crítica. El aspecto que debería tener este programa científico puede examinarse principalmente en la obra de Max Horkheimer. Es necesario dejar claras las diferentes demandas que deben realizarse en esta práctica de investigación social crítica:

La primera intención es, sin duda, sacar la pretensión normativa del humanismo de su burbuja puramente culturalista. El humanismo crítico de la Escuela de Frankfurt no se reduce a la necesidad de apropiarse y reproducir el canon de la cultura humanista. Como ya señaló Herbert Marcuse en un ensayo de los años 30 (Marcuse, 2011), el cultivo y la reproducción de una *cultura* humanista siguen siendo insatisfactorios mientras los valores contenidos en esta cultura no se concretizan en la realidad social. Es más, Marcuse agudiza su tesis hasta el punto de insistir en que la administración pasiva de la cultura humanista en última instancia favorece a sociedades que se están volviendo cada vez más inhumanas, porque preserva la apariencia de una “humanidad real” mientras esta se encuentra encerrada en la burbuja de la *cultura* humanista. Por lo tanto, lo crucial aquí es, por un lado, la idea de una separación radical entre una expresión intelectual y cultural de valores, y, por el otro, los procesos y dinámicas sociales en conflicto.

Marcuse ve justamente en este manejo de la cultura una práctica coludida con las prácticas reproductoras del poder desigualmente distribuido. Lo define de la siguiente manera:

Se entiende por cultura afirmativa aquella cultura perteneciente a la época burguesa que, en el curso de su propio desarrollo, llevó a que el mundo espiritual se separara de la civilización como un ámbito de valor independiente y lo elevara encima de él. Su característica decisiva es la afirmación de un mundo universalmente obligatorio, incondicionalmente afirmativo, eternamente mejor y más valioso, que es esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que cada individuo puede realizar por sí mismo ‘desde dentro’, sin cambiar esa realidad (Marcuse, 2011: 63).

Max Horkheimer se basa en una convicción similar, por lo que exige que el humanismo puramente culturalista y pasivo debe ser reemplazado por un “humanismo activo” (Horkheimer, [1938] 1988: 289), que puede entenderse sobre todo como una crítica de la sociedad capitalista-moderna apoyada en la investigación social: “El humanismo del pasado consistió en la crítica del orden mundial feudal con su jerarquía, que se había convertido en un grillete para el desarrollo humano. El humanismo del presente consiste en la crítica de las formas de vida bajo las cuales hoy parece la humanidad y en el esfuerzo por cambiarlas en un sentido sensible” (290).

La segunda afirmación puede resumirse así: la contradicción (“contrasentido”) entre la afirmación normativa de una *cultura* humanista y las realidades sociales que entran en conflicto con ella se basa principalmente en una distribución social del poder que separa marcadamente a quienes reclaman la realización de un modo de vida completamente humano, por un lado, y las “masas” a quienes se les exige que renuncien a esta ambición, por el otro.

Esta idea se expresa de manera ejemplar en un famoso artículo de Max Horkheimer (Horkheimer, [1936] 1988: 88) que subraya que la sociedad burguesa, cuyos orígenes él veía en el Renacimiento, es una sociedad que privilegia a un cierto “tipo de persona” que sólo reclama el humanismo para sí y, además, lo añade a su propia ideología: “El humanismo que impregna la historia del pensamiento moderno muestra una doble cara. Significa directamente la glorificación del ser humano como creador de su propio destino. La dignidad del ser humano reside en su poder de actuar independientemente de las fuerzas de la naturaleza ciega dentro y fuera de él. Sin embargo, en la sociedad en la que se difundió este humanismo, el poder de autodeterminación está distribuido de manera desigual” (73). Aquí queda claro que no es el humanismo lo que está mal, sino la forma en que se supone que debe ser realizado sólo por las élites en una sociedad completamente desgarrada por la distribución desigual del poder económico y del poder político.

En resumen, se podría afirmar que el “humanismo crítico” quiere ser ante todo un “humanismo activo” y que su carácter activo o “práctico”, reside en

el hecho de que pretende actualizarse en y a través de prácticas de investigación social crítica que ponen a la luz las realidades inhumanas que existen en nuestras sociedades. Esto impone, sobre todo, exigencias al tipo de investigación social a las que quisiera referirme brevemente.

[Kozlarek] quiere mantener el humanismo crítico como marco o filosofía para la investigación social crítica; esto también queda claro en una versión anterior de su tesis donde argumenta que el humanismo crítico podría ser la base de un programa de investigación social. Pero esto puede ser pedir demasiado. Dejando a un lado la cuestión de qué es exactamente hoy día investigación social crítica —no creo que sea algo específicamente basado en las ideas de la Escuela de Frankfurt— sería muy difícil considerarla como una aplicación del humanismo crítico, que es una idea filosófica más general. Me parece poco plausible que una posición filosófica como el humanismo crítico pueda servir de base para la investigación social empírica. ¿En qué se diferenciaría (o incluso podría diferenciarse) la investigación social empírica, aunque los investigadores la suscribieran? ¿Qué implicaciones metodológicas se derivarían del humanismo crítico y qué variante de este debería preferirse? (Delanty, 2024: 4).

Lo anterior fue señalado por Gerard Delanty en una reseña de mi libro (Kozlarek, 2024). Aprovecho este comentario como oportunidad para dejar claros los siguientes puntos: en primer lugar, desde la perspectiva del “humanismo crítico” es necesario entender que este ya no debe concebirse como un asunto intelectual-cultural en el sentido de “educación humanística”. Tampoco se piensa como una suerte de “filosofía pura” que se limita a especulaciones conceptuales sobre la “esencia” o la “naturaleza” del ser humano. El “humanismo crítico” se ve a sí mismo como una actualización práctica (no una reproducción contemplativa) de los valores humanistas al cotejarlos con las realidades sociales.

En segundo lugar, esto sólo es posible a través de una investigación social que derive sus preguntas de las contradicciones (“contrasentidos”) entre las pretensiones normativas arraigadas en la tradición del humanismo cultural, por una parte, y las realidades políticas, sociales, económicas y también culturales, por la otra.

En tercer lugar, esto significa que, aunque los métodos de investigación social al servicio del humanismo crítico no difieren técnicamente de los métodos de investigación social en general, se complementan con *orientaciones normativas* arraigadas en el humanismo de la Ilustración, de las que se derivan las respectivas preguntas de investigación. Ahora bien, lo importante es que estas orientaciones normativas no se encuentran en “ideas filosóficas”, sino en las prácticas sociales concretas y sus formas institucionales. La investigación social crítica tiene, entonces, un propósito doble: por una parte, extrae las orientaciones normativas inscritas en las realidades sociales, por la otra, demuestra como estas realidades subvierten su propia normatividad. La peculiaridad de la investigación social crítica, que tiene sus raíces en el humanismo crítico de la Escuela de Frankfurt, no radica en desarrollar nuevos métodos, sino en aplicar los recursos metodológicos existentes a la realidad de tal manera que las contradicciones (o “contrasentidos”) que se manifiestan en nuestras sociedades se hagan visibles. Es en este sentido que el humanismo crítico se une con la filosofía social que Horkheimer esboza en su famosa conferencia inaugural de 1931 (Horkheimer, [1931] 1988).

En cuarto lugar, se puede reiterar enérgicamente que son justo estas contradicciones las que han definido el objeto de investigación de la Teoría Crítica desde el principio. Una vez más, podría pensarse particularmente en obras como *Dialéctica de la Ilustración*, cuyo objetivo no es ser un canto de cisne posmoderno de la Ilustración, sino más bien llamar la atención sobre las contradicciones inherentes de las sociedades modernas. En la siguiente sección señalaré otra característica especial de la investigación social crítica relacionada con el humanismo crítico a la que voy a dedicar un espacio mayor.

## **De la crítica de los “conceptos de lo humano” a la investigación crítica de los “imaginarios sociales de lo humano”**

Una mirada a las discusiones críticas actuales deja claro que la comprensión normativa de lo humano no debería ser insignificante para la investigación social y cultural crítica actual. La crítica más reciente al neoliberalismo, por ejem-

plo, muestra que ya no se trata sólo de una crítica a una serie de mecanismos político-económicos, sino que se debe intentar rastrear la “cultura” del neoliberalismo. En este contexto, sobresale la cuestión de qué “concepto” del ser humano es el que prevalece en esta cultura (cf. Brown, 2015 y Escalante, 2015).

Pero otros temas actuales también vuelven a poner en primer plano la cuestión sobre lo humano: la “inteligencia artificial” inspira todo tipo de fantasías de existencia *transhumana*. La esperanza de poder superar tecnológicamente la existencia biológica del ser humano (a través del *mind-uploading*) está dando lugar a nuevas sectas que ahora reciben el apoyo filosófico de las universidades más importantes del mundo (cf. Savulescu/Bostrom, 2009 y Diéguez, 2021). Lo que se está negociando aquí no es solo cómo la gente debería adaptarse a las nuevas tecnologías, sino cómo deberían usarse estas tecnologías para, en última instancia, superar a la *conditio humana*. En realidad, es difícil entender que tales discusiones no sean el centro de los debates científicos y políticos. ¿Queremos tales desarrollos? ¿Podemos quererlos? ¿Qué consecuencias tienen? Todas estas cuestiones no se están abordando con suficiente énfasis.

Por último, hay que mencionar los debates en torno a la idea del Antropoceno. Aquí no se promueve la abolición del ser humano, sino más bien una imagen negativa de él, según la cual el ser humano debe ser entendido ante todo como un peligro para la “Naturaleza” o la “Tierra”. Lo que tienen en común la degradación neoliberal de los ideales de lo humano a “capital humano”, la superación hedonista de los humanos en las fantasías transhumanistas y la imagen profundamente negativa de la humanidad en el Antropoceno es, por un lado, que expresan una comprensión extremadamente precaria del ser humano que renuncia claramente a la idea positiva que sobre todo la Ilustración desarrollaba. Por otro lado, en todos estos debates, los seres humanos ya no son comprendidos en su realidad social concreta, sino son reducidos a individuos que deben decidir aisladamente cuál es la forma de vida que eligen: la adaptada al mercado o al transhumanismo. En el caso del discurso del Antropoceno, los humanos son entendidos como una suerte de sujeto colectivo planetario (Neckel, 2021). Sin embargo, como este sujeto colectivo global no existe, las exigencias que se justifican a través de este discurso (más protec-

ción del medio ambiente, formas de consumo más ecológicas y sostenibles, coches eléctricos en lugar de vehículos propulsados por combustibles fósiles, etc.) se ejercen directamente sobre los individuos.

En los tres casos se ignora la existencia social concreta de las personas. Parece que el ser humano vuelve a ser el centro de atención. Sin embargo, esta comprensión está sujeta a un grave engaño, sobre el que Max Horkheimer ya quiso llamar la atención: “El compromiso abstracto con el hombre, como si dependiera directamente de él dar la vuelta al desastre [...] suena subordinado y apaciguador al mismo tiempo. El sufrimiento real se subordina a la injusticia, a la complicada existencia, cada vez más difícil e insegura a pesar del aumento del nivel de vida y de las expectativas, a la constatación de que se trata ante todo de una cuestión de personalidad. El sufrimiento psicológico se apacigua con figuras del pasado y del presente que supuestamente dan fe de que aún se puede ser humano en lugar de una masa a la que nadie quiere pertenecer” (Horkheimer, [1957] 1985: 58).

Lo problemático de estos llamados del ser humano no es que se trate de tomar conciencia de él, sino más bien el “concepto del ser humano” que se esconde detrás de ellos. Horkheimer lo trata explícitamente en algunos de sus escritos. El impulso para el desarrollo de estas ideas fue su crítica a la “Antropología filosófica”, especialmente a Max Scheler. Esta estaba dirigida principalmente a desarrollar un “concepto de ser humano” (*Begriff des Menschen*) definitivo y universal. Según Horkheimer, este camino es equivocado, porque “conceptos de lo humano” y los respectivos “tipos humanos” en los que se basan estos conceptos siempre corresponden a condiciones sociales concretas e históricamente contingentes. Horkheimer sospecha que las excesivas exigencias de Scheler podrían estar relacionadas con sus ambiciones teológicas, que centran todo significado en una “premisa teísta”. Esto coloca a la “Antropología filosófica” en una posición en la que lucha por lograr “demasiado y muy poco” (Horkheimer, [1938] 1988: 259). “Demasiado” es la ambición de encontrar *la* naturaleza humana en un concepto. Lo que “es muy poco” para Horkheimer es que Scheler se negó a contextualizar históricamente este concepto. Por lo tanto, la crítica de los “conceptos de lo humano” debe en-

tenderse principalmente como crítica social. Mirar estos conceptos revela una visión profunda de las partes más internas de la sociedad, porque “la condición humana es [...] un producto histórico en su propio sentido se basa en las formas de lo social” (Horkheimer, [1957] 1988: 65).

Esto significa entonces que, para la investigación social orientada hacia la filosofía social, como Horkheimer la quería institucionalizar en el Instituto de Investigaciones Sociales (*IfS*), debe concentrarse en el complejo de relaciones entre sociedad e individuo (cf. Horkheimer, [1957] 1985 : 55). Así, Horkheimer creía que la influencia de la sociedad sobre el individuo comienza inmediatamente después del nacimiento y moldea el resto de la vida de cada persona. En este contexto, menciona especialmente la influencia de la familia, aunque hay que recordar que incluso esta institución social más pequeña no permanece inmutable, sino que también cambia en el contexto de las transformaciones de la sociedad. Es importante para Horkheimer subrayar que las características especiales de la sociedad se transmiten al niño a través de la familia y llega a la conclusión: “El individuo [...] existe en realidad sólo en el contexto del todo al que pertenece” (61-62).

Para Horkheimer, un paso más hacia la sociedad significa, naturalmente, una educación formal. Sin embargo, quien crea encontrar en la Escuela de Frankfurt un temprano rechazo del ideal educativo humanista se equivocará. Horkheimer señala más bien que en el sistema educativo de posguerra “la educación en el sentido específico del humanismo y del idealismo alemán” (Horkheimer, [1957] 1985: 64) fue abandonada. ¿A qué conclusión llega Horkheimer respecto a la visión actual de la humanidad? El tipo del ser humano en la sociedad “burguesa posliberal” está moldeado por “los rasgos humanos de la violencia del todo alienado” (66). Este diagnóstico no debería sorprender. Ya puede encontrarse como idea rectora en *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer/Adorno, 1990).

Se puede argumentar que la ambición de este famoso libro es antropológica. Trata de rastrear la imagen emergente de la humanidad que se revela en la evidencia de la historia cultural occidental. No sería exagerado atribuir este

carácter de “antropología crítica” a la mayoría de las obras emblemáticas de la temprana Escuela de Frankfurt: Alfred Schmidt ya apoyó esta sospecha con fuertes argumentos sobre *Minima Moralia* de Adorno (Schmidt, 1981). Para el estudio de diseño más empírico en *Authoritarian Personality* (Adorno *et al.*, 1950), el propio Horkheimer enfatizó en un prólogo que este libro trata del “surgimiento de una especie ‘antropológica’ que podemos llamar el tipo autoritario del ser humano” (*apud* Adorno *et al.*, 1950: IX).

Y ya en el discurso inaugural de Horkheimer, presentado cuando asumió la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales en 1931, asignó un papel muy importante a lo que aquí hemos llamado “antropología crítica”. Una frase clave de este famoso discurso es reveladora: “El objetivo final es la interpretación filosófica del destino de los seres humanos, en la medida en que no son sólo individuos, sino miembros de una comunidad. Por lo tanto, debe ocuparse sobre todo de aquellos fenómenos que sólo pueden entenderse en relación con la vida social de los seres humanos: con el Estado, el derecho, la economía, la religión, en una palabra, con toda la cultura material e intelectual de la humanidad en general” (Horkheimer, [1931] 1988: 20).

Queda claro que el centro de atención debe ser la preocupación por los seres humanos. Sin embargo, no se trata de *el* ser humano, de *la* naturaleza humana o *la* esencia humana, sino más bien de cómo se ven los individuos en relación con la sociedad y en qué “tipo” de personas se convierten a través de las formas de concreción sociales. Para comprender realmente cuál es la situación del ser humano, no hace falta, entonces, ninguna “Antropología filosófica”,<sup>3</sup> sino más bien una suerte de investigación social crítica interdisciplinaria. Al examinar las ciencias individuales, debería ser posible alejarse de las afirmaciones generalizadoras sobre “el ser humano” y, en cambio, mirar a las personas en sus circunstancias sociales concretas: “La situación es diferente si se plantea la pregunta con mayor precisión: ¿qué conexiones existen en un determinado grupo social, en un determinado período de tiempo, en el pro-

---

<sup>3</sup> Aquí nos referimos otra vez al debate al que Max Horkheimer revisa críticamente (Horkheimer, [1935] 1988; Horkheimer, [1957] 1988) y que tiene como uno de sus protagonistas a Max Scheler.

ceso económico, en el cambio en la estructura psicológica de sus miembros individuales y los pensamientos e instituciones que actúan sobre la sociedad en su conjunto y que son producidos por ella?” (33).

Este enfoque antropológico crítico de la *filosofía social* de la temprana Escuela de Frankfurt ha permanecido a menudo poco explorado. ¿Cómo podemos hoy volver a centrar la investigación social y cultural crítica en el ser humano desde una perspectiva antropológica sin caer en el tan mal visto antropocentrismo? ¿Puede ser deseable un enfoque así hoy en día?

Todas estas cuestiones requieren nuevas investigaciones sobre los conceptos de ser humano que prevalecen en la sociedad. También en este caso, como hemos visto, se puede reconectar con la Escuela de Frankfurt. El artículo de Horkheimer “Sobre el concepto de hombre” (Horkheimer, [1957] 1985) podría utilizarse como punto de partida para dichas líneas de investigación, pero, metodológica y sustantivamente, también es necesario actualizar las reivindicaciones previstas en este trabajo.

Sobre todo, la terminología de los “conceptos” del ser humano es problemática, como hemos visto, no en última instancia porque pone el énfasis en características universales. En cambio, aquí queremos poner el énfasis en el hecho de que los respectivos ideales de lo humano se producen en y a través de las realidades sociales concretas. El filósofo científico Roger Smith insiste en que: “la palabra ‘humano’ denota algo que llega a existir en procesos históricos” (Smith, 2007: 14). O, dicho de otro modo: los “procesos históricos” culminan en sus respectivos “imaginarios sociales de lo humano”. La universalidad de estos procesos no radica en los resultados, sino más bien en los procesos mismos. “Imaginarios sociales de lo humano” se producen, se reproducen, se transforman y se negocian permanentemente en los respectivos procesos históricos.

Utilizo aquí la terminología de “imaginarios sociales de lo humano” en lugar de “conceptos de lo humano” porque permite enfatizar el vínculo entre ciertas “ideas” que prevalecen en una sociedad y la suma de las actividades y prácticas sociales. El término remite a una definición de Charles Taylor:

Por imaginarios sociales me refiero a algo mucho más amplio y profundo que los esquemas intelectuales que la gente puede albergar cuando piensa en la realidad social de manera desconectada. Pienso más bien en las formas en que las personas imaginan su existencia social, cómo encajan con los demás, cómo suceden las cosas entre ellos y sus semejantes, las expectativas que normalmente se cumplen y las nociones e imágenes normativas más profundas que subyacen a estas expectativas (Taylor, 2004: 23).

Puede pensarse que la investigación sobre los “imaginarios sociales” podría avanzar en una especie de investigación básica en las áreas profundas de los prerequisites normativos de la acción social, pero también de la constitución concreta de las instituciones políticas y sociales al insistir en el hecho de que los respectivos fundamentos normativos siempre están arraigados en ciertos “imaginarios sociales de lo humano”.

Lo que resulta particularmente desafiante en el presente es el hecho de que los “imaginarios sociales de lo humano” pueden entrar en conflicto entre sí. Mientras que, por un lado, en el “giro humanista” (cf. Kozlarek, 2011; Rösen, 2020) se actualiza una idea del ser humano arraigada en la Ilustración, por el otro, en los planteamientos posmodernos, pos o decoloniales, así como pos y transhumanistas, se destruye sistemáticamente esta idea y se sustituye por ideas que apenas se discuten críticamente. Esta situación da lugar a desafiantes preguntas de investigación en el contexto del humanismo crítico aquí propuesto.

## Humanismo crítico como crítica de la sociedad

En esta sección de conclusiones sólo se planteará una de las preguntas posibles. Si el diagnóstico de la investigación social crítica es que nuestras sociedades actuales son ante todo sociedades que no realizan sociedades humanamente dignas, se impone la cuestión de en qué debe basarse este juicio. ¿Qué aspecto tendrían las sociedades “humanas”? Por buenas razones, no hay una respuesta positiva a esta pregunta desde las filas de la Escuela de Frankfurt. Una vez más: Max Horkheimer creía que no se podía determinar

la “esencia del hombre”, “sino lo que es inhumano, no lo que es bueno, sino lo que no es bueno” (Horkheimer, [1952] 1988: 200).

A pesar de esta “negatividad” explícita con respecto a posibles visiones utópicas, que proviene de una modestia utópica más no de un anti-utopismo derrotista, debe existir, no obstante, una concepción de la sociedad, aunque también sólo en forma negativa, que resultaría de la negación de la sociedad no humana. Pues si los respectivos “imaginarios sociales de lo humano”, como se ha visto, están condicionadas socialmente, entonces ya está implícito el hecho de que también plantean desde su negación exigencias bastante concretas al tipo de sociedad alternativa.

Se puede argumentar, entonces, que el humanismo crítico siempre contiene ya una cierta idea de la sociedad, al menos *ad negativo*, como crítica de las sociedades realmente existentes. O para decirlo más claramente: el humanismo crítico es una forma de crítica social que no es traída a esta sociedad “desde afuera”, es decir, desde un “concepto de lo humano” idealizado y abstracto, sino que en última instancia se refleja en esta sociedad como orientación para una “crítica inmanente” desde los “imaginarios sociales de lo humano” que ya existen dentro de esta sociedad. Es justamente en este sentido que la crítica social del humanismo crítico tiene un compromiso innegable con las realidades fácticas e institucionales de las sociedades contemporáneas.

## Referencias:

Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson y Nevitt Sanford (eds.), 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.

Adorno, Theodor W., 1996. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_, [1951] 1997. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. En Theodor W. Adorno, 1997, *Gesammelte Schriften 4* (ed. Rolf Tiedemann). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_, [1966] 1997. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Brown, Wendy, 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.

Delanty, Gerard, 2024. "Critical Humanism and Critical Theory: A Review of Oliver Kozlarek *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique* London: Lexington Books, 2024". En *Thesis Eleven*, online first: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/07255136241292364>: 1-5. Consultado el 12 de abril 2025.

Diéguez, Antonio, 2021. *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Barcelona: Herder.

Echeverría, Bolívar, 2011. "Crisis de la modernidad". En Bolívar Echeverría, 2011. *Crítica de la modernidad capitalista*. Antología. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/OXFAM.

Escalante Gonzalbo, Fernando, 2015. *Historia mínima del neoliberalismo*. Ciudad de México: Colegio de México.

Fromm, Erich, 1999. "Humanismus und Psychoanalyse". En Erich Fromm, Gesamtausgabe, vol. IX: *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. München: DTV: 3-11.

Horkheimer, Max, [1957] 1985. "Zum Begriff des Menschen". En Max Horkheimer, 1988. *Gesammelte Schriften, Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Frankfurt/M.: Fischer: 55-80.

\_\_\_\_\_, [1935] 1988. "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie". En Max Horkheimer, 1988. *Gesammelte Schriften, Band 3*:

*Schriften 1931-1936*. Frankfurt/M.: Fischer: 249-276.

\_\_\_\_\_, [1936] 1988. “Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters”. En Max Horkheimer, 1988. *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*. (ed. Alfred Schmidt). Frankfurt/M.: Fischer: 9-88.

\_\_\_\_\_, [1931] 1988. “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. En Max Horkheimer, 1988. *Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt/M.: Fischer: 20-35.

\_\_\_\_\_, [1938] 1988. “Montaigne und die Funktion der Skepsis”. En Max Horkheimer. 1988. *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941* (ed. Alfred Schmidt). Frankfurt/M.: Fischer: 236-294.

\_\_\_\_\_, [1952] 1988. “Humanismus nach Montaigne und die Funktion der Skepsis”. En Max Horkheimer. 1988. *Notizen, Gesammelte Schriften, Band 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972* (ed. Gunzelin Schmid-Noerr). Frankfurt/M.: Fischer: 200-201.

Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno, 1990. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.

Kozlarek, Oliver, 2011. “Towards a humanist turn”, *The UNESCO Courier*, 64: 18-20.

\_\_\_\_\_, 2024. *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique*. New York, et al: Rowman & Littlefield.

Neckel, Sighard, 2021. “Scholastic fallacies? Questioning the Anthropocene”. *Thesis Eleven*, Vol. 165(1): 136–144.

Plummer, Ken, 2001. *Documents of Life 2. An Invitation to Critical Humanism*. London, Thousand Oaks/Dehli: Sage.

Marcuse, Herbert, 2011. “Über den affirmativen Charakter der Kultur”. En Herbert Marcuse, 2011. *Kultur und Gesellschaft 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 56-101.

Rüsen, Jörn, 2020. *Menschsein. Grundlagen, Geschichte und Diskurse des Humanismus*. Berlin: Kadmos.

Schmidt, Alfred, 1981. “Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus”. En Alfred Schmidt, 1981. *Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969 – 1979*. Stuttgart: Reclam: 27-55.

Shklar, Judith N. [1957] 2020. *After Utopia. The Decline of Political Faith*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Smith, Roger, 2007. *Being Human. Historical Knowledge and the Creation of Human Nature*. New York: Columbia University Press.

Savulescu, Julian /Nick Bostrom (eds.), 2009. *Human Enhancement*, Oxford/ New York: Oxford University Press.

Taylor, Charles, 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

\_\_\_\_\_, 2002. "Humanismus und moderne Identität". En Charles Taylor, 2002. *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie. Aufsätze zur politischen Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 218-270.