

# *Horkheimer: Antropología, humanismo y teoría crítica*

*Horkheimer: Anthropology,  
Humanism and Critical Theory*

IGNACIO VENTO VILLATE

Universidad Autónoma de Madrid  
Ignacio.vento@uam.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.002>  
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 39-58



## Resumen

El presente trabajo se centra en recorrer la reflexión de Horkheimer sobre la cuestión del concepto de Hombre y considerar el análisis que el autor hace de su despliegue filosófico en el interior de una tensión creada por las oposiciones cruciales que, desde un abordaje crítico, presenta la cuestión antropológica fundamental, esto es, entre la noción de sujeto cognoscente y la rancia tradición ontológica; entre la noción de hombre y el individuo concreto; entre el individualismo y la totalidad social y, finalmente, entre la condición singular del ser humano y su identidad en el interior del entramado histórico social en el que vive.

*Palabras Clave:* Horkheimer, Ser humano, Antropología filosófica, individuo, individualismo, Teoría Crítica.

## Abstract

The present work focuses on Horkheimer's reflection on the question of the concept of Man considering the analysis that the author makes of his philosophical unfolding within a tension created by the crucial oppositions that, from a critical approach, presents the fundamental anthropological question. That is, between the notion of epistemic subject and the ontological tradition, between the notion of man and the concrete individual, between individualism and the social totality and, finally, between the unique condition of the human being and his / her identity within the historical social fabric in which he / she lives.

*Keywords:* Horkheimer, Human Being, Philosophical Anthropology, Individual, Individualism, Critical Theory.

La antropología, por el contrario, se encuentra en el peligro de pretender demasiado o demasiado poco: pretender una destinación esencial al ser humano que abarque, como si fuera una bóveda, tanto la noche de la prehistoria como el final de la humanidad, dispensándose de la eminente pregunta antropológica ¿Cómo se puede superar una realidad que aparece como inhumana, porque todas las capacidades humanas que amamos se envilecen y se sofocan en ella?<sup>1</sup>

## Horkheimer: Antropología, humanismo y Teoría Crítica

PARA INTRODUCIRNOS A LA CUESTIÓN sobre el humanismo y el pensamiento crítico, he creído conveniente dejarme guiar y provocar por las reflexiones de Max Horkheimer, tal y como se expresan en los ensayos “*Observaciones sobre la antropología filosófica*” de 1935 y “*Sobre el concepto del hombre*”, de 1947<sup>2</sup> y, aunque daré mayor énfasis a las ideas que ambos ensayos comparten sobre la *cuestión antropológica* -y que se proyectan más allá de su confrontación crítica con las tres perspectivas fundacionales de la *Antropología Filosófica* del S. XX, como son la de M. Scheler, de B. Groethuysen y de P-L. Landsberg-<sup>3</sup>, trataré de ofrecer un mosaico de reflexiones acerca de la crítica al concepto unitario de ser humano. He aquí un claro ejemplo:

“No hay fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza. Si bien de ningún modo puede considerarse la historia como despliegue de una esencia humana unitaria, sería igualmente ingenua la fórmula fatalista inversa, a saber: que el curso de las cosas está dominado por una necesidad independiente de los hombres. La dependencia no está estructurada unilateralmente ni siempre de la misma manera, antes

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer., *Gesammelte Schriften* (Vol. 3), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1935), pp. 250-275. Trad. Observaciones sobre la antropología filosófica. en *Teoría Crítica*. Buenos Aires/ Madrid, Amorrortu, 2003. Pág. 59-76.

<sup>2</sup> Horkheimer, M., *Aus Vorträgen und Aufzeichnungen in Deutschland*. (1947) Oxford University Press. (1967) S. Fischer Verlag G. M. F. Frankfurt am Main. Trad. *Sobre el concepto del Hombre y otros ensayos*. Editorial SUR, BBAA. 1970

<sup>3</sup> M. Scheler., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 1930. Trad.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Escolar y mayo. 2017. B. Groethuysen., *Philosophische Anthropologie* (1931) Oldenburg, Munchen und Berlin. Tr.: *Antropología filosófica*, Losada, 1951. P-L., Landsberg. *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1934. Existe copia del curso monográfico que Landsberg impartió en la universidad Central de Barcelona, en 1935 y hasta el golpe de estado del General Franco en 1936. Xavier Escribano. Paul Ludwig Landsberg, *Un cavalier errant de l'esprit a Barcelona*. ARTICLE. Revista d'Història de la Filosofia catalana. Números 9/10. 2015. P. 9-34. | Print ISSN 2014-1572 / Online ISSN 2014-1564 DOI: 10.2436/20.3001.02.105.

bien, el desarrollo social implica que hay personalidades y grupos aislados que están mejor preparados que otros –que en su pensar y obrar son particulares funciones de las circunstancias dadas- para cambiar y configurar las condiciones.”<sup>4</sup>

Como puede observarse, no será una *esencia unitaria* –sea esta el ser del hombre o el Ser en cuanto tal- la que determine en su despliegue la índole de la relación entre el ser humano, la naturaleza y la sociedad, sino esa vaga noción aparentemente adaptativa que supondría estar “*mejor preparado*” y que se nos refiere a criterios de eficacia y modelos de funcionalidad, alejados de aquel otro, más complejo y limitante, de la acción de las *fuerzas de la evolución natural*.<sup>5</sup> El *pensar y obrar*, no son respuesta exclusivas de una instancia subjetiva o el resultado de unas capacidades que se desarrollan conforme a un *logos* o una *praxis* universales, sino que se constituyen en función de las *circunstancias dadas*, es decir, los recursos, la condición social, la educación e, inclusive, la lengua, etc., y que se disponen al ejercicio del poder y de su capacidad instrumental para modificar y configurar *las condiciones* de la vida social.

De un modo análogo, mis próximos comentarios girarán en torno a algunas ideas del pensamiento de Horkheimer y del de los autores con los que dialoga. Esto producirá una suerte de niveles de recepción e interpretación, propios de estos eventos y que, esperemos, contribuyan a la grata labor de mediación filosófica. Dicho lo cual, vayamos identificando los aspectos que reseñaré en la reflexión del autor, para lo que no siempre he de seguir los temas y argumentos en el orden del discurso en que fueron por él escritos.

\* \* \*

A pesar de que el tema genérico de este ensayo gire en torno a la antropología y al humanismo, he de advertir que Horkheimer hace poca mención en los ensayos arriba indicados de este último término, en tanto fenómeno histórico específico<sup>6</sup>;

---

<sup>4</sup> Horkheimer, 2003, 52

<sup>5</sup> En efecto, la selección natural es sólo una de las fuerzas de la evolución; en ella, el criterio de “eficacia biológica” haría referencia a un estado ventajoso que podría conducir a un mayor éxito reproductor y, por tanto, a una probable extensión en la población de una estructura genética específica. Sin embargo, la selección de las estructuras genéticas se basa en la acción limitante de las condiciones singulares del ecosistema y de la población genética con la que la que compete en el acceso a los recursos. No es así en la historia –en tanto contexto del *desarrollo* social- en donde el oportunismo, las desigualdades y el uso del poder, fundamentan esa, en apariencia, neutra y objetiva calificación de “mejor preparados”. Nos encontramos, pues, ante un cierto funcionalismo social.

<sup>6</sup> Sobre el *humanismo* ver Cappelli, Guido M. El humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla. Madrid, Alianza editorial, 2007. Sabater, Fernando., Humanismo impenitente. Diez ensayos anti jansenistas. Barcelona, 1990. Althusser., Louis “Marxismo y humanismo” en La revolución teórica de Marx.

con excepción, únicamente, de un breve señalamiento del autor acerca de la cultura inscrita en el interior del individuo europeo, “a la cultura alemana, al humanismo y al idealismo” (Horkheimer, 1970, pág. 18) y cuando se refiere, en ambos ensayos, al empleo de los *modelos de ejemplaridad* para servir a la educación de las masas, en particular, cuando nos sugiere que “el éxito en general se convierte en una leyenda cuya fuente principal son las biografías de los héroes y los caudillos.” (Horkheimer, 2003, pág. 74), tema que, ulteriormente desarrollado y con un mayor alcance, refiere a los *hombres genuinos y de vida auténtica* que, a modo de aquellas biografías de héroes y caudillos, utilizó el petrarquismo para promocionar otra forma de enseñanza alternativa a la escolástica pero que, en nuestra época, se utiliza para generar la ilusión de una experiencia de distinción en medio de una cultura de masas y que, desde una perspectiva crítica, serán responsables de un fenómeno que podríamos denominar “*espejismo antropológico*”.<sup>7</sup>

En primer lugar, creo que sería útil comenzar por dibujar el marco en el que se asienta el pensamiento de Horkheimer a la hora de abordar la genealogía de una reflexión filosófica acerca del *ser del hombre* -en tanto que *idea unitaria* del ser humano- y, posteriormente, reflexionar sobre ello desde la perspectiva crítica. Es de todos conocido que el autor considera que el pensamiento filosófico –singularmente el metafísico- emerge como una respuesta a dos originales demandas: *la satisfacción de las necesidades vitales y la confrontación de los problemas radicales de la existencia* –con especial mención de la conciencia de la finitud y el consiguiente miedo a la muerte-; tales retos, por más que sean genéricos, ofrecen una perspectiva materialista en la que comprender la diversidad de las respuesta filosóficas históricas. Ellas, así mismo, son las responsables de inducir en nosotros una determinada orientación vital que nos encauce hacia una natural aspiración de plenitud y de autonomía, las cuales identificamos como expresiones de *felicidad y libertad*.

“Sólo puede fundar la existencia individual el carácter diáfano y racional de la relación que media entre la acción del individuo y la vida de la sociedad. La racionalidad de esta rela-

---

México: Siglo XXI. 1967. Fromm, Erich., “Marx y su concepto del hombre”. México: F.C.E., 1964. Todorov, S., El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista. Paidós, Barcelona, 2008. Duque, F., En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk. Tecnos. 2002.

<sup>7</sup> Este fenómeno se inscribe en el empleo de diversos medios culturales para la representación y transmisión de valores, ideas etc., con objeto de generar en los individuos el impulso de emulación y la aspiración por alcanzar a identificarse con sus protagonistas los cuales, en el caso presente, son referidos bajo la noción de “*ser humano genuino*”, como arquetipo de la excelencia, la singularidad y la plenitud. La metáfora del “*espejismo*” es sugerida por analogía con el fenómeno óptico y, al igual que en él, el sujeto cree reconocer en ese arquetipo el bien propio, sin embargo, en el instante mismo de la imitación, no se encuentra atendiendo a su propia circunstancia o a la promoción de su singular condición -por lo que nunca alcanzaría su propio *velos*-, sino que estaría cooperando en la extensión de los valores sancionados por el grupo social hegemónico en una determinada cultura.

ción es el único sentido del trabajo [...] En cuanto resultado deseado del trabajo común de los individuos, la vida de la sociedad no se funda en el libre reconocimiento de una destinación eterna y no cumple sentido alguno. Los hombres satisfacen sus cambiantes necesidades y deseos y se defienden de la muerte, no porque crean que con ello obedecen a un imperativo absoluto, sino porque persisten en el anhelo de felicidad y el horror a la muerte. La representación de un poder protector que se halla fuera de la humanidad desaparecerá en el futuro.”<sup>8</sup>

Para hacer frente a la indiscernibilidad y multiplicidad de dichas necesidades y temores, la filosofía ha contribuido, como discurso estructurado y normalizado, a construir un orden teórico, así como a prefigurar un sentido para la acción humana. Señala nuestro autor: “*La filosofía busca combatir esta perplejidad mediante una donación metafísica de Sentido.*” (Horkheimer, 2003, pág. 53) Sin embargo, a pesar de esta loable tarea, la potencia especulativa de la reflexión filosófica ha conducido al pensamiento humano a una “*transfiguración del presente*”.

“En vez de satisfacer la exigencia de los individuos de encontrar un sentido para la acción, cosa que se lograría descubriendo las contradicciones sociales e indicando su superación práctica, *la filosofía transfigura el presente* al elegir como tema la posibilidad de una vida auténtica, o aún de la muerte auténtica, y al emprender la tarea de dar a la existencia una significación más profunda.”<sup>9</sup>

Esta trasfiguración provoca que el esfuerzo humano se focalice en la búsqueda de la adecuación de la propia existencia al ideal que se propone en ese *orden interpuesto* por la metafísica, en lugar de aprender a interpretar el carácter dialéctico del acontecer “*con el cual está entrelazada en todo tiempo la estructura fundamental del ser de grupos e individuos*” (Horkheimer, 2003, pág. 52) Por lo tanto, en un primer atisbo, observamos que la representación que del ser humano se hace la filosofía, a juicio de Horkheimer, pretende ser *expresión* de una esencia unitaria que compartiríamos *formalmente*, pero que, necesariamente, debe diversificarse en la *realidad*, si se atiende a su conformación material, social e histórica.

“Es verdad que los hombres se asemejan unos a otros tanto dentro de su época como en toda la historia. No sólo comparten determinadas necesidades prácticas, sino también coinciden en particularidades del sentir y del creer. En efecto, las representaciones morales y religiosas suelen ser provechosas para los grupos sociales en formas muy diversas y, por consiguiente, también cumplen funciones muy distintas en la economía psíquica de sus miembros; las ideas de Dios y de la eternidad pueden servir para justificar sentimientos de culpa o para que brille la esperanza en medio de una vida miserable. [...] Pero estas semejanzas entre los

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, pág. 54

<sup>9</sup> Horkheimer, 2003, pág. 53. La *cursiva* es mía.

distintos grupos no se fundan en una esencia humana unitaria. El proceso de la vida social, en el que se originan, reúne factores humanos y extrahumanos; en modo alguno es una mera representación o expresión del hombre en cuanto tal, sino una continua lucha entre hombres determinados y la naturaleza. Además, el carácter de cada individuo integrante de un grupo no se funda sólo en la dinámica implantada en él en cuanto es este ser humano; también se funda en las circunstancias típicas y especiales de su destino dentro de la sociedad [...] Aun cuando haya rasgos humanos que persistan, cabe considerar esto como el resultado de procesos renovados en los cuales están incluidos los individuos, no como exteriorizaciones del hombre en sí y para sí.”<sup>10</sup>

No nos encontramos, pues, ante un imperativo categórico como “*llega a ser lo que ya eres*” (Píndaro *Pít.* II, 74) que nos sitúa frente a una destinación común<sup>11</sup>, sino ante la necesidad de considerarnos como individuos sensibles y prácticos, surgidos en un singular entramado social e histórico y cuyo mandato singular podríamos expresar de la siguiente manera: *hazte cargo de ti mismo, tal y como llegaste a ser y tanto como puedas llegar a concebirte.*

El imperativo moral que una filosofía social debería considerar a partir de una reflexión crítica sobre las dependencias entre lo individual y lo social, lo propio y lo común, consistiría en la promoción de las condiciones para una conciencia apropiada en cada individuo, a fin de que disponga de la capacidad para “hacerse cargo” de sí mismo y que ello le haga capaz de contribuir a la transformación de la sociedad hacia una disposición más racional y más justa.

“A juicio de ésta [la teoría de la sociedad] tanto la expresión de los fines próximos como la representación de los más lejanos, se desarrolla en un continuo nexo con el conocimiento, y no obstante este no funda ningún sentido ni destinación eternos. Antes bien, en las representaciones que los hombres se forjan de las metas, operan sus respectivas necesidades, las cuales no tienen como fundamento una intuición, sino, por el contrario, tienen por causa a la penuria.”<sup>12</sup>

En efecto, para cierta perspectiva metafísica contemporánea, la *cuestión antropológica*, es decir, la posibilidad de un concepto unitario que caracterice a todo ser humano, tanto como a sus acciones y productos, comienza a construirse en el interior del entablamiento metafísico, gracias a un inicial y radical cuestionamiento nacido de sus carencias —¿*qué puedo conocer con certeza?*—, puesto que, de inmediato, hace surgir el interrogante antropológico —¿*qué soy que conozco con certeza?*— y alcanzar, finalmente, a la reflexión sobre el vínculo que reconocemos en nosotros con el fundamento que

<sup>10</sup> Horkheimer, 2003, pág. 51

<sup>11</sup> Nietzsche, F. *Ecce homo. Wie man wird, was man ist.* Axel Grube: ISBN: 9783939511762 (1888). *Ecce Homo. Cómo llegar a ser lo que eres.* Alianza Editorial: 2011.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pág. 56

subyace a todo ente —¿qué vínculo me une con el fundamento de lo real, gracias al cual éste se me hace presente, precisamente a mí, ente entre los demás entes?—. Por lo que la cuestión por el Ser en cuanto tal, no puede separarse de la cuestión del ser del hombre. Por lo menos en la filosofía europea occidental.<sup>13</sup>

“No sólo el hombre cognoscente forma parte del mundo y de lo que éste contiene, de modo que se encuentra capacitado para percibir el ser que le interesa filosóficamente también en su propio interior, y acaso hasta de un modo menos velado que el exterior, sino que la comprensión de la pregunta y con esto las condiciones a las cuales la respuesta debe dar satisfacción sometándose a ellas por anticipado, exigen ocuparse del hombre y, de un modo muy esencial, de su pensar y de su filosofar mismo.”<sup>14</sup>

Así que, al menos filosóficamente, la cuestión de la certeza en la modernidad comienza “*Por el hecho de que la teoría del ser como tal sólo aparece a la zaga del esfuerzo por la comprensión de ser del hombre, y si bien esto no constituye un hecho fundamental, es así por lo menos conforme a la marcha de la investigación*” (Horkheimer, 1970, pág. 7) en ello, señala el autor, se conserva una gran afinidad entre la ontología y el idealismo alemán, en el que se descubre “*tras la incognoscible cosa en sí, al sujeto, al espíritu, a la actividad*” (ídem)

Todo ello alienta en el interior la filosofía moderna un renuente trabajo teórico por el reconocimiento de lo trascendente como el fundamento de lo inteligible real. En tal sentido, la reivindicación ontológica del concepto del hombre en el interior de una reflexión en torno al Ser en cuanto tal, parece surgir de una clara vocación por la *mistificación* en los cimientos mismos de la filosofía, por la que la cuestión antropológica parecería asentarse en el interior de la tensión entre lo trascendente y la finitud; tensión que, en el curso del proceso histórico por su resolución, no ha alcanzado aún a dotar al ser humano de la capacitación precisa para lograr la reivindicación de los derechos por la dignidad de la condición humana.<sup>15</sup>

“Esta aplicación del pensamiento a proyectar nexos conceptuales, y a fundar a partir de ellos toda la vida humana con pleno sentido, pertenece al número de los objetivos importan-

---

<sup>13</sup> Esta perspectiva la he venido observando en aquellas reflexiones que llevan a cabo una “filosofía del hombre” en la que lo humano, siendo una realidad mundana y finita, sin embargo, no se le puede hurtar el ser poseedor de la experiencia del mundo y de sí en su conciencia; siendo esta precisa paradoja la que nos demanda un pensamiento ontológico. En particular desde el pensamiento de Parménides, pasando por el platónico, así como en otros grandes e influyentes pensadores como Agustín de Hipona o Hegel.

<sup>14</sup> Horkheimer, 1970, pág. 7.

<sup>15</sup> Hecha la salvedad de la ontología de Spinoza quien asume una radical crítica al idealismo y a la institucionalización de la trascendencia religiosa. Las consecuencias políticas para la emancipación del ser humano, tanto de los rigores del idealismo y de la religión institucional, como del absolutismo dogmático, han de comprenderse en el pensamiento de su obra *Tratado teológico-político*. Madrid, Tecnos, 2009.

tes de la filosofía idealista; también forma parte de estos objetivos el esfuerzo espiritual por armonizar el destino de cada individuo y de toda la humanidad con una destinación eterna. Ante todo, la filosofía idealista está condicionada por la contradictoria circunstancia de que en la época se proclama la independencia espiritual y personal del hombre, sin que, empero, se haya llevado a cabo el supuesto necesario para la autonomía: el trabajo solidario de la sociedad dirigido por la razón.”<sup>16</sup>

Tomemos el ejemplo de su expresión en la filosofía crítica Kantiana; en la tensión entre la especulativa idea de un Dios justo y su proyección práctica en la promoción de los méritos humanos que le permitan albergar racionalmente la esperanza de una vida dichosa y lograda. Horkheimer fue un gran especialista en Kant y es consciente de por qué las cuestiones kantianas - *¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?* - tendrían, en última instancia, que ser referidas a una reflexión antropológica que podría servir, como reclamaba Martin Buber, para que nos iluminasen sobre:

“El lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que va a morir, su actitud en todos los encuentros, ordinarios y extraordinarios, con el misterio que componen la trama de su vida.”<sup>17</sup>

De entre las cuestiones que plantea Kant en *Lógica* -A 26- y en *El canon de la razón pura* de la CRP A 805 y ss., es la tercera pregunta -¿qué *me cabe esperar?*-<sup>18</sup> la que está plagada de un mayor contenido de implicaciones teóricas y prácticas, de modo que, para su esclarecimiento, es la que debería referirse, principalmente, a la cuestión antropológica -¿Qué es el ser humano? -. ¿Cuál de dichas implicaciones deberíamos reseñar? Para una perspectiva como la que defiende Horkheimer, debería considerarse la tensión entre las condiciones para una conducta moral -es decir, *entre la promoción de la razón crítica y la voluntad moral- y los bienes a las que el ser humano se hace merecedor* -es decir, un mundo racionalmente dispuesto para una vida en plenitud y felicidad-.<sup>19</sup> En efecto, el contenido concreto del ejercicio de nuestra razón, unido al sentido de nuestra conciencia moral, nos ofrecería la esperanza de merecer una vida plena, lograda y dichosa. Pues bien, como ya sabemos, en Kant la ponderación de la tercera cuestión nos conduce a la idea del máximo bien y la justicia plena que, sin embargo, el sujeto *puede no ver satisfecho en vida,*

<sup>16</sup> Horkheimer, 2003, pág. 53

<sup>17</sup> Martin Buber., *¿Qué es el hombre?* FCE, Madrid, 1990., pág. 13

<sup>18</sup> Podría entenderse, a su vez, como *tengo derecho a esperar o qué merezco esperar.*

<sup>19</sup> Horkheimer, M., 1970, pág. 8

por lo que *no queda cumplido el mérito adquirido* en el ejercicio de su conciencia moral o en su esfuerzo por desplegar la razón en el ámbito de su existencia. Y como consecuencia, señala Horkheimer,

“Puesto que la conciencia moral, sin cuya verdad desaparecería la distinción entre el bien y el mal, se indigna ante la posibilidad de que en el veredicto de lo existente sea definitivo y de que toda la desgracia inmerecida, toda la atrocidad que acontece tanto a los ojos del mundo como a la sombra, deba valer como última palabra sobre las víctimas, exige Kant, no menos que Voltaire y Lessing, la eternidad.”<sup>20</sup>

De esta forma el ser humano acata la función reguladora por la cual se difiere la expectativa del juicio sobre nuestros méritos, dadas las condiciones de inteligibilidad moral de la existencia y, en la misma medida, la esperanza viene a construir para nosotros un *pasaje de sentido en la vida finita*. Tal procedimiento regulativo sería admisible, únicamente si conllevara un impulso hacia lo por acontecer que dirigiese nuestros actos en la dirección de enderezar el orden de las cosas bajo un prisma racional para lograr un mundo más justo. Dice así Horkheimer, citando a Kant (A 808-9):

“El hecho de que la realidad no parezca contener la promesa del cumplimiento de esa exigencia, no impide que la idea de un mundo, en la medida en que estuviese conforme a todas las leyes morales, vale decir a un orden justo, pueda realmente ejercer influencia sobre el mundo de los sentidos, y deba hacerlo, a fin de conformarlo cuanto fuese posible a esa idea.”<sup>21</sup>

Lo realmente reseñable aquí, en orden a caracterizar la posición crítica de Horkheimer en relación con una noción del ser humano en su herencia kantiana, es la valoración de la autonomía de la razón y la conciencia moral; ambas, de consuno, deberían actuar en pos de un compromiso emancipador en el que el esfuerzo teórico podría justificarse en la medida en que lograrse contribuir a establecer la reivindicación de los derechos de la dignidad humana. En el que el ideal de la humanidad se conformase al orden racional del mundo.

Sobre el panel de fondo que nos ofrece la conciencia de una ilustración militante y de una tensión dialéctica entre lo ideal y lo mundano, llama nuestra atención el estado de nuestra filosofía ante el reto actual por la libertad y la racionalidad, en una reflexión crítica que se desplaza, dialécticamente, entre el *postulado* de la razón y *materialidad* social e histórica. Quiero decir que el pensamiento ha de moverse en el interior de una tensión entre el *deber ser* derivado del concepto formal de ser huma-

---

<sup>20</sup> Idem, pág. 8

<sup>21</sup> Ibíd. pág. 8

no y la valoración de las condiciones en las que vive, a fin de poder dar resolución a las situaciones en las que los individuos se hallen alienados de su concepto. ¿Se mueve la reflexión filosófica hoy en día entre esos parámetros -se pregunta Horkheimer-? no siempre parece que sea así, sino que la filosofía académica practica otra forma de *olvido del ser*, arrastrada por una progresiva cortedad de miras intelectual que sólo aspira a un aparente ahondamiento, cuando no a un virtual *desfondamiento* de la tradición filosófica heredada.

“De un modo distinto a como aparecía en la filosofía crítica, la mención del hombre aparece hoy como punto de partida para la pregunta interminable por su fundamento y, al mismo tiempo -puesto que en el caso de los filósofos del ser el fundamento ha de señalar la dirección- como búsqueda de aquello que ellos llaman imagen conductora u orientadora.”<sup>22</sup>

De hecho, las reflexiones contemporáneas parecen sentirse satisfechas con la acumulación de comentarios al pie de los grandes autores, decantándose más y más por un pensamiento positivista, cuando no localista o folklórico, que por continuar manteniendo el imprescindible nexo de unión entre la actividad teórica y la práctica. La labor filosófica parece que vive, no para su función social, sino para ajardinar el camino de la carrera docente.

“El acercamiento de la teoría a su objeto, acercamiento que, de hecho, caracteriza al progreso espiritual, no significa que saber y ser alguna vez coincidan, pues la función del saber en la sociedad cambia también de continuo su ser y la realidad con la cual el saber está en relación. Cuando el saber pierde esta claridad acerca de sí mismo, se convierte en fetiche y como tal aparece no pocas veces la filosofía, e incluso también la lucha del escepticismo con esta.”<sup>23</sup>

Horkheimer reclama el uso de una razón objetiva y crítica. Ella, inserta en los hábitos intelectuales humanos y bajo su labor de roturación y desbroce, habría de servir como una herramienta para la descripción de las condiciones objetivas y subjetivas de la vida social. Tal uso de la razón, actuando en los intersticios de las contradicciones reales en torno nuestro y abordando las paradojas que, ineluctablemente, subyacen a los sistemas sociales y económicos de los que somos sujetos y por los que somos configurados; ese uso, podría ofrecernos una norma, una conclusión o una determinación que valga por una certeza que, apelando a la espontaneidad individual y a la potestad del pensamiento libre, trabaje en pos de un ordenamiento razonable y justo del mundo.

---

<sup>22</sup> *Ibíd.* pág. 9 ss.

<sup>23</sup> Horkheimer, 2003, 74

Hermosos deseos ¿vanos deseos? Podría ser. Debemos preguntarnos si hoy en día se corresponde la ordenación del mundo con una adecuada disposición racional y moral. ¿Hoy en día? no parece ser el caso. A pesar del avance en las condiciones materiales para una ordenación del mundo más acorde con el ideal humano, se constata que el dominio que la razón ejerce sobre la naturaleza “*hace que lo existente conserve su poderío objetivo*” (ibíd., p. 9), en lugar de conducirnos hacia un progresivo auto-esclarecimiento y a la configuración de una relación que haga justicia a la naturaleza en su totalidad y a cada uno de los seres singularmente. Varios aspectos asaltan nuestra reflexión y minan nuestra confianza:

“El aumento de la población, la técnica que conduce a la plena automatización, la centralización del poder económico y por consiguiente del poder político y la racionalidad de los individuos agudizada por la labor industrial, implican un nivel tal de organización y manejo de la vida que a la espontaneidad del individuo le queda apenas el espacio necesario para cumplir con una trayectoria prescrita.”<sup>24</sup>

Es más. Deberíamos estar alerta, pues, hoy en día, no se apela a la noción de ser humano en el compromiso por la consecución de un mundo justo o para estimular en el individuo la conciencia de su autonomía, ni siquiera para resistirse a los cepos del sistema de mercado. La cultura del consumo, buscando la máxima fidelización, ponen a nuestra disposición diversos nichos de pertenencia y acomodo -todo en pos de una conformista placidez-, cuando no se nos induce a un optimismo banal, plagado de voluntarismo y de falsas expectativas e ilusiones.

“Cuando a pesar de todo suena con énfasis la palabra hombre, no se trata de los derechos de la humanidad. Esa palabra no surge de una teoría de la razón como la que otrora tuviera como fundamento la fe inquebrantable en la posibilidad de la realización de un mundo justo. La palabra ya ni se refiere al poder del sujeto de resistir a ese otro poder de lo existente por fuerte que sea.”<sup>25</sup>

Cuando en esta sociedad de producción y consumo se invoca al concepto de hombre y se asegura que lo importante es el ser humano, lo que se tiene en mente son aspecto y atributos: su juventud, su afán de novedad o la demanda de personalidad en general (op. Cit., p. 10), aptas para ocupar su puesto en el aparato productivo y consumista; especialmente bajo el simulado interés por las *capacidades individuales*, pues hoy en día, ese interés no recae sobre el sujeto o la persona, ni sobre el compromiso emancipatorio por la garantía de desarrollo de la capacitación

---

<sup>24</sup> Ibíd., p. 9

<sup>25</sup> Ibíd., p. 10

humana real,<sup>26</sup> sino sobre aquello que para el mercado es valioso: las competencias humanas y su productividad, de las cuales el individuo es aquello que hay detrás, en tanto que *portador* o símbolo necesario para poder referirse a lo que, a modo de sustrato, las posibilita.<sup>27</sup>

“El vago sentido profundo de la filosofía y no menos la concepción popular acerca del hombre como salvación, distraen a la atención de la totalidad real y su injusta configuración, de distinguible efecto recíproco, tanto explícito como oculto, entre la sociedad y los individuos por ella determinados y que a su vez la determinan, la distraen con el promisorio símbolo de lo auténtico”<sup>28</sup>

Como si el individuo pudiese sustraerse y resistir a las fuerzas que lo acunán desde su infancia o, al menos, resistir a dejarse guiar por la imagen ilusoria de lo presuntamente auténtico y esencial. Por un lado, no pudiendo ocultar los efectos ante la experiencia generalizada de un entorno de sufrimiento, desgracia, dificultad, inseguridad y frustración, se hace uso de *modelos y figuras* que se corresponden con un determinado uso de la emulación, propio de las biografías de hombres ilustres, de héroes o caudillos que formaron parte de la *tradición humanista* desde el petrarquismo. “*La apelación al hombre auténtico y verdadero echa mano de imágenes conductoras y de paradigmas y se refugia con excesiva facilidad en guías y próceres*” (Horkheimer, 1970: pág. 11) Tales figuras funcionan como modelos de ejemplaridad, expuestos a los sujetos alienados, como un aparente afán de estímulo hacia

---

<sup>26</sup> Para una valoración de las capacidades con un sentido emancipatorio, ver: M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, CUP, 2000: “un feminismo internacional que pretenda tener algo de fuerza pasa rápidamente a involucrarse en la presentación de recomendaciones normativas que traspasan las fronteras de las culturas, las naciones, las religiones, las razas y las clases. Por tanto, debe encontrar un concepto descriptivo y normativo que sea adecuado para esta tarea. Yo propongo que ciertas normas universales de las capacidades humanas deberían ser centrales, en lo político, para las consideraciones sobre principios políticos básicos que puedan servir como soporte para una serie de garantías constitucionales en todas las naciones. [...] El resultado que buscamos debería preservar libertades y oportunidades para cada persona, como individuos, respetándolos como fines en sí, y no como agentes o promotores de los fines de otros [...] Este “enfoque sobre el individuo como tal no requiere una tradición metafísica específica [...] Surge naturalmente del reconocimiento de que cada persona tiene sólo una vida para vivir”.

<sup>27</sup> “Esta concepción de los procesos de aprendizaje ha conducido a los investigadores a lo largo de las dos últimas décadas a considerar que el aprendizaje de contenidos resulta a todas luces insuficiente para dotar a los alumnos de los instrumentos que permitan atender adecuadamente los fines que demanda la sociedad. De este modo la noción de competencia ha venido a sustituir, sin elidir, los aprendizajes de contenidos y el logro de objetivos que clásicamente han guiado los procesos de enseñanza y aprendizaje. Esta noción, de manera muy simple, viene a expresar que lo que la sociedad demanda de los individuos son ciertas capacidades o potencialidades que les posibilite actuar eficazmente en un contexto determinado, de manera que una “persona competente” es aquella que, en situaciones diversas, complejas e impredecibles, pone en movimiento, aplica e integra los conocimientos declarativos, procedimentales y causales que ha adquirido. Por lo tanto, la competencia se basa en los conocimientos, pero no se reduce a ellos. (Pons & Serrano, 2011: 17)

<sup>28</sup> *Ibíd.*, Pág. 11

una experiencia encumbrada, vivida a través de la identificación con el valor y las conquistas personales de otros.

Hoy en día somos testigos a diario de la forma en que la industria cultural hace que cualquier estrella de cine, modelo de ropa o deportista, con tal de que resulte posible ponerse en su piel mediante las campañas adecuadas, sirva como troquel en el que sentir el hechizo consolador de un placer vicario. En efecto, la natural aspiración del sujeto a construir su identidad en la exaltación de su singularidad, en oposición a la masa o a la totalidad social, se ve sustituida por el reclamo simbólico de la noble aspiración a una *personalidad genuina* y a una *vida auténtica*. Así, este fenómeno se manifiesta como un sentimiento de encumbramiento que distrae la atención, tanto de un compromiso histórico con la totalidad social, como de una conciencia de su injusto ordenamiento y del sufrimiento que comporta.

“El sufrimiento real por la injusticia, por una vida complicada que, a pesar del aumento del nivel y de las expectativas de vida, es cada vez más difícil e insegura, resulta velado por el aserto de que en definitiva todo es cuestión de personalidad; el sufrimiento psíquico es adormecido por figuras del pasado y del presente cuya función no es otra que la de garantizar que es posible seguir siendo hombre y no masa, esa masa a la que nadie quiere pertenecer.”<sup>29</sup>

Una fe engañosa, esta que expresa su adhesión a la noción de individuo “*el hombre, en cuanto esencia espiritual y no como mera especie biológica, es siempre un determinado individuo y no aquella tenue abstracción destilada como producto de todas las capas, las clases, países y épocas, que, conforme a la tendencia anti-teórica, se declara como algo concreto.*” (Ibíd. 10). En torno a esta aguda reflexión, podríamos aproximarnos a lo que podría considerarse como el asalto crítico a cierta concepción *fetichista* del individualismo. Desde su profundo sentido de manipulación, ¿Qué oculta el *fetich* del individuo de personalidad genuina y vida auténtica? La relación de reciprocidad entre la forma en que sociedad e individuos se determinan entre sí, que deberían crear una imagen diferente del hombre:

“La imagen del hombre no aparece aquí como unitaria sino como suma de particularidades específicas de los grupos, las que nacen del proceso de vida de la sociedad, traspasan de una clase a otra y, en ciertas circunstancias, toda sociedad las admite en un nuevo sentido, o bien desaparecen. Cada rasgo de la época presente es tematizable como factor de la dinámica histórica y no como momento de una esencia eterna.”<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Idem. Pág. 11

<sup>30</sup> Horkheimer, 2003, Pág. 61

El llamado *hombre genuino*, no menos que el *ser cosificado* convertido en objeto de investigación de la filosofía profesional, es *el lugar vacío* en el que está permitido realizar el sueño de cuantos, en número ingente, no pueden ejercer el poder y la decisión en su vida privada. Todo ello redundando en una falsa autoconciencia, propiciada por las virtuales propiedades con la que se adorna al individualismo en esta sociedad del consumo generalizado, como un *símbolo de la auténtica vida de promisión*.

¿Cómo trazamos la genealogía de nuestra aspiración al individuo genuino de vida auténtica? A partir de la presencia de un sentimiento de perfeccionamiento inscrito en la sociedad bajo la *imagen tradicional del sabio* y que, desde los albores de la cultura, ha incitado a dirigir la mirada hacia un *deber ser*, objeto de nuestra aspiración, pero cuyos contenidos son aquellos que se corresponden con los valores sancionados por los grupos hegemónicos en su intención inveterada de control social. En consecuencia, el significado del *ser humano auténtico* se configura por su referencia a las grandes épocas de la historia o, incluso, a los modelos religiosos y filosóficos, desde “Néstor, pastor del pueblo”, hasta el “hombre, *pastor del ser*” heideggeriano. Todo ello, no deja de constituirse como un *espejismo antropológico*, cuya consecuencia no deseable sería la promulgación de los valores apropiados a intereses heterónomos y adecuados a su sistema de dominación, por cuanto provoca la ocultación de las condiciones reales en las que se habría debido desplegar la condición apropiada a cada sujeto. En tanto sujetos sensibles y activos, deberíamos reivindicar nuestra genuina aspiración a la consecución de una *vida lograda* que se correspondiese, desde el conocimiento de las relaciones y condiciones reales de nuestro compromiso social, histórico y natural, con la conciencia de la unidad en la totalidad de lo viviente.

Por ello, Horkheimer nos urge a considerar el modo en que podríamos dirigir nuestra reflexión hacia el estudio de las condiciones en las que, para el individuo y en el interior de su compleja existencia, le sea posible emitir un juicio sobre sí y su potestad en el mundo, gracias al cual, ganar terreno frente al sentimiento de impotencia del pensamiento libre, sin acrecentar la pulsión de dominio e instrumentalización del mundo y de sí mismo. Para esta labor, deberíamos ahondar también en el conocimiento de nuestra herencia teología, puesto que la fuente de la esperanza y de la promesa, aunque se hallen hoy secularizadas, tienen su raíz en ella. De igual modo, el estudio de las ciencias particulares concretas (ciencias humanas, biología, etología) nos debería ayudar a superar la aparente paradoja del dualismo cuerpo y alma y, finalmente y de forma genérica, no estaría de más un amplio conocimiento de las culturas como estudio de la diversidad y su adecuación a los cambios naturales y sociales en el pasado y en el presente, pues ello redundaría en una resistencia ante la seducción de lo verosímil.

De hecho, nos recuerda el autor, el fetichismo del individuo se alimenta de un retroceso, cuando no de una decadencia de la cultura; decadencia no en el sentido teleológico -de un horizonte progresivo de empobrecimiento-, sino en el más específico sentido, según el cual, el estado de cosas actual fuerza a que el cultivo de la persona, en la amplitud de sus tendencias fundamentales, decaiga en su naturaleza y función, siendo suplantado por aspiraciones diseñadas por la industria cultural. Así, nos señala:

“La cultura clásica y europea asimilada en el interior del individuo, cultura en el sentido específico del humanismo y del idealismo alemán, se ve relevada por formas de sentimiento y comportamiento adecuadas a una sociedad tecnificada.”<sup>31</sup>

En dicha sociedad, la intensificación de la precariedad del trabajo, así como la globalización y uniformidad de los rasgos que anteriormente constituían los signos identitarios de las clases sociales y que eran conformadores de las diferencias nacionales, han sido tan tipificados y extendidos por todos los países que ya no se requiere, frente a su uniformidad, de una cultura universal que pueda superar las diferencias y recrear un modo de conciencia más diverso y rico expresada en su concepto de *humanidad*. Hoy en día, la cultura general ha perdido su utilidad, así como ese rasgo característico humano que la hacía ser la expresión de cada singular momento histórico. Todo ello se pierde en el interior de la actual programación cultural que, promovida como un producto, deviene una especie de equipamiento, un prurito por el propio cultivo y seña de un cuidado de índole superior -cuando no como una forma de pulcritud higiénica espiritual-, que se expresa en los hitos que acarreamos en nuestros artilugios electrónicos; a mitad de camino entre el compendio de bellas artes que sirve al etiquetado de nuestros gustos y el escaparate que subraya la originalidad unas experiencias que, exponencialmente, seleccionamos y compartimos (ibíd., p. 17 ss.).

Porque, de otro modo, cuando las fuerzas técnicas del presente no capacitan al ser humano para la disposición apropiada del mundo, los seres humanos, bajo la coacción de circunstancias adversas e inaccesibles, caen en el fatalismo e incluso en la desesperación que les fuerza a abandonarse al ciego egoísmo. En ello descubre Horkheimer la causa de la desintegración de la cultura y de que el saber, fruto de la curiosidad, vaya siendo sustituido por la distracción diseñada por la industria cultural y de entretenimiento, favoreciendo que todos y cada uno de los sujetos se conformen a un mismo destino. Hoy en día, este aparato cultural, sólo sirve a su propia reproducción (Ibíd., p. 31).

---

<sup>31</sup> Ibíd. p. 18.

Para huir del fatalismo y la desesperación respecto de la capacidad humana por auto-determinarse e intervenir en la marcha de las cosas, se requiere de otras realidades para que lo individual tenga realidad en su concepto y efecto en nuestra conciencia. Principalmente, las potenciales capacidades que moldean e impulsan la espontaneidad de los seres humanos, deben ser reconocidas en el interior de la trama social en la que se han constituido y que nos sostienen y promocionan; de esta forma, se espera que la elaboración de nuestra conciencia personal, que nos señala singularmente en el interior de nuestro entorno, permita pensarnos en relación a nuestra propia noción de singularidad sobre la que constituir el concepto de “individuo”, ya que, en gran medida, los sentimientos de frustración e impotencia que nos invades, también surgen de este fetichismo que entraña la noción neoliberal de individuo como presunto sujeto genuino de la historia. Una reflexión antropológica de este orden, en tanto que estudio las configuraciones históricas de la totalidad social y su relación con nuestro propio concepto, nos dispondría para el abordaje de la adecuación del sujeto a su condición y, por tanto, a la razón o, por el contrario, para diagnosticar si nos hallamos alienados de dicho concepto. Esfuerzo que Horkeimer ha ido cumpliendo en sus trabajos.

“En lo que sigue sólo se pretende aclarar lo que debe entenderse cuando se habla acerca del hombre en la situación de efecto recíproco entre sociedad e individuos dentro de la cual la sociedad con sus instituciones mantiene hoy un poderío en extremo preponderante.”<sup>32</sup>

El que cada uno se afiance en la valía del propio Yo, debería ser el resultado de su inquisición intelectual, de un interés vivo por su entorno y de una entrega honesta y desinteresada a los hombres y a las cosas. Estas actitudes no serían únicamente fruto del esfuerzo consciente y de una sana voluntad, ni de los rasgos heredados sino, al mismo tiempo, un cuestionamiento acerca del entramado social y, de un modo mediato, de las interacciones en la que nos hemos constituido. De esta forma, aquellas capacidades del individuo a la que hacíamos referencia, adquieren su significado a partir de la comprensión de su efecto recíproco y, esa espontaneidad intelectual a la que hacíamos mención como valor e instrumento, se comprendería mediada también por el entorno familiar; por el lenguaje en el que nos hemos desenvuelto; por las condiciones políticas que han gobernado nuestro interés y las demandas que han resuelto nuestra incorporación a la totalidad social. Ello es tan importante como antaño lo fueran aquellas cualidades espirituales acordes al sistema de creencias, institucional o popular. Inclusive la singularidad de nuestro carácter, algo que se

---

<sup>32</sup> Opus. Cit. P. 12

considera tan a la ligera, podría ser comprendido como fruto de un conglomerado anímico, conformado a través de la filogenia humana y que maduraría en cada uno de nosotros, se modularía y adquiriría perfil y consistencia junto con las impresiones y reacciones propiciadas por la convivencia familiar y las interacciones sociales. Incluso en el estudio de los aspectos del carácter afectivo, se podría recrear la índole emocional que fue consolidándose en nuestro interior, gracias al trato recibido y compartido por los progenitores hacia las cosas y los seres, estimulándonos en la manifestación espontánea de nuestros sentimientos.

Porque el individuo es singularmente real en su correspondencia con la totalidad a la cual pertenece; sus determinaciones esenciales, su carácter e inclinaciones, su profesión y su representación del mundo se originan en el interior de las relaciones sociales; su destino, ya sea en total conformidad a los requerimientos de las formas de dominación o fruto de su emancipación, sólo se alcanzará y materializarán, dentro de ellas.

La cuestión, por tanto, que pende sobre todas las reflexiones que hemos ido desgranando sería ¿es posible pensar, actuar y construir una sociedad desde otra perspectiva y por otros cauces? Hoy, tan sólo podemos considerar las condiciones de un proceso que asuma transformar los presupuestos y hábitos de racionalidad que se han implementado en nuestra estructura social, nuestra cultura y nuestra praxis. Por lo tanto, hemos de considerar pensar, actuar y vivir en sociedad desde una forma de extrañamiento del núcleo de un *destino histórico* expresado bajo el concepto unitario de ser humano. Somos plenamente consciente de nuestros errores en la producción de artificialidad y dominio, de una vida construida sobre el temor y el deseo; así como de la necesidad de una sociedad que revise sus requerimientos para la supervivencia y recree la cultura, impulsando nuevos valores. Y precisamos de todo ello para concebirnos más allá del concepto de ser humano en un tras-humanismo que parta del impulso espontáneo interior, ese que es condición y estado del creador. De aquel que recrea las experiencias y los significados y que habita en un ámbito de singularidad y extrañamiento, sin la necesidad de reivindicar la ruptura con la totalidad. El ser humano, en su actitud, proceder y prospección, como plasmación de la subversión continua, ha de poder encaminar a la razón a ser productiva sin ser instrumental, a ser movilizadora sin ser dominante.

“La constitución humana es, al mismo tiempo, un producto histórico y, conforme a su propio sentido, se halla referida a las formas de vida social de la cultura a la cual pertenece, aun cuando no se identifique del todo con ella. Y la totalidad social solo cesa de marcar a los individuos como poder externo, en la medida en que su espontaneidad racional se convierte en principio transparente de su existir.”<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Horkheimer, M., CH. p. 19

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis “Marxismo y humanismo” en *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI. 1967.
- CAPPELLI, GUIDO M. El humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla. Madrid, Alianza editorial, 2007
- HABERMAS., El discurso filosófico de la modernidad, Madrid, Taurus, 1993.
- HORKHEIMER, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.
- THEODOR W. ADORNO y MAX HORKHEIMER / “El individuo” | @Artilería Inmanente. <https://artilieriaainmanente.noblogs.org/post/2016/05/07/theodor-w-adorno-y-max-horkheimer-el-individuo/>. 07/05/2016
- MAX HORKHEIMER / THEODOR W. ADORNO., *Temas Básicos da Sociología*. Cultrix, Sao Paulo. 1973
- HORKHEIMER, M., Crítica de la razón instrumental. Trotta, 2002
- *Materialismo, metafísica y moral*, editorial Tecnos, 1999, Madrid
- *Gesammelte Schriften* (Vol. 3), A. Schmidt and G. S. Noerr (Eds.), Frankfurt am Main, Fischer, 1988 (1935), pp. 250-251 and p. 275. Trad. *Observaciones sobre la antropología filosófica*. (1935) en *Teoría Crítica*. Buenos Aires/ Madrid, Amorrortu, 2003. Pág. 59-71.
- Sobre el concepto del hombre y otros ensayos, Ed. Sur/Alfa, 1970
- *Sociedad, razón y libertad*. Trotta, 2005
- FROMM, ERICH., *Marx y su concepto del hombre*. México: F.C.E., 1964.
- GONZAGA RODRIGUES P. O. & SIMÕES FRANCISCATTI, K. V., “Notes on individual and consciousness in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno”. *Psicológica USP* 28, Mayo, 2017. Págs. 256-265. DOI: 10.1590/0103-656420160027
- GROETHUYSEN. B. *Philosophische Anthropologie* (1931) Oldenburg, Munche und Berlin. Tr.: *Antropología filosófica*, Losada, 1963.
- LANDSBERG. P-L., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1934.
- M. NUSSBAUM, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, CUP, 2000

SABATER, FERNANDO., Humanismo impenitente. Diez ensayos anti jansenistas. Barcelona, 1990.

SCHELER, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1930. Trad.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Escolar y mayo. 2017.

SERRANO, J. M. y PONS, R. M. (2011). El constructivismo hoy: enfoques constructivistas en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 13(1). Consultado el día de mes de año en: <http://redie.uabc.mx/vol13no1/contenido-serranopons.html>

TODOROV, S., El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista. Paidós, Barcelona, 2008.

THIEBAUT, C. “la ética de la escuela de Frankfurt revisitada”. *Dáimon*. Revista Internacional de Filosofía, (22), 41-56. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11611>



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.002>  
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 39-58