

# La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social\*

## Max Horkheimer (1931)

Current situation of social philosophy  
and the work of a social research institute

---

A situação atual da filosofia social e os trabalhos  
de um instituto de pesquisa social

---

*Fecha de entrega: 15 de octubre 2015*

*Fecha de aprobación: 10 de noviembre de 2015*

*Santiago Castro\*\**

Aunque la filosofía social se encuentre hoy día en el centro del interés filosófico general, ello no se debe a que goce de algún tipo de estatuto privilegiado frente a la mayoría de las demás corrientes filosóficas e intelectuales de la actualidad. No hay en ella ninguna peculiaridad conceptual que pueda levantar la aspiración de tener validez universal. En vista de la actual situación de la ciencia, en la que las fronteras tradicionales entre las diferentes disciplinas han sido cuestionadas y no sabemos todavía en qué lugar serán trazadas de nuevo en el futuro inmediato, parece poco apropiado tratar de definir, de una vez para siempre, cuáles puedan llegar a ser sus campos de investigación. A pesar de ello, es posible presentar, de forma breve, algunas de las ideas generalmente asociadas con la filosofía social. Su finalidad última

---

\* Max Horkheimer. *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. Frankfurt: Fischer Verlag 1981, pp. 33-46.

\*\* Magister de la Universität Tübingen, Doctorado de la Universität Frankfurt (Johann-Wolfgang-Goethe). Correo electrónico: [scastro@javeriana.edu.co](mailto:scastro@javeriana.edu.co)

es tratar de interpretar filosóficamente cuál es el destino de los hombres, pero no en cuanto simple individuo sino como miembros de una comunidad. La filosofía social se ocupa, por tanto, de aquellos fenómenos que guardan relación con la vida social de los hombres: el Estado, el derecho, la economía, la religión; en suma, la cultura material y espiritual de los seres humanos.

Así entendida, la filosofía social creció en el seno de la historia del idealismo clásico alemán. Algunos de sus mayores logros pueden encontrarse en ciertas partes del sistema hegeliano. No es que antes de Hegel no se hubiese dado algún esfuerzo por definir el objeto de la filosofía social: las obras principales de Kant, por ejemplo, ya contienen una teoría filosófica de la ciencia, del derecho, del arte y de la religión. Pero esta filosofía social está fundada en atributos de la personalidad individual (*Einzelpersönlichkeit*), y aquellos ámbitos [la ciencia, el derecho, el arte y la religión] se entienden solo como proyecciones de un sujeto autónomo. Kant convirtió la unidad del sujeto racional en la fuente única de los principios que constituyen los distintos ámbitos culturales, de modo que solo a partir de la dinámica de la persona, de las actividades espontáneas del Yo, podía entenderse el carácter y estructura de la cultura.

Aunque para la filosofía kantiana el sujeto autónomo no debe equipararse con las actividades empíricas de los hombres particulares, ella permite sin embargo la investigación sobre algunos aspectos de la cultura que se fundan en la mente de todo sujeto racional. Para Kant, no existen estructuras suprapersonales y omniabarcadoras del ser, ancladas en la totalidad social, a las cuales debamos subordinarnos; tal suposición sería dogmática, pues apuntaría hacia un comportamiento heterónomo de los sujetos. En la primera parte de la *Metafísica de las costumbres* Kant dice que una persona no debe subordinarse a ninguna otra ley distinta a la que puede darse a sí misma, bien sea sola o junto con otras personas.

El idealismo vinculado a la filosofía kantiana ha generado, sin embargo, una separación entre la razón autónoma y el sujeto empírico. La tensión entre el hombre finito y el Yo [trascendental] se desarrolla propiamente en la primera filosofía de Fichte, quien orienta su reflexión exclusivamente hacia el Yo. El mandato de servirnos de nuestra propia autonomía echa sus raíces en lo profundo de la subjetividad. El autoconocimiento continúa siendo aquí el medio propio de la filosofía. Pero fue Hegel quien liberó este autoconocimiento de las cadenas de la introspección y abrió la pregunta por el sujeto que adquiere forma objetiva, que se produce históricamente a sí mismo en las distintas esferas culturales.

Para Hegel, la estructura de los contenidos culturales del espíritu objetivo, esto es, el arte, la religión y la filosofía, no se deriva ya del análisis crítico de la personalidad [como en Kant], sino de una lógica dialéctica universal. Su dinámica y obras no provienen ya de las decisiones libres del sujeto individual, sino del espíritu de los pueblos dominantes (*Geist der herrschenden Völker*), tal como estos se despliegan en la historia. Las decisiones particulares se juegan en el destino común, pues el contenido sustancial de los individuos no se revela en sus acciones personales, sino en la vida del colectivo al cual pertenecen. Con ello, el idealismo de Hegel, en sus partes más importantes, se convierte ya en una filosofía social: el entendimiento filosófico de los colectivos en los cuales vivimos y que sirven de suelo para todas las creaciones culturales es ahora también el conocimiento de nuestro propio ser, de su valor y contenido.

Permítanme quedarme por un momento en esta visión hegeliana. La situación actual de la filosofía social no puede entenderse sino como una consecuencia de su disolución y de la imposibilidad de restaurarla conceptualmente, a riesgo de caer por detrás del estado actual del conocimiento científico. Hegel le otorgó al Espíritu absoluto, y en último término al Espíritu del mundo (*Weltgeist*), la realización de los fines últimos de la Razón. El despliegue de este Espíritu se manifiesta en las “ideas concretas”, en el “Espíritu de los pueblos”, en los imperios mundiales cuyo dominio se sucede uno tras otro en el escenario de la historia, lo cual da testimonio de un desarrollo que sigue su propia ley, con independencia total de los actos conscientes realizados por los individuos en su vida social. Sin embargo Hegel, al igual que habían planteado ya la ilustración francesa y el liberalismo inglés, hizo del interés individual, de las pasiones y deseos de los hombres, una fuerza motriz de carácter real. Aun los grandes hombres son movidos a actuar persiguiendo sus propios fines personales. Ellos no actúan para satisfacer a los otros, sino para satisfacerse a sí mismos. Lo que debe hacerse [en un momento de la historia] es precisamente aquello que ellos hacen, y por eso son tenidos en su mundo como los más razonables, como los que mejor saben hacer las cosas. Nada se hace en la historia que no sea a través de la actividad de los “grandes hombres”, dado que tanto su propio interés como el de las masas se realizan gracias a una ley de desarrollo propia de la Razón astuta. Y así como Hegel explica la historia de forma directa (*mittelbar*) a partir de esta ley, pero de forma indirecta (*unmittelbar*) a partir de la lucha de intereses, ocurre lo mismo con los procesos vitales de la sociedad contemporánea. Él mismo se refiere a economistas liberales como Smith, Say y Ricardo para mostrar cómo la Totalidad está plagada de arbitrariedad, pues es sostenida (*erhalten*) a través del esfuerzo de los individuos

por alcanzar la satisfacción de sus propias necesidades. De acuerdo con la *Filosofía del derecho*, en la sociedad civil cada uno es su propio fin y todo lo demás no posee significado alguno. Pero sin establecer relaciones con los otros, el individuo no puede lograr por completo sus fines, por lo que estos otros son tan solo un medio para alcanzar los fines que se propone cada miembro en particular. Cada fin particular adopta, por lo tanto, la forma de universalidad (*Allgemeinheit*) solo a través de su relación con los otros, y es obtenido solo en la medida en que satisface también el bienestar de esos otros. De acuerdo con Hegel, el Estado solamente puede existir en esta forma y no en ninguna otra, pues se encuentra condicionado directamente por la lucha de intereses en la sociedad.

Pero aunque tanto la Historia como el Estado emergen de la arbitrariedad, aunque el historiador empírico deba enfrentarse a una cadena de muerte, sufrimiento, infamia y estupidez, aunque el ser finito (*Dasein*) se halle sumergido en indescriptibles tormentos y aunque la Historia pueda ser vista, de acuerdo con Hegel, como el altar donde son sacrificados la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, la filosofía puede alzarnos por encima de esta visión empírica. Porque lo que usualmente es llamado “realidad” – se enseña en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*– es visto por la filosofía como una falsedad que si bien puede brillar, no posee realidad en y por sí misma. Podremos encontrar consuelo en esto cuando tengamos la impresión de que los eventos del pasado están atravesados por la infelicidad absoluta y la locura. Pero el consuelo es tan solo una compensación por el mal (*Übel*) que nunca habría tenido que ocurrir, y pertenece al mundo de las cosas finitas. La filosofía no es, por ende, un consuelo. Es algo más que eso, pues transfigura lo real, con todas sus aparentes injusticias, y lo reconcilia con lo racional, al mostrar que está fundado en la Idea misma y que allí se realiza la Razón.

La “transfiguración” (*Verklärung*) de la que habla Hegel ocurre precisamente a través de aquella doctrina según la cual el ser verdadero del hombre no se da en la pura interioridad o en el destino de los individuos finitos, sino que se manifiesta en la vida de los pueblos y se realiza en el Estado. Frente a la noción de que la Idea, el ser sustantivo, está contenida en la Historia Universal, el destino de los individuos parece no tener significación filosófica. Hegel, por tanto, puede declarar: lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal y, en consecuencia, los individuos pueden ser sacrificados y abandonados. La Idea paga el tributo de la existencia y su transitoriedad pero no a través de sí misma, sino de las pasiones de los individuos. Solo en tanto que el individuo forma parte de la Totalidad en la que vive, o mejor, solo en la

medida en que esa Totalidad vive en el individuo, posee el individuo realidad, pues la vida de la Totalidad es la vida del Espíritu. La Totalidad, en sentido estricto, es el Estado. Éste no existe para el beneficio de los ciudadanos, sino que es su propio fin y los ciudadanos sus instrumentos (*Werkzeuge*).

De acuerdo con Hegel, el individuo finito puede obtener conciencia de su libertad únicamente en el Estado y a través de la especulación filosófica. En esta función mediadora vio Hegel la misión de su propia filosofía y de la filosofía en general. Esta función equivale a la transfiguración de lo real, “con todas sus aparentes injusticias”. Cuando el prestigio de su sistema desapareció en Alemania hacia mediados del siglo pasado, la metafísica del Espíritu Absoluto fue remplazada por el optimismo de una sociedad individualista orientada hacia el futuro, sostenida por la creencia en la armonía prestablecida de todos los intereses particulares. Parecía como si la mediación (*Vermittlung*) entre la existencia empírica del individuo y la conciencia de libertad en lo social ya no necesitara de la filosofía, sino tan solo del progreso lineal ofrecido por la ciencia positiva, la técnica y la industria. Pero en la medida en que esta fe en el progreso se ha revelado vacía, la desdeñada metafísica ha encontrado su [momento de] venganza. Abandonado por la convicción filosófica de encontrar su verdadera realidad en la Idea divina intrínseca a la Totalidad, el individuo experimentó el mundo como “plagado de arbitrariedad” y a sí mismo como “el tributo de la existencia y de la transitoriedad”. Detrás de la lucha de los intereses particulares y de la escasez recurrente, oculta tras las humillaciones cotidianas y las atrocidades de la historia, la sobria mirada [filosófica] hacia el individuo y hacia el otro ya no revelaba más la presencia de la “astucia de la Razón”. El gran adversario de Hegel, Schopenhauer, vivió todavía para ver el comienzo de lo anunciado por su filosofía pesimista y enemiga de la historia.

Con la desaparición del Idealismo se fue también la convicción de que los individuos toman parte de la vida eterna del Espíritu a través de su participación en una de las unidades históricas [los pueblos], reguladas por una dialéctica de la Historia Universal que les rescataba de la cadena infame del devenir y de la muerte. El sufrimiento y la muerte del individuo amenazaron con aparecer en su absurdidad desnuda (*nackten Sinnlosigkeit*), en una época que tan solo creía en los hechos (*Tatsachen*). Con la profundización de esta contradicción entre el principio de la forma de vida individual, es decir entre el progreso incontenible de la felicidad del individuo en el marco de una formación social dada, por un lado, y las perspectivas reales de su situación, por

el otro, la filosofía, y en particular la filosofía social, ha sido llamada con urgencia para cumplir de una forma renovada esa función que le fue asignada por Hegel. Y la filosofía social ha escuchado este llamado.

Desde la cautelosa teoría del neokantismo de Marburgo, para la que los seres humanos no son simples individuos sino pluralidades que completan el ciclo de su ser (*Dasein*) en el interior de una totalidad más grande (*Allheit*), hasta las doctrinas filosóficas más contemporáneas que, siguiendo a Hegel, ven el sentido de la existencia humana únicamente en el seno de unidades históricas suprapersonales como la clase, el Estado o la nación, desde Hermann Cohen hasta Othmar Spaan, la filosofía de las décadas recientes ha generado diferentes sistemas de filosofía social. También los nuevos intentos filosóficos de fundamentar nuevamente la moral y el derecho a contrapelo del positivismo, se basan casi por completo en el esfuerzo de mostrar, a despecho del suelo de los hechos empíricos, la existencia de un ámbito del ser que es superior y autónomo, o por lo menos [la existencia de] un ámbito de validez (*Geltung*) y normatividad del cual forma parte la vida contingente de los hombres, y que no puede reducirse únicamente a factores naturales. Todos estos intentos conducen hacia una nueva filosofía del Espíritu Absoluto. Y si puede decirse que incluso la filosofía individualista y relativista del derecho de Kelsen contiene estos elementos, todos ellos se encuentran, aun en mayor medida, en la filosofía formalista de los valores desarrollada por la Escuela del suroccidente alemán (*südwestdeutschen Schule*), y más todavía en la teoría fenomenológica de Adolf Reinach, para quien las formas legales (*Rechtsgebilde*), como la propiedad, las promesas, los reclamos, etc., pueden ser vistas como “objetos” en sí mismos. La ética material de Max Scheler, su doctrina de la esencia de los valores, ha encontrado una conexión directa con la filosofía del Espíritu Objetivo en Nicolai Hartmann, su representante más eminente. Antes incluso de la aparición de la ética de Hartmann, Scheler mismo había enunciado una teoría del “alma colectiva”<sup>1</sup>.

Todas estas versiones contemporáneas de la filosofía social parecen compartir el esfuerzo de abrir para el sujeto individual la mirada hacia una esfera suprapersonal que es más esencial, más significativa y más sustancial que su propia vida. Ellas cumplen muy bien esa tarea fijada por Hegel de la transfiguración de lo real. La única obra filosófica [contemporánea] que niega radicalmente cualquier aspiración a ser

1 La referencia aquí es el texto de Scheler *Probleme einer Sociologie des Wissens* (1924). Véase: *Sociología del saber*. Buenos Aires: Leviatán, 1991 (traducción de José Gaos), p. 59

una filosofía social y que descubre el ser verdadero únicamente en el interior de la existencia individual, es *Ser y tiempo* de Heidegger, que coloca el “cuidado” (*Sorge*) en el centro de su atención. Esta filosofía de la existencia individual, conforme a sus contenidos, no es “transfiguradora” en el sentido señalado por Hegel. Por el contrario, para esta filosofía melancólica (*schwermütig*) el ser humano es tan solo un ser para la muerte, es pura finitud. Si se me permite hablar aquí en forma de “eslogans” (*schlagwortartig zu reden*), podría decirse entonces que la filosofía social obedece a la nostalgia de dotar la vida de un nuevo sentido que atienda a las aspiraciones individuales de felicidad. Ella aparece como parte del esfuerzo filosófico y religioso por sumergir la vida sin perspectiva de la existencia individual en el seno, o –para hablar con Sombart– en el “trasfondo dorado” de unas totalidades plenas de sentido.

No obstante, damas y caballeros, teniendo en cuenta esta situación actual de la filosofía social, permítanme también señalar sus deficiencias. La filosofía social, tal como lo vimos, comporta una disposición polémica frente al positivismo. Éste solo ve lo particular, y en el ámbito de lo social tan solo ve al individuo y las relaciones entre individuos, pues todo en el positivismo se agota en los hechos. Tales hechos, constatados a través de las ciencias analíticas, no son, sin embargo, negados por la filosofía, pero ésta los coloca de forma más o menos constructiva, más o menos “filosófica”, frente a las ideas, esencias, totalidades independientes, esferas del Espíritu Objetivo, unidades de sentido, identidades nacionales, etc., que considera elementos igualmente fundamentales (*Ursprünglich*) e incluso más auténticos del ser que los propios hechos. Basta con descubrir algunos presupuestos metafísicos en el positivismo para superarlo con legitimidad. Así, por ejemplo, frente a la escuela de Vilfredo Pareto, que por causa de su concepción positivista de la realidad niega la existencia de entidades como la clase, la nación y la humanidad, se colocan, como si se tratase de “otra” visión del mundo, “otra” metafísica u otro tipo de “conciencia”, diferentes puntos de vista que afirman la existencia tales entidades, sin que hasta ahora la cuestión pueda zanjarse de forma definitiva. Podría decirse que existen diferentes concepciones de la realidad y podría investigarse cuál es su génesis, qué sentido de la vida (*Lebensgefühl*) conllevan o a qué grupos sociales corresponden, sin que, por otra parte, una de ellas tenga prioridad sobre las otras con base en razones sustantivas.

Ahora bien, este es precisamente el desconcierto en que se encuentra la filosofía social: la incapacidad para hablar de su objeto, la vida cultural de los hombres, de una forma que no sea puramente ideológica (*weltanschaulich*) e hipotética; la incapacidad para distinguir entre las teorías de Augusto Comte, Karl Marx, Max Weber y Max Scheler

de una forma que no sea sectaria y confesional, viendo en ellas problemas teóricos a ser discutidos en lugar de simples artículos de fe. Son estas las deficiencias que deben ser superadas. Desde luego, la existencia simultánea de tan distintas concepciones de la realidad es un síntoma de la situación espiritual de nuestro tiempo. Pero tal variedad no echa sus raíces en un solo campo unificado de objetos, sino en la existencia de diferentes áreas del conocimiento científico y de distintas formas de vida. Así, por ejemplo, las categorías de la Filología y de la Física contemporáneas avanzan en direcciones tan distintas, que parece imposible reunir las bajo un solo paraguas. Pero incluso en el interior de la Física misma, y en general en el interior de las ciencias de la naturaleza, no parece observarse la tendencia a construir un concepto de realidad unificado, sino todo lo contrario. El trabajo de investigación sobre objetos concretos podría servir como correctivo a esta situación.

Podría objetarse que la filosofía social no es una disciplina científica y que su objeto puede ser investigado [mucho mejor] por la Sociología, orientada hacia el estudio de las formas de socialización. Esta disciplina investiga los diferentes modos concretos en que viven juntos los hombres, los diferentes tipos de asociación, desde la familia hasta los grupos económicos y los partidos políticos, el Estado e incluso la humanidad en su conjunto. Al igual que la Economía Política, también la Sociología es capaz de generar juicios objetivos, pero nada en cambio puede decir acerca del nivel de realidad o del valor (*Wert*) de los fenómenos que investiga. Este es justo el dominio de la filosofía social, y en estas cuestiones fundamentales con las que trata puede haber posicionamientos últimos (*letzte Stellungnahmen*), pero no verdades universalmente válidas que no puedan ser revisadas por ulteriores investigaciones.

Esta visión [el hallazgo de verdades universalmente válidas] está sustentada en un concepto de filosofía que ya no puede sostenerse. Aunque el trazado de la frontera entre la Sociología y la filosofía social conlleva un alto e inevitable grado de arbitrariedad, una cosa es cierta: si la filosofía social se ocupa de la relación entre el individuo y la sociedad, del sentido de la cultura, de los fundamentos de la vida comunitaria, de la estructura completa de la vida social, en suma, de las cuestiones más importantes y fundamentales que se hallan en el núcleo mismo de los problemas científico-sociales, una vez que estas cuestiones han sido abordadas a través de investigaciones concretas, entonces, la filosofía social podrá desempeñar una función en la sociedad, por ejemplo, la transfiguración de lo real, y mostrar de este modo su productividad intelectual. Sin embargo, la relación entre la filosofía social y las disciplinas científicas no puede ser vista como si la filosofía se ocupase de los problemas decisivos, construyendo una

teoría de la Totalidad social más allá del alcance de las ciencias empíricas, mientras que éstas se ocupan de largas y aburridas constataciones de hechos individuales, ramificadas en innumerables cuestiones parciales que finalmente desembocan en el caos de la especialización. Esta concepción según la cual el investigador social ve la filosofía como una actividad quizás bonita e interesante pero científicamente infructuosa por no estar sometida al control empírico, mientras que el filósofo, por su parte, se emancipa del investigador empírico porque no puede esperar por él antes de enunciar sus conclusiones totalizantes, es actualmente superada por la idea de una permanente interacción dialéctica entre la teoría filosófica y la praxis científica. Buenos ejemplos de ello los ofrecen las relaciones entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales en sus diferentes disciplinas. El caos de la especialización no se supera por la vía de una mala síntesis entre investigaciones especializadas, y tampoco mediante un empirismo puro que pretende reducir los elementos teóricos a la nada. Ello se logrará solo en la medida en que la filosofía, con su orientación teórica hacia lo general (*Allgemeine*) y “esencial”, pueda ofrecer nuevos impulsos a las investigaciones empíricas, mientras que, al mismo tiempo, permanezca abierta para dejarse interpelar por ellas y transformarse.

Nos parece que la superación de las deficiencias en las que se encuentra actualmente la filosofía social no radica en el esfuerzo por una interpretación más o menos constructiva de la vida cultural y tampoco en la producción de un nuevo sentido de la sociedad, del Estado, del derecho, etc. Más bien se trata, y no soy el único que sostiene esta opinión, de organizar una serie de investigaciones estimuladas por cuestiones filosóficas en las cuales participen filósofos, sociólogos, economistas, historiadores y psicólogos unidos en una comunidad de trabajo para realizar juntos lo que en otras áreas del conocimiento una sola persona hace en el laboratorio y lo que todos los investigadores verdaderos han hecho siempre: abordar las grandes preguntas filosóficas a través de los métodos científicos más refinados para revisarlas y transformarlas, para desarrollar nuevos métodos de análisis, pero sin perder jamás de vista la generalidad a la que apuntan esas preguntas. De este modo, las cuestiones filosóficas ya no podrán responderse simplemente con un ‘sí’ o con un ‘no’, sino que deberán ser integradas dialécticamente a los procesos de investigación empírica, es decir que la respuesta a estas cuestiones dependerá del conocimiento arrojado por el progreso de la investigación, que a su vez afectará la forma misma de las preguntas. En el estudio de la vida social, ningún investigador puede adoptar este procedimiento en solitario, no solo por el inmenso volumen de material (*Stoff*) que debe ser tratado, sino también

por la indispensable variedad de las ciencias auxiliares. Incluso Max Scheler, a pesar de sus gigantescos esfuerzos, se quedó muy corto en este aspecto.

En esta situación, parece legítimo que la cátedra en nuestra universidad conectada con el Instituto de investigación social, haya sido transformada en una cátedra de filosofía social y reasignada a la facultad de filosofía. Carl Grünberg ocupó esta cátedra bajo la responsabilidad de enseñar una sola disciplina, la economía política. Dada la novedosa, difícil y significativa tarea de posicionar un gran aparato de investigación empírica al servicio de los problemas filosófico-sociales, me he dado cuenta, desde que fui llamado a ocupar esta cátedra, de la inmensa distancia que hay entre los grandes eruditos (*Gelehrten*), cuyo nombre goza de aprecio y agradecimiento en todo el mundo, y este hombre joven y desconocido que ha llegado a ser su sucesor. Su larga enfermedad pertenece a aquellos hechos absurdos de la vida que la filosofía está llamada a transfigurar. Conforme a sus intereses, enraizados en la tradición de la escuela histórica de la economía política, [Carl Grünberg] trabajó sobre todo en la historia del movimiento obrero. Debido a su inmenso conocimiento de la literatura pertinente en todo el mundo, ha sido posible reunir, además de un gran archivo, cerca de 50 000 volúmenes que componen una biblioteca que será de gran utilidad para los estudiantes de nuestra universidad y para investigadores de aquí y del exterior. La serie de publicaciones del Instituto, editada por él, contiene obras que han sido reconocidas por importantes investigadores de distintos campos como contribuciones científicas de excelencia.

Al asumir el trabajo de conducir el Instituto hacia nuevas tareas, después de la larga enfermedad de su director, me benefició no solo de la gran experiencia de mis colegas y del inmenso tesoro literario [aquí reunido], sino también de la constitución del Instituto (*Institutverfassung*) esencialmente inspirada por él. De acuerdo a esta constitución, el director nombrado por el Ministro “es completamente independiente frente a la administración de la universidad y sus patrocinadores” (*Stiftern*), de modo que, como a Grünberg mismo le gustaba decir, aquí no reina una administración colegiada sino la “dictadura del director”. Por ello, me será posible utilizar lo que él ha creado para, junto con mis colaboradores, erigir una dictadura del trabajo planificado en torno a la yuxtaposición (*Nebeneinander*) de la filosofía y la investigación empírica en el instituto. Es en vista de este trabajo conjunto entre lo filosófico y lo empírico, donde ambos elementos son igualmente importantes y donde la filosofía no opera como sirvienta de la investigación empírica, que como filósofo, en el sentido

de mi maestro Hans Cornelius, he aceptado el llamado para asumir la dirección de este Instituto.

Pero ahora muchos de ustedes querrán escuchar cómo estas ideas pueden ser aplicadas, cómo puede ser concebida su ejecución práctica. En el poco tiempo que tengo disponible no puedo darles, como quisiera, una idea más o menos adecuada de los planes de trabajo que se ha propuesto realizar el Instituto. Para finalizar, quiero darles un ejemplo de las posibilidades de aplicación de lo ya dicho. No se trata de un ejemplo arbitrario, confeccionado para esta ocasión, sino de uno que recoge la convicción metodológica aquí presentada y la conduce hacia una problemática que constituirá el hilo conductor de las actividades colectivas del Instituto en un futuro inmediato.

No solo en el interior de la filosofía social en sentido estricto, sino también en los círculos de la sociología y de la filosofía en general, las discusiones sobre la sociedad se han venido cristalizando alrededor de una pregunta que no solo es de relevancia actual, sino que es la versión contemporánea de uno de los más viejos e importantes problemas de la filosofía, a saber, la pregunta por la relación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el campo de la cultura, no solo en las esferas espirituales como la ciencia, el arte y al religión, sino también en campos como el derecho, las costumbres, la moda, las opiniones cotidianas, el deporte, los modos de entretenimiento, los estilos de vida, etc. El propósito de investigar la relación entre estos tres ámbitos no es otro que el de reformular aquella vieja pregunta por la relación entre la existencia individual y la Razón general, entre la realidad y la Idea, entre la vida y el Espíritu, solo que traída a una nueva constelación de problemas, con los métodos y el conocimiento que tenemos hoy a nuestra disposición.

Lo común ha sido reflexionar sobre este tema bien sea desde una perspectiva metafísica, como en el caso de la “sociología del saber” de Max Scheler, o bien aferrándose de forma dogmática a una determinada tesis general, es decir, se toma de manera simplificada una de las múltiples teorías que han surgido históricamente y se le usa para combatir a todas las demás, pero sin salir nunca de lo general. Se dice, entonces, que la economía y el Espíritu son expresiones de una única esencia (*Wesenheit*). Esto sería un mal espinosismo. O se supone, por otro lado, que las ideas o los contenidos “espirituales” irrumpen en la historia y determinan el comportamiento de los hombres. Las ideas serían así lo primero y más importante, mientras que la vida material sería algo secundario y derivado, pues el mundo y la historia se fundan en el Espíritu.

Esto sería un Hegel abstracto y mal entendido. O se cree, por el contrario, que la economía, como instancia material, es la única realidad verdadera, mientras que la psique de los hombres, su personalidad, así como el derecho, el arte y la filosofía son tan solo derivaciones de la economía, meros espejos de la misma. Esto sería un Marx abstracto y mal entendido. Aparte de que en todas estas tesis se da por sentada una muy problemática, obsoleta y acrítica separación entre el Espíritu y la realidad [material], que no ha sido superada dialécticamente, ellas se sustraen también a todo tipo de control [empírico], por lo que cada una se arroga el derecho único de tener la razón. Tales afirmaciones dogmáticas están lejos de abordar las verdaderas dificultades científicas del problema porque, consciente o inconscientemente, presuponen la correspondencia entre los procesos materiales y los espirituales, descuidando e ignorando incluso la compleja función que cumplen los vínculos psíquicos entre los dos ámbitos.

Algo diferente ocurre cuando la cuestión se plantea de un modo más preciso en la siguiente forma: qué tipo de relaciones (*Zusammenhänge*), en un tiempo y país específico, pueden establecerse entre el papel económico desempeñado por un determinado grupo social, las transformaciones en la estructura psíquica de sus miembros individuales y las instituciones sociales e ideas creadas por este grupo o que tuvieron influencia sobre él. Solo entonces se vislumbra la posibilidad del campo real de investigación que acometerá el Instituto. Inicialmente queremos centrarnos en un grupo social en particular –los trabajadores cualificados y empleados en Alemania–, para después avanzar hacia el estudio de otros grupos (*Schichten*) similares en países europeos altamente desarrollados.

El tiempo no me alcanza para ofrecerles tan siquiera un panorama sumario e insuficiente acerca de las vías más importantes que habrán de seguir los miembros permanentes del Instituto, a fin de obtener el material empírico que les permitirá estudiar las relaciones ya mencionadas. En primer lugar está, desde luego, la valoración de estadísticas publicadas, informes de organizaciones y asociaciones políticas, material de corporaciones públicas, etc. Esta valoración solo puede darse en relación con el análisis de la situación económica general. Además de esto, se hace necesaria una mirada sociológica y psicológica de la prensa y de la literatura (*Belletristik*), no solo por su valor como síntoma de la situación del grupo en particular que se está investigando, sino también por la influencia que la estructura categorial de esta literatura ha tenido sobre los miembros del grupo que la cultivan. De particular importancia es aquí el desarrollo de diferentes métodos de investigación. Los cuestionarios

(*Fragebogenmethoden*) pueden integrarse a nuestras investigaciones de muchas formas y ser de valiosa utilidad, en tanto se tenga en cuenta que las conclusiones inductivas basadas solamente en ellos revisten carácter prematuro. En nuestro caso, el sentido de los cuestionarios es doble: primero, deberían ofrecer un estímulo inicial para la investigación y ponerla en contacto permanente con la vida real; segundo, deberían servir para poner a prueba los conocimientos obtenidos en otros campos y prevenir de este modo los errores. En el diseño y preparación de estos cuestionarios, la investigación social de los Estados Unidos ha hecho valiosas contribuciones que debemos tomar y desarrollar conforme a nuestros propios objetivos. Tenemos que servirnos ampliamente de los informes y protocolos de comunicación empírica (*Sachverständigengutachten*). En la medida de lo posible, cuando aparezcan cuestiones no suficientemente resueltas, debemos acudir al juicio competente de expertos donde quiera que estos se encuentren. Esto significará, en la mayoría de los casos, hacer fructíferos para beneficio de la ciencia los conocimientos de hombres de experiencia. De igual modo, será importante compilar y evaluar documentos que no aparecen en forma de libro. El Instituto erigirá una sede en Ginebra con el propósito de facilitar la evaluación científica del importante material que se encuentra en el rico archivo de la Oficina Internacional del Trabajo (IAA). El señor Thomas, director de la Oficina, ha saludado el proyecto y nos ha ofrecido su apoyo de la manera más amable. A todo esto se debe sumar, desde luego, el estudio sistemático de la literatura científica y de los nuevos materiales publicados en el área de investigación respectiva.

Cada uno de estos métodos por sí solo es insuficiente, pero la suma de todos ellos, durante años de paciente y extensiva investigación, podría resultar fructífera si los miembros permanentes del Instituto, alejándose de todo intento de transfiguración, entienden que sus interpretaciones (*Anschauungen*) no se fundan en sus propios deseos sino en las cosas mismas a investigar, y si conseguimos, además, proteger nuestras intenciones tanto de la rigidez dogmática como del hundimiento en minucias empírico-técnicas.

Llego así al final. Solo me ha sido posible referirme a las tareas colectivas del Instituto en lo que concierne a los énfasis que serán puestos durante los próximos años. En adición a esto, prevemos también la continuación del trabajo independiente que algunos miembros en particular han venido realizando en los campos de la economía teórica, la historia de la economía y la historia del movimiento obrero. El Instituto cumplirá sus tareas de servicio a la universidad mediante la organización permanente

de lecciones (*Vorlesungen*), seminarios y conferencias individuales. Estas actividades deberán servir como suplemento (*Ergänzung*) a la misión educativa de la universidad, introduciendo a la comunidad universitaria en el trabajo del Instituto, informándole sobre sus progresos y ofreciendo un currículo que cumpla las exigencias de una investigación social filosóficamente orientada, tal como la he presentado.

Solo he podido esbozar aquí todas estas tareas especiales. Pero tengo la impresión de que este breve reporte sobre los detalles particulares puede haber debilitado la referencia a lo más esencial (*das Grundsätzliche*). Así que tomen esta conferencia solamente como un símbolo de las dificultades peculiares a las que se enfrenta la filosofía social, las dificultades que conlleva la compenetración entre lo general y lo particular, entre los diseños teóricos y las experiencias empíricas. Estoy persuadido de que, en este punto, mi exposición ha sido insuficiente. Si, como espero, ustedes la han seguido con indulgencia, les pido que ahora dirijan su confianza y benevolencia hacia el trabajo mismo. En la inauguración del Instituto, Carl Grünberg dijo que en el trabajo científico cada cual se encuentra guiado por el impulso de una visión del mundo. ¡Ojalá que el impulso que guíe este Instituto sea la indomable voluntad de servir a la verdad sin reservas!