

Universidad Nacional del Litoral  
Facultad de Humanidades y Ciencias  
Doctorado en Humanidades. Mención Filosofía

# **Razón y naturaleza en Max Horkheimer.**

## **De la alienación a la sociedad racional**

Tesis Doctoral

Tesista: Paula García Cherep

Director: Edgardo Manuel Castro

Co-Directora: Adriana Noemí Gonzalo

Santa Fe, Mayo de 2022

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Agradecimientos .....</b>   | <b>6</b>  |
| <b>Nota sobre las referencias bibliográficas.....</b>                          | <b>7</b>  |
| <b>Introducción .....</b>  | <b>9</b>  |
| 1. Tema e hipótesis de trabajo .....   | 9         |
| 2. Estructura de la tesis .....  | 15        |
| <b>Capítulo 1: Razón y naturaleza. Nociones preliminares.....</b>              | <b>22</b> |
| 1. Introducción .....  | 22        |
| 2. Razón y devenir histórico .....   | 25        |
| 2.1 La relevancia de la historia para la concepción de razón.....              | 25        |
| 2.2 Particularidades de la concepción dialéctica.....                          | 26        |
| 2.3 Materialismo horkheimeriano .....  | 31        |
| 3. Materialismo y verdad .....   | 37        |
| 3.1 Acerca de la razón como telos.....   | 37        |
| 3.2 La comprobación no inmediata de la verdad .....                            | 41        |
| 3.3 Verdad y optimismo acerca del futuro .....                                 | 43        |
| 4. Los intereses racionales: felicidad, libertad, justicia .....               | 45        |
| 4.1 Contexto histórico de la investigación .....                               | 45        |
| 4.2 Ideales burgueses.....   | 46        |
| 4.3 Realización de los intereses racionales .....                              | 50        |
| 5. Lo irracional como razón alienada.....                                      | 54        |
| 5.1 Restricción del pensamiento y restricción de la subjetividad .....         | 54        |
| 5.2 La naturaleza en la historia.....  | 56        |
| 5.3 Espontaneidad .....  | 60        |
| 6. Conclusión .....  | 67        |
| <b>Capítulo 2: Naturalización de la naturaleza en la ciencia moderna .....</b> | <b>70</b> |
| 1. Introducción .....  | 70        |

|  |            |
|--|------------|
| 2. Naturalización de la naturaleza.....  | 74         |
| 3. El problema de la ontologización .....  | 79         |
| 4. El científico como parte de la naturaleza.....                                    | 82         |
| 5. Razón y dominación .....  | 84         |
| 6. El devenir de la razón científica como razón instrumental.....                    | 87         |
| 6.1 Ensimismamiento de la teoría .....   | 87         |
| 6.2 Razón subjetiva y razón objetiva .....   | 91         |
| 7. Ciencia y tecnología como huella de la posibilidad de una sociedad racional ..... | 96         |
| 7.1 Contradicción e historia .....   | 96         |
| 7.2 Desarrollo científico.....   | 101        |
| 7.3 El potencial emancipador de la ciencia.....                                      | 103        |
| 7.4 La distinción entre dialéctica y desarrollo.....                                 | 108        |
| 8. Conclusión .....  | 111        |
| <b>Capítulo 3: La constitución subjetiva irracional .....</b>                        | <b>114</b> |
| 1. Introducción .....  | 114        |
| 2. Subjetividad burguesa.....  | 116        |
| 2.1 La singularidad de la constitución subjetiva burguesa.....                       | 116        |
| 2.2 Razón o naturaleza impulsiva .....   | 119        |
| 2.3 La imbricación de racionalidad e irracionalidad .....                            | 123        |
| 2.4 Constitución de la naturaleza humana.....  | 127        |
| 2.5 La interiorización como forma de coacción irracional.....                        | 131        |
| 2.6 La represión de los impulsos .....   | 135        |
| 2.7 Uniformización de la razón .....   | 139        |
| 3. La naturalización de la forma social .....  | 144        |
| 3.1 El egoísmo individualista .....  | 144        |
| 3.2 El despliegue inmanente de la sociedad burguesa .....                            | 147        |
| 4. Conclusión .....  | 149        |

|  |            |
|--|------------|
| <b>Capítulo 4: Dominación de la naturaleza y dominación social .....</b>             | <b>153</b> |
| 1. Introducción .....  | 153        |
| 2. Fragmentación del dominio instrumental .....                                      | 154        |
| 3. El sufrimiento de la naturaleza extrahumana.....                                  | 156        |
| 4. Razón e impulsividad en vistas a la felicidad .....                               | 165        |
| 5. La impulsividad en la sociedad burguesa .....                                     | 171        |
| 5.1 Sometimiento por analogía con la naturaleza .....                                | 171        |
| 5.2 El sometimiento de minorías.....   | 175        |
| 6. Conclusión .....  | 181        |
| <b>Capítulo 5: Hacia una sociedad racional.....</b>                                  | <b>184</b> |
| 1. Introducción .....  | 184        |
| 2. La espontaneidad en vistas a lo racional.....                                     | 187        |
| 2.1 Irracionalidad de la represión impulsiva .....                                   | 187        |
| 2.2 La justificación como <i>apariencia de racionalidad</i> .....                    | 188        |
| 2.3 Espontaneidad y transformación social.....                                       | 191        |
| 2.4 El <i>impulso moral</i> .....  | 193        |
| 3. Lo racional en lo impulsivo .....   | 199        |
| 3.1 Sentido del mundo y espontaneidad violentada .....                               | 199        |
| 3.2 Razón alienada y salida materialista .....                                       | 204        |
| 3.3 Impulsividad y materialismo.....   | 208        |
| 4. La aversión a la compasión en la filosofía burguesa .....                         | 213        |
| 4.1 Compasión y justicia .....   | 213        |
| 4.2 Praxis y limitación de la compasión.....   | 218        |
| 5. Hacia una reconfiguración racional de las relaciones entre razón y naturaleza ... | 221        |
| 5.1 Impureza de los impulsos .....   | 221        |
| 5.2 La espontaneidad en el contexto de la sociedad burguesa .....                    | 224        |
| 5.3 Transformación de la configuración social .....                                  | 234        |

|   |            |
|---|------------|
| 5.4 Hacia un dominio racional de la naturaleza .....            | 238        |
| 5.5 Sociedad autodeterminada y dominio de la subjetividad ..... | 242        |
| 6. Conclusión .....   | 245        |
| <b>Conclusiones.....</b>  | <b>249</b> |
| <b>Bibliografía.....</b>  | <b>266</b> |

# Agradecimientos

A la educación pública, que tengo el orgullo de haber transitado en todos sus niveles. A CONICET, por brindar el apoyo financiero para que pudiera realizar este doctorado. A Edgardo, por su confianza y acompañamiento. A Adriana por los viajes y experiencias de los primeros años y el trabajo meticuloso durante la etapa de escritura. A los varios integrantes que a través de los años y bajo la égida de German Castiglioni tuvo La Barba de Hegel, por haber propiciado intercambios y argumentaciones decisivas para mi formación. A Santiago Santillán Zabaljauregui, Cecilia Albarracín, Guillermo Kemerer, Cindy Ciarnello, Gonzalo Roces, Oriana Ferrero, Larisa Cumín y Malena Arce por su amistad, su calidez y por haber sabido siempre ponerle límites a la seriedad. A mi familia; a los abuelos por su interés constante, a papá por su preocupación y sus preguntas, a mamá y Camila por haber llegado a entender todos los vericuetos de la vida académica. A Eurídice por ser un modelo a seguir. A Bruno Grossi por su amor, porque en estas páginas pueden rastrearse las huellas de nuestras discusiones y lecturas conjuntas.

## Nota sobre las referencias bibliográficas

Únicamente para los textos que Horkheimer escribió en alemán citaremos la edición de sus obras completas, tituladas *Max Horkheimer Gesammelte Schriften*. El uso de esta edición se indica con la abreviación “GS” en las citas realizadas en el cuerpo del texto, seguidas por la indicación del tomo y página citados. Para los textos que el filósofo publicó en inglés —el artículo “End of Reason” y el libro *Eclipse of Reason*— utilizamos otras ediciones, ya que la edición de sus obras completas los incluye traducidos al alemán. Todas las citas de textos que en la sección Bibliografía no son consignados en español fueron traducidas por nosotros. A continuación, señalamos la ubicación de cada uno de los artículos del filósofo en los volúmenes de los *Gesammelte Schriften*, a los fines de que el lector pueda remitirse con facilidad a cada uno de ellos.

“Dämmerung. Notizen in Deutschland” (GS, t.2: 312-452)

“Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie” (GS, t.2: 179-269)

“Ein neuer Ideologiebegriff?” (GS, t.2: 271-294)

“Hegel und das Problem der Metaphysik” (GS, t.2: 295-310)

“Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung” (GS, t.3: 20-35)

“Bemerkungen über Wissenschaft und Krise” (GS, t.3: 40-47)

“Geschichte und Psychologie” (GS, t.3: 48-69)

“Materialismus und Metaphysik” (GS, t.3: 70-105)

“Materialismus und Moral” (GS, t.3: 111-149)

“Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften” (GS, t.3: 150-157)

“Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie” (GS, t.3: 249-276)

“Zum Problem der Wahrheit” (GS, t.3: 277-325)

“Autorität und Familie” (GS, t.3: 336-417)

“Egoismus und Freiheitsbewegung” (GS, t.4: 9-88)

“Der neueste Angriff auf die Metaphysik” (GS, t.4: 108-161)

“Traditionelle und kritische Theorie” (GS, t.4: 162-215)

“Montaigne und die Funktion der Skepsis” (GS, t.4: 236-294)

“Die Juden und Europa” (GS, t.4: 309-331)

“Dialektik der Aufklärung” (GS, t.5: 11-290)

“Autoritärer Staat” (GS, t.5: 293-319)

“Notizen” (GS, t.6: 187-425)

“Aktualität Schopenhauers” (GS, t.7: 122-142)

“Zum Begriff der Freiheit” (GS, t.7: 145-153)

“Über Nietzsche und uns” (GS, t.13: 111-120)

“Diskussion über Theorie und Praxis” (GS, t.19: 32-72)

# Introducción

## 1. Tema e hipótesis de trabajo

El presente trabajo aborda la relación entre las nociones de razón y naturaleza en la filosofía de Max Horkheimer, en el marco del interrogante acerca de cómo se despliegan las relaciones entre ellas en el trasfondo de su teoría orientada hacia la transformación de la realidad, más precisamente, hacia lo que el filósofo denomina una *sociedad racional*. Algunas lecturas muy influyentes (Postone, 1993; Jay, 1989; Benhabib, 1986) han señalado que el interés de Horkheimer por la noción de naturaleza coincide con una renuncia por parte del filósofo al afán transformador de la teoría. Según estos intérpretes, mientras los textos más tempranos de Horkheimer estarían impregnados de afirmaciones que dan cuenta de un objetivo transformador y de la posibilidad de realizarlo, el filósofo se alejaría progresivamente de esa concepción inicial para interesarse por el sometimiento que la razón humana inflige sobre la naturaleza. De acuerdo con estas lecturas, la preocupación por el sometimiento de la naturaleza implica una desviación respecto de la transformación, que se vincularía estrictamente con problemas de índole social y política.

De acuerdo con las lecturas aludidas, Horkheimer habría renunciado a partir de la década de 1940 al objetivo emancipador que su teoría sostuvo durante la década anterior. Consecuentemente, su teorización sobre el sometimiento que la razón ejerce sobre la naturaleza, y la manera en que el mismo repercute en la actividad teórica y práctica —entre ellas, la ciencia y la tecnología— marcaría un fin de las expectativas transformadoras.

Si bien algunas lecturas (Benhabib, 1993; Habermas, 1993) afirman que el interés de Horkheimer por el tema de la naturaleza comienza a hacerse manifiesto a partir de su trabajo en conjunto con Adorno, de manera que no estaría presente en sus textos previos a *Dialektik der Aufklärung*, a lo largo de nuestro desarrollo se dará cuenta de que Horkheimer aborda el tema incluso en algunos escritos previos a su asunción como director del Institut.

Las lecturas mencionadas nos resultan cuestionables por dos motivos. En primer lugar, parecen obviar el hecho de que incluso en los primeros textos de Horkheimer el objetivo transformador no se expresa en un contexto completamente aseverativo acerca de su factibilidad, sino que pueden encontrarse también afirmaciones de tinte pesimista, que

señalan que, si bien Horkheimer concibe que la transformación es posible, no brinda garantías de que vaya a suceder. En segundo lugar, observamos que las lecturas aludidas pasan por alto el hecho de que, incluso los textos más tardíos del autor dan cuenta de que la transformación social continúa siendo el objetivo al que la teoría está orientada.

Ahora bien, si efectivamente la tematización del dominio al que la razón somete a la naturaleza no coincide en la obra de Horkheimer con una renuncia al objetivo transformador de la teoría ¿cómo se conjugaría la relación entre las nociones de razón y naturaleza en vistas a ese objetivo?

Si el abordaje de este tema —la relación entre las nociones de razón y naturaleza— resulta compatible con una teoría que asume el objetivo de una transformación social, podría pensarse que Horkheimer concibe una continuidad entre la forma que adquiere la relación entre esas nociones y la posible transformación. La hipótesis que nuestro trabajo busca defender sostiene que en la filosofía de Horkheimer la forma que adquiere la relación entre razón y naturaleza en una determinada época es configuradora de las relaciones sociales. Por tal motivo, consideramos que, lejos de tratarse de un desvío respecto del objetivo transformador de la teoría, es precisamente en la manera en que el filósofo concibe esa relación donde pueden detectarse los motivos por los que Horkheimer continúa considerando deseable y posible una transformación de las relaciones sociales.

Con la reconfiguración de esas relaciones, lo que se lograría es la realización de la felicidad, la libertad y la justicia. Estas nociones constituyen para Horkheimer *intereses racionales* y designan aquello a lo que en última instancia tiende la acción humana. En otras palabras, Horkheimer no considera que estos intereses sean un rasgo particular de su concepción teórica, sino que los reconoce también como aquello que es anhelado por la misma forma social que —según entiende— debe ser transformada. Horkheimer señala que la forma social de su época encuentra su origen en aquella que surgió tras la caída del sistema feudal. Lo que motivó la transformación social en aquel momento fue, según el filósofo, el deseo por alcanzar una forma social en la que las nociones de felicidad, libertad y justicia pudieran verse realizadas. Sin embargo, advierte que esa transformación —si bien resultó beneficiosa en varios aspectos— no alcanzó el fin deseado. El principal motivo por el que ello sucede consiste en que la sociedad que surge tras la caída del feudalismo se organiza en torno al desarrollo de medios racionales para el sometimiento de la naturaleza en vistas a la conservación de la vida

humana. Si bien tal sometimiento resulta indispensable para la realización de los intereses racionales, Horkheimer indicará que la sociedad acabó por hipostasiar el dominio de la naturaleza como su fin último, perdiendo de vista la realización de los intereses racionales de felicidad, libertad y justicia los cuales, sin embargo, nunca dejaron de ser anhelados.

Defenderemos que, si para Horkheimer el sometimiento de la naturaleza a manos de la razón constituye el modelo de dominio de una forma social a la que considera deseable y posible transformar, la posibilidad de transformación requiere que la naturaleza deje de ser concebida por la razón meramente como un objeto sobre el cual ella puede expandir su dominio ilimitadamente. Asimismo, señalaremos que, si bien Horkheimer entiende a ambas nociones —razón y naturaleza— como distintas una de otra, no las concibe como opuestos inconciliables. Esto último conlleva que el reconocimiento de un límite a la ambición expansiva del dominio ejercido por la razón no deba entenderse como una opción por la naturaleza, que podría implicar un perjuicio para la razón. Por el contrario, se trata de una limitación al aspecto dominador de la razón, que favorecería el enriquecimiento de la razón entendida en un sentido más amplio.

A los fines de probar nuestra hipótesis, comenzaremos por indicar que tanto la noción de razón como la de naturaleza son para Horkheimer inescindibles de la historia; es decir que, por un lado, considera que tanto la relación entre ambas como lo que cada una de ellas designa se ve sujeto a transformaciones a través del tiempo. Por otro lado, Horkheimer considera necesario atender a la historia para poder comprender el significado que razón e historia adquieren a cada momento. Señalaremos que la noción de razón en Horkheimer involucra a las nociones de felicidad, libertad y justicia, en tanto estas últimas constituyen los intereses hacia los que razón se ve orientada. El filósofo entiende que, si es posible trazar esta asociación, ello se debe a que todos los esfuerzos racionales a lo largo de la historia tuvieron como objetivo la efectiva realización de esos intereses —sin embargo, observamos que Horkheimer reconoce que lo que las nociones de felicidad, libertad y justicia designan no se mantiene inalterado a través de la historia.

Si la relación entre las nociones de razón y naturaleza es relevante para Horkheimer, ello se debe a que la realización de los intereses racionales no puede pensarse con independencia de la forma que esa relación revista en cada momento histórico. Siguiendo al filósofo, podemos dar cuenta de una doble implicancia entre esas nociones

en vistas a la realización de la felicidad, libertad y justicia. Así, mientras la realización de los intereses racionales requiere que la razón atienda a la naturaleza en tanto de ella provienen demandas que deben ser atendidas para la efectivización de aquellos intereses, también es necesario que la naturaleza sea sometida al dominio de la razón para poder dar respuesta a esas demandas. Al caracterizar la particular forma que la relación entre razón y naturaleza reviste en el contexto de la sociedad de su época, Horkheimer la describe como exclusivamente orientada al sometimiento de la naturaleza por parte de la razón. En la medida en que la relación entre ambas adquiere un carácter unilateral y, por lo tanto, las demandas de la naturaleza no son atendidas por la razón, Horkheimer considera que los intereses de felicidad, libertad y justicia —es decir, los intereses racionales— no llegan a verse realizados en el contexto de esta forma social.

Horkheimer denomina a la forma social que debe ser transformada como *irracional*, por el hecho de que en ella los intereses racionales no se ven realizados, y a la configuración social hacia la que tiende la teoría, en cambio, como *racional*. Es en la búsqueda por la realización de las nociones de felicidad, libertad y justicia que entran en juego dos dimensiones de la noción de razón. La situación a la que el filósofo califica como irracional se caracteriza porque en ella la razón es concebida estrictamente como medio de dominio que ejerce su acción sobre la naturaleza, entendida como un objeto inerte. Esta forma de entender a la razón es aludida de distintas maneras en los textos de Horkheimer, a través de las cuales se manifiestan distintos matices de la relación de sometimiento que se establece entre razón y naturaleza. Así, la razón es aludida no solo como *dominadora*, sino también como *mediadora*, en tanto elemento que media la relación entre sujeto-objeto. Estas denominaciones se vinculan, asimismo, con la de *razón subjetiva*, puesto que como elemento del que se sirve el sujeto para dominar un objeto, la razón es entendida estrictamente como perteneciente al sujeto y, por lo tanto, en oposición radical al objeto, al que se identifica con la naturaleza. Lo que Horkheimer denomina *razón instrumental* se halla en conexión con la relación entre razón y naturaleza en términos de dominio, aludiendo ya puramente a las consecuencias negativas que para la razón se siguen de aquel vínculo: al restringirse la razón a su función dominadora, deviene ella misma un objeto destinado al sometimiento de la naturaleza. Es en tanto objeto o instrumento que ella se ve despojada de las características distintivas por las cuales podía considerarse en oposición a la naturaleza.

Es precisamente en la función instrumental de la razón donde se vuelve manifiesto que la razón exclusivamente orientada al sometimiento de la naturaleza requiere, según Horkheimer, que se ignore otro aspecto de la razón, no homologable al ejercicio del sometimiento. Esta forma de la actividad racional, asociada a lo que Horkheimer denomina *razón objetiva*, señala una continuidad con la naturaleza, porque permite la intelección espontánea de sus contenidos objetivos. Desde la perspectiva de la forma objetiva de la razón, la naturaleza no es considerada como un mero objeto distinto a ella sobre el cual puede imponerse sin más. En la medida en que razón subjetiva y razón objetiva no designan objetos distintos, sino dos formas en que se expresa la noción de razón, Horkheimer entiende que la idea según la cual la razón consiste exclusivamente en un instrumento de dominio conduce a la consecuencia irracional de resignar una de las formas de la actividad racional. Es por esto que, al entender a la razón estrictamente como dominadora, el sometimiento de la naturaleza conlleva consecuencias nocivas para la razón misma. Esto se evidencia en el hecho de que se restringe la dimensión objetiva de la razón. Si bien puede trazarse una distinción entre las dimensiones subjetiva y objetiva de la razón, se sigue de la caracterización de Horkheimer que no se trata de dos formas perfectamente separables, como si cada una fuera independiente de la otra. Por el contrario, cada una de ellas, con su singularidad específica, es imprescindible para el sostenimiento de la otra. En otras palabras, puesto que la dimensión mediadora de la razón no puede desarrollarse correctamente si prescinde de la actividad de la dimensión objetiva, la restricción de la razón a su función exclusivamente mediadora acaba por restringir incluso a aquella dimensión de la razón que —a través de la postergación de la razón objetiva— se buscó privilegiar.

En segundo lugar, se argumentará que el filósofo comprende a las relaciones sociales de dominio y al dominio de la naturaleza como mutuamente implicadas. Esto se llevará a cabo mediante una exploración de la forma en que Horkheimer caracteriza el vínculo entre razón y naturaleza en la génesis histórica que, de acuerdo con el filósofo, contribuyó a forjar a la forma social de su época. La génesis histórica es analizada en dos sentidos; por un lado, el sometimiento de la naturaleza entendida como *naturaleza extrahumana* y, por otro lado, el de la naturaleza entendida como *naturaleza humana*. El análisis del sometimiento de la naturaleza extrahumana —es decir, de la naturaleza como aquello que solo rodea al hombre y, por lo tanto, es distinto de él— conduce a la consideración de la manera en que las nociones de razón y naturaleza son entendidas

por la ciencia y la tecnología modernas. Sostendremos que, si bien el filósofo reconoce en ellas un potencial que resulta imprescindible para el sostenimiento de la vida —y, por lo tanto, deberían ser parte de una configuración social racional— también entiende que la ciencia y la tecnología, tal como existen en su época, son inescindibles de un modelo de producción que somete en igual medida a la naturaleza extrahumana y a los individuos que participan de él. Es por esto que este modelo de producción, y por lo tanto, la concepción científica y tecnológica asociada a él, resultan incompatibles con lo que Horkheimer concibe como sociedad racional. Nuestro análisis del sometimiento de la naturaleza humana —es decir, de los impulsos humanos, que desde el punto de vista de la razón dominadora son entendidos como incompatibles con la razón— demuestra que Horkheimer concibe una continuidad entre la represión de lo impulsivo en los individuos y la configuración de las relaciones sociales como relaciones exclusivamente sometedoras; la represión de lo impulsivo hace que las relaciones sociales no puedan ya configurarse en torno a sentimientos afectivos, y que, por el contrario, se estructuren a partir de un principio instrumental.

Habiendo desentrañado las conceptualizaciones sobre las que se trazan las nociones de naturaleza y razón en la configuración de la forma social que, según Horkheimer, requiere ser transformada, nos preguntamos: si existe —tal como hemos sostenido— una continuidad en los textos de Horkheimer en relación a la posibilidad de transformar la forma social caracterizada por relaciones de sometimiento ¿de qué dependería, según el filósofo, la efectivización de esa transformación? Entendemos que, si Horkheimer concibe que las relaciones de sometimiento están fundadas en una determinada relación entre razón y naturaleza, una modificación de esa relación sería indispensable para configurar una forma social distinta. Nuestra estrategia procederá, por lo tanto, a indagar en la manera en que Horkheimer concibe que tal modificación podría tener lugar.

Argumentaremos que Horkheimer reconoce que la naturaleza humana no ha llegado a ser completamente sometida al dominio ejercido por la razón subjetiva. En este sentido, se devela al sentimiento de compasión como un elemento que resiste al avance de la razón dominadora. Defenderemos que en los textos de Horkheimer puede rastrearse una argumentación según la cual ese sentimiento adquiriría, de la mano de la razón entendida en su aspecto objetivo, una función activa que podría transformar la relación entre razón y naturaleza sobre la que se sostienen las relaciones sociales de dominio.

Defendemos que la atención a la compasión por parte de la razón inauguraría una nueva dinámica en la medida en que este sentimiento señalaría la comunidad entre la razón dominadora y la naturaleza por ella sometida, logrando que esta última deje de ser vista meramente como un objeto ajeno a la razón, para ser comprendida como algo que, de ser sometido, conlleva necesariamente la represión de aspectos racionales. Dado que, como se siguió de nuestra argumentación, Horkheimer no solo alerta que una sociedad racional se caracterizaría por limitar el afán expansivo de la razón dominadora, sino que además requeriría en alguna medida del dominio de la naturaleza posibilitado por el potencial científico y tecnológico, indicaremos que la realización de una sociedad racional demandaría una transformación cualitativa de la concepción científica propia del capitalismo, resultando imprescindible para tal transformación la intervención de los impulsos de solidaridad y compasión.

Entendemos que tal transformación sería posible por la intervención de los impulsos de compasión y solidaridad, los cuales no son coincidentes con la forma subjetiva de la razón. Sostendremos que, en la medida en que estos impulsos se verían involucrados en la manera de concebir la ciencia, esta última experimentaría una transformación cualitativa respecto de la manera en que se configura en el contexto de la sociedad burguesa. En otras palabras, la modificación de la relación entre razón y naturaleza que se requeriría para la realización de la sociedad racional no produciría una mera limitación del afán expansivo del dominio ejercido por la razón, sino que conllevaría una transformación en la manera en que ese dominio es ejercido.

## **2. Estructura de la tesis**

La tesis se organiza en cinco capítulos. El primero de ellos establece las nociones básicas a partir de las cuales se efectuará el análisis de los capítulos siguientes. Se caracteriza a la noción de razón como inescindible de las nociones de felicidad, libertad y justicia, a las que Horkheimer denomina como *intereses racionales*, en el sentido de que son los intereses más altos a los que tiende la razón. En la medida en que considera que esos intereses no están realizados en la sociedad de su época, Horkheimer entiende que esa forma social no es racional. Es en base a esta observación que la teoría asume la labor de indagar los motivos por los que esos intereses no llegaron a ser realizados, a

pesar de los esfuerzos racionales que históricamente se hicieron en vistas a ellos. Al hacerlo, la teoría asume un objetivo transformador.

Dado que Horkheimer abraza a la dialéctica como la forma de indagación histórica que más se corresponde con los objetivos de su teoría, se procede a señalar los distintos sentidos en que el frankfurtiano lleva a cabo una apropiación singular del método hegeliano. Entre las consecuencias que se siguen de ello, se encuentra la concepción no cerrada de la dialéctica, la cual indica la irreductibilidad del objeto —la naturaleza— al concepto —razón. Otra consecuencia relevante consiste en la renovación de la noción de totalidad, ya que para Horkheimer esta noción deja de ser equiparable a la de razón. Su noción de totalidad entraña, en cambio, motivos tanto racionales como irracionales. En la medida en que Horkheimer señala una diferencia irrebasable entre concepto y objeto, se sigue de allí que la razón no puede brindar un modelo para la transformación de la realidad que la teoría quiere lograr. Esto significa que, mientras las nociones de felicidad, libertad y justicia no estén realizadas, es imposible anticipar intelectualmente la forma que ellas revestirían una vez que se efectivicen.

Hacia el final del capítulo se señala que de la lectura que Horkheimer hace de la sociedad de su época se sigue que la no realización de los intereses racionales es atribuida a un proceso de alienación de la razón, en el que ella se identifica con una función exclusivamente mediadora y dominadora. En su creciente identificación con la función mediadora, la razón deja de ser permeable a las demandas naturales, que se manifiestan de forma inmediata o espontánea. En la medida en que es la continuidad de esta concepción restringida —y consecuentemente, su constante profundización— lo que obstruye la realización de los intereses racionales, se indica que lo *irracional* no es para Horkheimer otra cosa que aquello que resulta de un proceso de estrechamiento de la razón. Así, proponemos que, en contra de la reducción de lo racional a una función estrictamente mediadora, Horkheimer reclama la apertura de la razón a la espontaneidad, en la medida en que ello detendría el ensimismamiento en la función mediadora.

En los siguientes capítulos se indaga en el despliegue de ese proceso histórico que, según Horkheimer, conduce hacia la irracionalidad; primero desde la perspectiva epistemológica, que involucra el sometimiento de la naturaleza entendida como extrahumana, y luego desde el punto de vista de la subjetividad, lo cual involucra el sometimiento de la naturaleza humana. A través de esta indagación se busca probar que,

tal como propusimos en el primer capítulo, Horkheimer considera que la no realización de los intereses racionales se debe a un proceso histórico tendiente al ensimismamiento de la razón en su función dominadora. Asimismo, la indagación pondrá de manifiesto que Horkheimer concibe al sometimiento de la naturaleza y al dominio social como mutuamente implicados, lo cual se analizará con detenimiento en el cuarto capítulo.

En el segundo capítulo se analiza el aspecto epistemológico de lo que describimos como un proceso histórico de creciente ensimismamiento de la razón. En la medida en que Horkheimer vincula el origen de la sociedad burguesa al desarrollo de la ciencia moderna, la noción restringida de la razón propia de esa forma social encontraría su origen en esa concepción científica. Así, se señala que Horkheimer atribuye a la concepción filosófica y científica de los orígenes de la modernidad la idea de una *naturalización de la naturaleza*, según la cual la naturaleza es entendida como algo uniforme, sujeto a una necesidad determinada por leyes, mientras que la razón, en contraposición, sería entendida como un principio activo y dinámico. Consideramos que en esa expresión, presente en un texto temprano del filósofo, se condensa una primera formulación del principio inmanente según el cual el filósofo caracteriza el despliegue de la sociedad burguesa. Esta concepción, si bien, según Horkheimer no es acertada, justifica la ambición dominadora que la razón tiene con respecto a la naturaleza y al hacerlo favorece el desarrollo científico y la transformación social encabezada por la burguesía. Se señala que el objetivo racional al que sirvió el desarrollo científico consistió en la satisfacción de demandas naturales, expresadas en la forma de impulsos que exigían ser atendidos.

Sin embargo, Horkheimer advierte que en el curso de la historia esa forma de entender a la naturaleza se vuelve caduca, conduciendo a consecuencias irracionales. Es por esto que el capítulo señala las maneras en que esa irracionalidad se manifiesta; esto incumbe tanto a la actividad científica en sí misma como a la subjetividad del investigador científico. Nuestro abordaje señala continuidades entre la manera en que este tema es abordado en escritos de las décadas de 1930 y 1940. En este sentido, proponemos que la expresión *razón subjetiva* que Horkheimer utiliza por primera vez en *Eclipse of reason* designa a la concepción científica o burguesa de razón —esto es, lo que en los textos previos se llama razón burguesa, razón mediadora o razón dominadora. Es a causa de su constante estrechamiento en el curso de la sociedad burguesa, que esta noción conduce a una forma restringida de concebir a la razón, a la que Horkheimer denomina *razón*

*instrumental*. La expresión *razón objetiva*, también acuñada en la obra de 1947, refiere a otra concepción de razón, que habría sido marginalizada por el avance de la ciencia moderna. Esta expresión alude a una concepción de la razón por la cual ella resulta más permeable respecto de los contenidos objetivos, es decir, respecto de lo que no se identifique exclusivamente con procedimientos racionales. Hacia el final del capítulo se indaga en la manera en que el diagnóstico acerca de la creciente irracionalidad de la ciencia moderna en tanto forma de sometimiento de la naturaleza se articula en una teoría que se presenta como transformadora. En este sentido, se señalan los motivos por los que Horkheimer no encuentra en la ciencia ni en el desarrollo tecnológico elementos que puedan guiar por sí mismos el camino hacia una transformación social.

El capítulo tercero indaga en la dimensión subjetiva de la situación de irracionalidad. Se señala que la concepción dicotómica de la relación entre razón y naturaleza conduce a la idea de que los seres humanos serían más racionales mientras más eficazmente logren reprimir lo que en ellos hay de impulsivo, ya que esto último se asocia a lo natural. Horkheimer considera que en el contexto de la forma burguesa se va forjando una determinada forma de la subjetividad, la cual se caracteriza por la represión del comportamiento impulsivo, con lo cual se busca favorecer un comportamiento considerado racional, fundado en el cálculo y la previsión, el cual consistiría en orientar la conducta a la obtención de un beneficio económico. Horkheimer entiende que el comportamiento en vistas a la búsqueda de esa ventaja económica —al que llamaré *egoísmo individualista*— automatiza una forma de comportamiento que encuentra su origen en el cálculo racional. Al afianzarse y, consiguientemente, mecanizarse, ese comportamiento se vuelve algo espontáneo que oculta su origen racional. Para distinguirlo respecto de aquella espontaneidad que en el contexto de la sociedad burguesa busca ser reprimida, lo designamos como *espontaneidad irracional*. Los motivos por los que la calificamos como irracional son dos. En primer lugar, porque si bien esta forma de la espontaneidad busca reprimir ciertos impulsos por considerarlos manifestación de la naturaleza, y por lo tanto, contrarios a la razón, esos impulsos no llegan a ser completamente reprimidos. El hecho de que no sean extinguidos completamente señala, una contradictoriedad entre el sentido al que se orienta la forma social y lo que a nivel individual no deja de manifestarse como algo necesario que requiere ser atendido. En segundo lugar, y en la medida en que el comportamiento en vistas a la ventaja económica llega a ser naturalizado en la sociedad burguesa,

Horkheimer señala que conlleva consecuencias para el orden social en general, ya que los individuos ignoran los motivos de su acción y acaban por comportarse como si sus vidas —y la vida de la sociedad— estuvieran regidas por poderes ajenos a la razón y, por lo tanto, ajenos a ellos mismos. Si la constante búsqueda individual de una ventaja económica es lo que regula los comportamientos como si se tratara de una legalidad externa a los hombres, la sociedad burguesa se desenvuelve como si obedeciera a la necesidad de un principio inmanente.

En el cuarto capítulo se indaga en aquella forma de desenvolvimiento que Horkheimer considera propio de la forma social burguesa. Hacia su interior, el filósofo señala la existencia de relaciones de sometimiento tanto entre individuos como entre distintos grupos sociales, las cuales revisten la complejidad de no recaer de manera directa sobre un determinado sector social, a la vez que el dominio no es ejercido por un grupo en particular. En el análisis de la manera en que Horkheimer describe esas formas de sometimiento, señalamos que puede detectarse una mutua implicación entre el sometimiento de la naturaleza y las formas de dominio que existen en la sociedad. Por un lado, porque el sometimiento de la naturaleza extrahumana —y más precisamente, la de los animales— no es considerado por Horkheimer como escindido de la forma que adquieren las relaciones sociales, sino más bien como una de las instancias en que se manifiestan las relaciones de sometimiento dentro de la sociedad. Por otro, porque el sometimiento de ciertos grupos sociales busca justificarse por analogía de quienes los constituyen con características consideradas “naturales” —y, por lo tanto, no racionales— desde el punto de vista de la subjetividad burguesa. Si bien a través del capítulo la razón en su función dominadora se caracteriza como el instrumento desde el cual se ejerce violencia sobre la naturaleza, también se señala que en los pasajes analizados tiene lugar un reconocimiento de que en la misma función dominadora de la razón reside el potencial necesario para satisfacer las demandas de la naturaleza extrahumana y también de la humana, en la medida en que la razón dominadora resulta indispensable para responder a aquellos mismos impulsos que en el contexto de la sociedad burguesa son reprimidos que en una configuración racional deberían atenderse. Así, se pone de manifiesto que, si bien aquello que Horkheimer describe como una situación irracional es atribuible al ensimismamiento de la razón dominadora, tal atribución no implica que en el contexto de la sociedad racional pudiera prescindirse de ese aspecto de la razón.

El quinto capítulo se dedica a mostrar los motivos por los que puede afirmarse que Horkheimer concibe la posibilidad de una transformación de la situación social a la que califica como irracional. Para ello, resulta central tener en cuenta dos conclusiones extraídas de los capítulos precedentes. Por un lado, debe tenerse en cuenta que Horkheimer considera a la situación de irracionalidad producida por el ensimismamiento de la razón dominadora, pero señala, a la vez, que esa forma de la razón sería imprescindible en la constitución de una sociedad racional. Por otro lado, señalamos que el hecho de que la impulsividad humana que la razón ensimismada busca reprimir no haya llegado a ser del todo erradicada es visto por Horkheimer como un elemento que da cuenta de que una transformación en el sentido deseado es posible. El capítulo profundiza en aquellos impulsos que la subjetividad burguesa no consigue reprimir por completo. Se indaga ahora la manera en que Horkheimer tematiza la subsistencia de esa impulsividad en el contexto de la sociedad burguesa para señalar que, si bien ella da cuenta de que la transformación de las relaciones en vistas a su arreglo racional es aún posible, su mera presencia no puede ser leída como garantía de que la transformación necesariamente vaya a tener lugar. Esto sucede porque la espontaneidad propia de la impulsividad no reprimida, a diferencia de la razón ensimismada, no guarda un comportamiento sujeto a necesidad, a partir de la cual sería posible anticipar resultados previsibles. A la vez, en la impulsividad no reprimida no reside una imagen clara ni definitiva acerca de la manera en que la transformación debería realizarse. Esto conduce a la consecuencia de que no se podría diseñar por anticipado una vía de acción anclada exclusivamente en una formulación teórica o intelectual, sino que se requiere una conjunción entre razón e impulsividad en vistas a la praxis. Se argumenta a propósito de algunos pasajes en los que Horkheimer sugiere que la posibilidad de la transformación requiere de una cooperación entre razón e impulsividad, lo cual encontramos tematizado en discusiones que Horkheimer establece con la filosofía idealista. Más precisamente, dos impulsos —la solidaridad y la compasión— se revelan como buenos aliados del materialismo horkheimeriano, a la vez que son habitualmente vistos con desconfianza por las filosofías de la burguesía, las cuales percibirían en ellos una posible amenaza para la preservación de la forma social burguesa.

A partir de estas consideraciones, se busca extraer conclusiones que conduzcan a reflexionar acerca de la manera en que podrían verse modificadas las relaciones entre

estos términos —tanto entre razón y naturaleza como entre las dos formas de la razón— y la manera en que esa transformación incidiría en el ámbito de las relaciones sociales. Dado que Horkheimer en ningún caso sostiene la posibilidad de prescindir de la razón dominadora, entendemos que —con respecto a las relaciones sociales— la sociedad racional no podría ser entendida como exenta de formas de autoridad, a la vez que —con respecto a la relación entre razón y naturaleza— en ella seguiría ejerciéndose el sometimiento de la naturaleza en el sentido de naturaleza extrahumana y como dominio de la impulsividad humana. Esto nos conduce a afirmar que Horkheimer no concibe a la sociedad racional como carente de dominio, pero sí como liberada respecto de la irracionalidad producida por el sometimiento producido por aquel ensimismamiento de la razón, propio de la sociedad burguesa, que no redundaría en la concreción de los intereses de felicidad, libertad y justicia. Indicamos que la concepción de sociedad racional no debe ser entendida en el sentido de una reconciliación perfecta entre naturaleza y razón ni tampoco como un equilibrio perfecto entre las dos formas de la razón. Por el contrario, sería adecuado pensarla como caracterizada por relaciones cambiantes —entre las distintas formas de la razón y entre razón y naturaleza. Las eventuales modificaciones de esos vínculos surgirían de la espontánea atención de la razón a las cambiantes demandas naturales, las cuales, a su vez, no se configuran con independencia de las condiciones materiales de la historia.

# Capítulo 1: Razón y naturaleza. Nociones preliminares

## 1. Introducción

Cualquiera que se aproxime a la obra de Horkheimer aceptaría sin reservas que la noción de razón ocupa allí un lugar central. Esto se hace evidente en la denuncia —que impregna toda su obra— acerca del estado de irracionalidad en que se encuentra la sociedad, y también en el señalamiento de una *sociedad racional* como el interés hacia el que su teoría se orienta. Sin embargo, puede pasar desapercibido el hecho de que esa noción central no llega a ser objeto de una definición por la cual el autor explicita su significado de forma acabada. Se trata de una noción que reviste tal complejidad en el contexto de su obra, que ninguna de las ocasionales alusiones y aclaraciones que el filósofo hace al respecto podría tomarse como definitiva y última. La complejidad de esta noción de razón se funda, principalmente, en que Horkheimer reconoce distintas formas de la razón, a la vez que concibe relaciones fluidas entre cada una de esas formas; es decir, no las concibe como perfectamente delimitables.

Ya sea por la complejidad del concepto, o por la dispersión y fragmentariedad de las alusiones que Horkheimer le dedica a lo largo de sus escritos, resulta necesario comenzar abordando la noción horkheimeriana de razón para determinar los rasgos relacionados a ella que resultarán determinantes para el desarrollo de este trabajo de tesis. Indicaremos que, a través de la noción de espontaneidad, lo que Horkheimer entiende por razón se vuelve inescindible de la noción de naturaleza.

Sostendremos que la diferencia más notable que puede observarse entre los distintos sentidos que esta noción adquiere en la filosofía de Horkheimer es la que se da entre, por un lado, la razón entendida como mediación entre un sujeto y un objeto, y, por otro, una razón inescindible de las nociones de libertad, felicidad y justicia. La noción mediadora de razón es la propia de la ciencia moderna —o burguesa, y se trata de una forma de la actividad racional que opera en el marco de parámetros determinados. Así, la razón cumple una función mediadora cuando deriva conclusiones a partir de premisas, o cuando se aboca a la resolución de un cálculo. Las operaciones que esta forma de la razón realiza buscan conocer un objeto a los fines de dominarlo. En este sentido, la razón tiene como fin último la satisfacción de las necesidades vitales de la

humanidad y de cada individuo. La razón mediadora invoca a la noción de naturaleza de una forma particular, en tanto considera a lo natural como objeto que debe ser conocido y sometido para la realización de aquel fin.

Ahora bien, en tanto que la mediación racional somete a la naturaleza —a la que toma por objeto— le genera sufrimiento. Si bien Horkheimer entiende a ese sufrimiento como indeseado, también lo considera inevitable, puesto que la acción dominadora que lo genera es necesaria para la satisfacción del impulso de autoconservación; dado que ninguna forma de vida es sostenible sin el sometimiento de la naturaleza, el sufrimiento, al menos en una cierta medida, es ineludible.

Lo que el filósofo encuentra problemático, no obstante, es el hecho de que el sufrimiento que pesa sobre distintos ámbitos de la naturaleza, no siempre responda a la satisfacción de necesidades vitales. En tanto que ninguna forma de sufrimiento es deseable, aquella que se inflige innecesariamente genera, para Horkheimer, un *sufrimiento irracional*, ya que resulta incompatible con las nociones racionales de felicidad, libertad y justicia.

Ante la ausencia de justicia y la evidencia de que una situación justa es constantemente anhelada, Horkheimer entiende que la razón puede y debe abocarse a evitar el sufrimiento irracional. Es por la necesidad de forjar una situación racional hasta el momento inexistente, que la filosofía de Horkheimer se asume como una concepción teórica transformadora, que encuentra en la dialéctica hegeliana la metodología más apropiada. Sin embargo, Horkheimer no la adopta sin más, sino que señala determinados puntos en los que aquella formulación de la dialéctica requiere ser actualizada.

Teniendo esto en cuenta, se comenzará por indicar la relevancia que adquiere el análisis histórico en el contexto de una teoría que se presenta como transformadora (2.1). En la medida en que Horkheimer considera a la dialéctica como la mejor forma de aproximación a la investigación histórica, se examinarán los sentidos en los que Horkheimer busca desmarcarse de la dialéctica tal como fue concebida en Hegel (2.2) para luego dar cuenta de la singularidad de su concepción dialéctica-materialista (2.3).

Se verá que esta reapropiación conlleva una transformación respecto de la manera de entender a la razón, ya que el frankfurtiano rechaza la posibilidad de identidad —que sí tiene lugar en la filosofía de Hegel— entre sujeto y objeto, de manera que tampoco

podrá aceptar la idea de una coincidencia entre historia y razón. Tal coincidencia implicaría dos consecuencias que Horkheimer se rehúsa a aceptar. Por un lado, conllevaría una justificación de la injusticia y el sufrimiento ya acontecidos, puesto que, si razón e historia coinciden, habría justificación para el sufrimiento —que desde la perspectiva del frankfurtiano es innecesario. Por otro lado, la coincidencia resultaría incompatible con la concepción materialista de la dialéctica que sostiene Horkheimer, la cual se presenta como no cerrada [*unabgeschlossene*] en tanto no postula como necesario el momento de la *Aufhebung*. A propósito de los aspectos en los que Horkheimer realiza una renovación de la dialéctica, comenzará a vislumbrarse que en su reformulación se vuelven perceptibles ciertas tensiones que permanecen ocultas para concepciones menos sensibles a la relación del ser humano y la naturaleza.

La indagación en la reapropiación que Horkheimer lleva a cabo de la dialéctica hegeliana es seguida de una consideración acerca de las implicancias teóricas que se siguen de ella (3). Así, se establece una discusión con la interpretación de Axel Honneth, según la cual Horkheimer —en tanto integrante de la primera generación de teóricos críticos frankfurtianos— entendería, siguiendo a Hegel, que existe un estándar de racionalidad que en cada momento histórico señala cuál es la mejor forma social posible (3.1). Se sostiene, en cambio, que Horkheimer no concibe la posibilidad de que la razón pueda anteceder a la praxis. En este sentido, la verdad es entendida como algo que la teoría busca conquistar progresivamente a través de una praxis transformadora (3.2), la cual es, a su vez, inescindible de una visión optimista respecto del futuro (3.3).

A continuación, se señalará que la teoría que se presenta como transformadora necesita orientarse al estudio de aquello que quiere transformar, a saber, las relaciones sociales tal como existen en un determinado momento histórico. Horkheimer entiende a la forma social de su época como resultado de la sociedad forjada por la burguesía tras la caída del feudalismo (4.1). Al indagar en la génesis de esa forma social, y en su incapacidad por realizar los objetivos que se proponía, Horkheimer observa que la transformación que se busca efectuar debe ir delineándose según los fines racionales, que funcionan como intereses —no como objetivos ni ideales— orientadores para la teoría (4.2). Esos intereses sintetizan el fin racional que persigue la teoría, expresado en las nociones de justicia, libertad y felicidad (4.3). En este punto se manifiesta el problema que supone la relación entre las nociones de razón y naturaleza para la filosofía de Horkheimer; si bien considera necesario el dominio racional sobre la naturaleza a los fines de evadir el

sufrimiento producido por la no satisfacción de necesidades humanas vitales, también sucede que todo dominio ejercido sobre la naturaleza implica una forma de sometimiento, produciendo sufrimiento sobre aquello que se domina.

Comenzaremos a señalar que la lectura que Horkheimer hace del despliegue histórico de la sociedad burguesa indica que en esa forma social la razón se identifica exclusivamente con la mediación, de manera que conduce a una forma restrictiva tanto del pensamiento como de la subjetividad (5.1). En este punto resultará interesante señalar (5.2) que a la concepción de la razón como instrumento mediador para el sometimiento de la naturaleza le corresponde una determinada concepción de lo natural. Por contraposición a la mediación racional, la naturaleza se presenta como lo inmediato o espontáneo, no susceptible a la previsión ni al cálculo. En la medida en que Horkheimer denuncia que la exclusiva identificación de la razón con la mediación y el cálculo —es decir, la noción de razón concebida en términos puramente instrumentales— conduce a un alejamiento del pensamiento, y por lo tanto, de lo que en ella hay de racional. Proponemos (5.3) considerar un aspecto que suele pasar desapercibido en los estudios sobre la obra del autor, por el cual se reclamaría el reconocimiento de un momento espontáneo e inmediato de lo racional.

## **2. Razón y devenir histórico**

### **2.1 La relevancia de la historia para la concepción de razón**

Tal como la concibe Horkheimer, la noción de razón es histórica y, a la vez, resulta inescindible de las nociones de libertad, felicidad y justicia, las cuales expresan, según el filósofo, los intereses más altos hacia los que tiende la razón. La conexión entre la razón y estas nociones o *intereses racionales* es tan estrecha que Horkheimer considera que la razón se vería materializada si lograra realizarlos.

Ahora bien, la conexión entre las nociones de razón, felicidad, libertad y justicia no es vista por Horkheimer como abstracta ni universal. Por el contrario, entiende que surge de un análisis histórico. Es, según Horkheimer, la materialidad de los hechos lo que señala que tanto histórica como actualmente las acciones de los seres humanos se orientan por el deseo de realizar esos intereses.

Pero hay también otro sentido en el que la noción de razón y los intereses asociados a ella se vinculan con la historia. En la medida en que las nociones de felicidad, libertad y justicia refieren a la manera en que se desenvuelve la vida humana, sus significados están sujetos a variaciones a través del tiempo. Asimismo, puesto que la noción de razón se encuentra estrechamente vinculada a estos intereses, también ella se transforma en el curso de la historia.

En tanto que Horkheimer considera que en su época estos intereses no están realizados, su teoría asume el objetivo transformador de llevarlos a cabo. En vistas a ese objetivo, adquiere relevancia la investigación histórica. Ella resulta imprescindible tanto para develar los motivos que en un determinado momento dificultan la realización de la felicidad, la libertad y la justicia, como para desentrañar la forma que estas nociones adquieren en cada momento histórico y, en base a ello, delinear la manera en que podrían llegar a ser realizadas.

## **2.2 Particularidades de la concepción dialéctica**

La filosofía de Horkheimer guarda una filiación muy marcada con la dialéctica hegeliana. Sin embargo, consideramos necesario señalar la forma particular en que Horkheimer se apropia del método dialéctico a los fines de evitar las consecuencias erróneas que provendrían del simplismo de homologar ambas concepciones filosóficas. Lo que Horkheimer aprecia de la dialéctica de Hegel es que la considera el mejor método de aproximación al estudio de la historia. Sin embargo, en la medida en que Horkheimer no persigue un objetivo puramente epistemológico, sino también transformador, considera que la dialéctica hegeliana necesita ser reformulada. A continuación, examinaremos la crítica que Horkheimer le dirige al método hegeliano para poder, en base a ello, iluminar algunos aspectos centrales de su concepción teórica.

A través de varios de sus escritos correspondientes a la década de 1930, Horkheimer describe el escenario intelectual de la época como marcado por posiciones mutuamente antagónicas, que aparentemente son irreconciliables entre sí. Advierte que existe una oposición entre las ciencias naturales y la filosofía (“Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”) el conocimiento científico y la fe (“Zum Problem der Wahrheit”), entre la ciencia positiva y las ciencias del espíritu (“Der neueste Angriff auf die Metaphysik”) o entre teoría

tradicional y teoría crítica (“Traditionelle und kritische Theorie”). En todos los casos, el frankfurtiano rechaza sencillamente posicionarse por uno de los polos de la oposición y sostiene que la mejor forma posible de afrontar esas escisiones es a través de la dialéctica hegeliana. En uno de sus artículos publicados en 1935 lo expresa de la siguiente manera:

El mayor intento de superar esta dicotomía lo hizo el propio pensamiento burgués en la elaboración del método dialéctico. (...) En el reconocimiento de la condicionalidad de todo punto de vista aislado, y en el rechazo de su pretensión ilimitada de verdad, el conocimiento condicional no es completamente destruido [por el método dialéctico], sino incorporado al sistema de la verdad como un punto de vista condicional, unilateral y aislado. Únicamente a través de esta perpetua limitación y corrección crítica de las verdades parciales, ellas surgen como su concepto concreto, como conocimiento de las percepciones limitadas en sus límites y su contexto (GS, t.3: 285).

A diferencia de la dispersión que Horkheimer observa en las investigaciones científicas de su época, lo que posibilitaría por el contrario el método dialéctico, es una visión abarcativa que cuestiona “la separación del individuo y la sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites predeterminados de su actividad” (GS, t.4: 181). La dialéctica no obliga a tomar partido por una teoría científica u otra, sino que reconoce a cada una de las concepciones existentes en lo que cada una de ellas tiene de verdadera, a la vez que, mediante la relación con las visiones que se le contraponen, puede dar cuenta de la falsedad relativa de cada una de ellas. En la interrelación entre elementos aparentemente aislados asoma la noción de totalidad de la dialéctica hegeliana. Lo que le interesa a Horkheimer de esa noción es que la entiende como posibilitadora de un rescate de lo que sería *el momento de verdad* propio de cada una de esas partes que la componen, así como también podría indicar “lo unilateral, limitado, transitorio de las representaciones y opiniones individuales” (GS t.4: 291).

A pesar de esto, Horkheimer entiende que el método hegeliano no puede ser simplemente tomado por el materialismo, manteniéndose inalterado. En base a la fuerte crítica a la filosofía hegeliana que Horkheimer desarrolla en “Zum Problem der Wahrheit”, pueden sintetizarse cinco sentidos en los que Horkheimer renueva aquella concepción de la dialéctica. En primer lugar, Horkheimer entiende que en el pensamiento de Hegel se mantiene encerrado —aun en contra de las pretensiones de

Hegel— en una concepción de identidad entre sujeto y objeto. Esta identificación, que para Horkheimer indica un rasgo propiamente idealista de su pensamiento, lo conduce, por un lado, a hipostasiar al sujeto cognoscente como infinito y omnipotente, en la medida en que la objetividad sería completamente cognoscible para él. Por otro lado, Horkheimer entiende que esa identidad entre sujeto y objeto que observa como propia de la filosofía hegeliana conduce a Hegel a fundamentar el conocimiento de lo particular en el conocimiento de la totalidad. En otras palabras, Horkheimer entiende que a pesar de que en la filosofía hegeliana tenga lugar el momento ineludible del análisis de la particularidad, ese momento no cumple otra función más que la de confirmación de la esencia de la totalidad.

En segundo lugar —y como dificultad derivada de la anterior— el frankfurtiano entiende que, en el contexto de la filosofía hegeliana, la dialéctica conduce a un cierto relativismo, del cual busca desmarcarse. Este relativismo, consistiría en una indiferencia valorativa del sistema frente a las percepciones, ideas y objetivos particulares (GS, t.3: 287) que tiene lugar por el hecho de que, para Hegel, cada uno de ellos queda igualmente justificado —en última instancia— como un momento necesario del desarrollo de la historia. En palabras de Horkheimer:

Su relativismo depende directamente de esto. (...) el punto de vista de un pensamiento comprensivo, para el cual a cada punto de vista se le debe conceder su derecho parcial y su limitación última, sin tomar conscientemente partido ni decidirse a favor de uno solo en contra de los demás, es el alma misma del relativismo burgués. (...) Resulta que la tolerancia respecto de todas las opiniones pasadas que se reconocen como condicionales no es menos relativista que el escepticismo negativista. (...) En la medida en que el reconocimiento de la verdad de ciertas ideas pasa a un segundo plano frente al señalamiento de las condiciones, [frente a] la asignación a unidades históricas, este relativismo partidista se revela como amigo de lo que existe en cada caso (GS, t.3: 290-291).

Es lo que Susan Buck-Morss observa cuando afirma que “la glorificación de la historia como verdad suprema funcionaba para justificar los sufrimientos que su curso había impuesto a los individuos” (2011: 110). En la medida en que la crítica a Hegel por la relativización de los acontecimientos históricos particulares está vinculada con el rechazo por parte de Horkheimer de su concepción de la historia como identidad de sujeto y objeto o de lo racional y lo real, Buck-Morss señala que ambas críticas no están

exclusivamente motivadas por razones filosóficas, sino también políticas (2011: 110); la noción de identidad entre razón y realidad conlleva la aceptación de todo sufrimiento históricamente acontecido como necesario.<sup>1</sup> Si, según Hegel, el despliegue de la historia coincide con el despliegue de la razón, *todo* lo acontecido —incluso *todas* las formas de sufrimiento— es racional, en tanto constituye ese despliegue. La aceptación del sufrimiento acontecido a través de su racionalización resulta inaceptable para una teoría que, como la horkheimeriana, tiene en vistas la realización de la felicidad, la libertad y la justicia, a las que considera intereses racionales.

Además de los motivos ya señalados, Horkheimer acusa a Hegel de caer en un relativismo por el hecho de que no haya nada en su teoría que la vuelva inescindible de anhelos emancipadores. Si bien Horkheimer hace la salvedad de que el filósofo idealista supo apoyar algunos movimientos progresistas en su vida, no deja de encontrar problemática la circunstancia de que su sistema no esté intrínsecamente vinculado a un objetivo determinado.<sup>2</sup>

En tercer lugar, Horkheimer quiere apartarse de lo que reconoce como una “hipostación de estructuras conceptuales” que tiene lugar en la filosofía hegeliana. Horkheimer entiende que, si bien la dialéctica hegeliana tiene la virtud de reconocer el carácter fluctuante de lo real, la forma en que esa fluctuación se produce se mantiene como algo inalterable (GS, t.2: 302). John Abromeit explicita este punto señalando que Horkheimer considera metafísico al pensamiento de Hegel por ver que allí “el curso que tomará la dialéctica está predeterminado desde el comienzo mismo” (Abromeit, 2001: 319). En este sentido, si Horkheimer reivindica el poder de la dialéctica hegeliana para poner en movimiento categorías que desde otra concepción permanecen como estáticas y eternas, también denuncia que, en el contexto del idealismo, el sentido de ese movimiento es algo predeterminado, lo cual somete el desenvolvimiento de lo particular a una forma fija, absoluta y, por lo tanto, metafísica. Esta cualidad que Horkheimer

---

<sup>1</sup> Buck-Morss sostiene que el rechazo de las nociones hegelianas de identidad de sujeto y objeto y de lo racional y lo real, que pueden resumirse en la interpretación de la historia como progreso, son “un punto de acuerdo fundamental entre Adorno y sus colegas” (2011:109). También hace notar que, a diferencia de la revivificación que Lukács hace de la dialéctica hegeliana, la centralidad de la categoría de “naturaleza” actuará como correctivo de las implicancias ideológicas de la historia como progreso.

<sup>2</sup> En este sentido, la crítica a Hegel tiene un punto en común con lo que posteriormente Horkheimer le atribuirá a la concepción positivista de la ciencia. Puesto que la dialéctica, tal como es concebida en el contexto del pensamiento idealista de Hegel, justifica a cualquiera que se imponga como triunfador en una lucha histórica, ella puede ser capitalizada tanto por movimientos liberadores como reaccionarios. De la misma manera, Horkheimer sostiene que, ante la ausencia de un elemento verdaderamente emancipador hacia el interior de la concepción positivista de ciencia, ella puede ser igualmente instrumentalizada por actores de cualquier tendencia política.

percibe en la filosofía de Hegel, la vuelve incompatible con cualquier teoría con pretensiones políticas, es decir, con una finalidad transformadora.

En conexión con esto, habría en Hegel —en cuarto lugar— una inhabilidad para dar cuenta de la génesis histórica de su propio pensamiento (GS, t.3: 288), en el sentido de que, a pesar de su oposición a la metafísica, Hegel no logra desprenderse del afán metafísico por explicar lo singular, lo fáctico, como dependiente de un incondicionado universal (GS, t.2: 304). En la medida en que Hegel reproduce una concepción absolutizada de la historia, dentro de la cual cada momento particular se justifica como sujeto a una necesidad trascendente, Horkheimer entiende que no hace más que, a través de su filosofía, justificar el lugar privilegiado que reviste la clase social a la que pertenece en el momento histórico en el que se encuentra.

Por último, Horkheimer entiende que la dialéctica, tal como está formulada en Hegel, envuelve un contenido absoluto que la equipara con la religión (GS, t.3: 287). Ese contenido consiste en que la unidad entre sujeto y objeto supone la noción de un conocimiento final eternamente válido por el que no sólo se justifica el sufrimiento históricamente acontecido como necesario, sino que además se entiende al sufrimiento actual como si estuviera al servicio de la totalidad histórica, como si se tratara de una verdad trascendente.

Estas críticas al filósofo del idealismo alemán señalan los sentidos en los que Horkheimer encuentra necesario modificar el método hegeliano a los fines de volverlo apto para su propio proyecto filosófico. El distanciamiento que Horkheimer toma respecto de una posible identidad entre sujeto y objeto en los textos aquí considerados, correspondientes a la primera mitad de la década de 1930, dan cuenta de que ya en esa época el filósofo no concebiría a la emancipación social como una posible identidad total entre sujeto y objeto, como si el ser humano pudiera erigirse como productor total o como sujeto absoluto de la existencia social.<sup>3</sup>

A pesar de denunciar que envuelve elementos dogmáticos, Horkheimer considera que el pensamiento de Hegel entraña una notable grandeza que, de hecho, permitió que las ideas metodológicas más fructíferas se “se liberaran de su armadura dogmática” (GS,

---

<sup>3</sup> Facundo Nahuel Martín considera que la noción horkheimeriana de emancipación aspira a tal identificación, al menos hasta 1947, cuando comenzaría a aparecer, principalmente, en *Eclipse of Reason*, un paso desde la afirmación hacia la crítica de la totalidad (2016:186). Nuestra argumentación se orienta a señalar que esa crítica de la totalidad es mucho más temprana.

t.2: 302). Es por esto que Horkheimer encuentra necesario renovar la dialéctica hegeliana, a los fines de preservar sus aspectos más valiosos de tal manera que puedan ser fructíferos para la investigación materialista.

### **2.3 Materialismo horkheimeriano**

En la denuncia que Horkheimer lleva a cabo de los aspectos idealistas y dogmáticos del pensamiento de Hegel, puede advertirse que el frankfurtiano realiza una apropiación de la dialéctica que no coincide con una mera reproducción de la filosofía hegeliana. La singularidad de la concepción horkheimeriana de la teoría es destacada por Silvia Schwarzböck cuando sostiene que Horkheimer es el creador de “un ismo” (2018: 11) que se diferencia de la mera aplicación de conceptos marxistas que era característica de la investigación en el Institut bajo la dirección de Carl Grünberg, antecesor de Horkheimer. Schwarzböck añade que, en la medida en que la de Horkheimer es una teoría emancipatoria, ella convierte en tradición “al modo estándar, no autocrítico de producir teoría” (2018: 11) y señala que la teoría crítica

(...) revoluciona ya, para el marxismo, el concepto de tradición. Un marxista debe leer autores incompatibles con su ismo e incompatibles entre sí: Sade, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Hegel, Freud, Klages, Lukács, Weber (2018: 12).

En su apropiación de la dialéctica, Horkheimer busca diferenciarse de los *marxistas tradicionales*, es decir, de aquellos de los que considera que se limitan a aplicar los conceptos marxistas a la investigación social e histórica, con un cierto cientificismo antifilosófico. Si bien en la misma época en que Horkheimer comenzó a desarrollar su teoría hubo otros intentos —por ejemplo, por parte de Lukács o de Marcuse— por rastrear en el pensamiento de Hegel los orígenes de la dialéctica marxista, Horkheimer lleva a cabo una apropiación “más selectiva” de la dialéctica, como lo hace notar John Abromeit (2001: 122). Esa selectividad consiste en que, si bien Horkheimer valora la necesidad de la dialéctica hegeliana y de su noción de totalidad para la teoría crítica contemporánea, “niega que la «historia» o la «realidad» estén en sí mismas gobernadas por las leyes de la dialéctica o que el método dialéctico sea una fórmula mágica que pueda existir separado de la investigación empírica” (2001: 122). Asimismo, el autor observa que “Horkheimer es particularmente cuidadoso al rechazar el concepto de

totalidad cuando éste es aplicado a universales abstractos como «el pensamiento», «el ser» o «la historia»” (2001: 122). Horkheimer entiende que Hegel, en una total subordinación al principio de la identidad, concibe a la Historia como si se tratara de una formación espiritual (GS, t.2: 307). Por el contrario, desde el materialismo se niega que la realidad pueda ser idéntica al espíritu, y es en relación a esto que cobra relevancia el estudio empírico de los procesos históricos. A la investigación histórica que hace el materialismo horkheimeriano le será ajena la idea de un principio espiritual subyacente.

Horkheimer aclara, sin embargo, que eso no significa que no trabaje con conceptos: tiene por objeto lograr una descripción correcta y, en última instancia, el conocimiento de leyes y tendencias (GS, t.2: 307). Es así que Horkheimer define a la dialéctica del materialismo como no cerrada [*unabgeschlossene*], por un lado, porque en ella no hay identidad entre sujeto y objeto, y por otro, porque esa no coincidencia conlleva que la manera en que se desenvuelva el movimiento de los conceptos no esté atada a una forma fija, previamente determinada. Horkheimer sostiene que lo que su dialéctica pierde en relación a la concepción idealista es la noción de “que concepto y objeto serían uno y que el pensamiento podría descansar” (GS, t.3: 295), con lo cual quiere indicar que, mientras para la dialéctica idealista la mera comprensión de las circunstancias prevalecientes como condicionadas y transitorias basta para que se las trascienda y se las cancele [*aufheben*], para el materialismo la conquista intelectual no se encuentra inmediatamente igualada a una conquista real, es decir, a una conquista en el ámbito de la praxis. El conocimiento es —para el materialismo— imprescindible pero no suficiente para transformar las circunstancias prevalecientes. Ese “descanso del pensamiento” que Horkheimer le atribuye al idealismo consiste en la ausencia —en el contexto de la dialéctica hegeliana— de un gesto teórico por ir más allá de la mera comprensión de lo real, es decir, del mero reconocimiento de lo ya dado. Si en el materialismo no hay coincidencia entre ser y pensar, comprender un concepto no equivale a trascenderlo; en otras palabras, la transformación de la realidad no puede ser un resultado que se siga meramente de un logro de la conciencia.

Lo que se conserva respecto de la dialéctica hegeliana es una noción de totalidad desde la cual los conceptos poseen validez sólo como parte de una totalidad teórica, de manera que cualquier teoría social debería ser considerada formalista y abstracta si no

es concebida como parte de la totalidad social.<sup>4</sup> A propósito de esto, cabe señalar que la noción de totalidad, que había tenido un lugar central en las filosofías de Hegel, Marx y el marxismo occidental, es una de las nociones que Horkheimer renueva en el marco de su formulación de la teoría crítica. Es esta noción lo que llama la atención de Martin Jay en su libro de 1984. Jay señala que, en los textos de Horkheimer se encuentran tanto gestos y expresiones que dan cuenta de la teoría crítica frankfurtiana como heredera de la noción hegeliano-marxista de totalidad, como también de formas en las que esa misma noción no es sin más apropiada por Horkheimer, sino que se ve sujeta a ciertas modificaciones. Por un lado —tal como señala Jay— el trabajo del Institut bajo la dirección de Horkheimer daba cuenta de la intención por integrar “investigaciones en varias dimensiones de la Totalidad” (Jay, 1984: 200).<sup>5</sup>

Por otro lado, desde el inicio mismo de su asunción como director del Institut, Horkheimer decidió incluir a la psicología como una de las dimensiones de la investigación social, lo cual implicaba un giro importante respecto de otras investigaciones marxistas.<sup>6</sup> Jay sostiene que la introducción de la dimensión psicológica se debió a que, para Horkheimer, “la equiparación del marxismo tradicional entre la falsa conciencia y la ideología tenía que ser suplementada por un análisis psicológico de las motivaciones detrás de su aceptación” (1984: 204). La introducción de la psicología no es una simple anécdota en la historia del marxismo del siglo XX, sino que, como Jay observa, conlleva importantes consecuencias teóricas, ya que implica una preocupación por los sujetos particulares en la medida en que se apoya sobre la concepción de “irreductibilidad del individuo al colectivo” (1984: 211). Jay indica que esa preocupación por la autonomía individual tiene para el materialismo de Horkheimer una

---

<sup>4</sup> La idea de que ninguna verdad puede tener validez aislada implica que se llegue a cuestionar inclusive la posibilidad de un ámbito de ciencias puras. Aunque la matemática pueda llegar a deducciones sin ninguna referencia a lo empírico, Horkheimer afirma que “su forma está, sin embargo, tan condicionada por el aumento de la capacidad técnica de la humanidad, como esta misma está por el desarrollo de la matemática” (GS, t.3:293). De esta manera, no se concibe a la verdad como algo formal que puede definirse como la correspondencia de un contenido intelectual con un hecho, sino que se trata de una correspondencia que es siempre establecida por eventos reales y por la actividad humana (GS, t.3:292-293).

<sup>5</sup> Claramente, Jay hace alusión a la variedad de abordajes disciplinares que confluían en la investigación que el Institut für Sozialforschung llevó adelante bajo la dirección de Horkheimer señalando que, más allá de que cada uno de los integrantes del Institut se orientara con mayor especificidad a determinadas problemáticas, se puede decir que cada una de las investigaciones específicas se encontró atravesada por una mirada transversal de la sociedad de la época.

<sup>6</sup> “Lukács, se recordará, fue extremadamente hostil a la psicología, Korsch se le opuso sólo un poco menos, y Gramsci fue relativamente indiferente. Bloch, a pesar de ser el más familiarizado con Freud y Jung entre los marxistas occidentales, reemplazó a la libido sexual por el hambre como la motivación humana más básica (...) En general, la primera generación de marxistas occidentales aceptó la equiparación de la psicología con una reducción científico-natural del sujeto (...).” (Jay, 1984:203).

consecuencia política que lo distingue del marxismo lukácsiano —a saber, el compromiso con el autoritarismo (Jay, 1984: 213)— y una consecuencia filosófica por la que se distancia del hegelianismo —en tanto que no privilegia el concepto por sobre la realidad o lo particular, manteniéndose atento a la no-identidad entre ambos (1984: 213).

Pero la apropiación que Horkheimer hace de la noción de totalidad no se limita a la introducción de una nueva dimensión de análisis, por más que eso constituya por sí mismo una transformación radical del concepto. Son dos más las maneras en las esta noción se ve renovada en el pensamiento de Horkheimer. Una de ellas tiene que ver con su relación con la verdad; como epítome de lo que podría caracterizarse como una relación ambigua con las nociones centrales de la filosofía hegeliana, Jay observa que si bien Horkheimer se vale del célebre aforismo hegeliano de que el todo es lo verdadero<sup>7</sup>, lo contradice no tanto en afirmaciones aisladas, sino en su noción de verdad. En la medida en que Horkheimer entiende que la forma social actualmente dada no es resultado de la planificación racional, se rehúsa a considerarla racional ni verdadera.<sup>8</sup> La otra —aunque no muy distante de las anteriores— tiene que ver con que el materialismo horkheimeriano “siempre reconoció la existencia de un objeto natural irreductible a la objetivización de un sujeto creador y resistente a todos los intentos de dominación conceptual” (1984: 214), lo cual conlleva que Horkheimer reconozca “tensiones que habían sido suprimidas por el antropocentrismo del marxismo humanista” (1984: 215) y no llegue nunca a adoptar “la justificación del imperialismo especista latente en Lukács o Gramsci” (1984: 214). En este sentido, la concepción de Horkheimer habilita la posibilidad de que existan aspectos correspondientes a la totalidad que no se relacionen con la razón meramente como objetos que ella puede eventualmente conocer y, por lo tanto, dominar. Mientras que Hegel concibe a la razón exclusivamente en términos de mediación conceptual y a la totalidad como un ámbito sobre el cual la razón puede avanzar indefinidamente, la dialéctica no cerrada de Horkheimer sugiere que la razón puede establecer otro tipo de relaciones con los objetos.

---

<sup>7</sup> Jay se refiere a un pasaje de Horkheimer correspondiente a “Der neueste Angriff auf die Metaphysik” (1984:201).

<sup>8</sup> La exposición de Jay parece sugerir que la también célebre afirmación de Adorno “das Ganze ist das Unwahre” (1951:80) tendría sus raíces en la concepción filosófica de Horkheimer de la década de 1930, y que encontraría un antecedente en la formulación de Marcuse donde se afirma que “ningún método parece ser auténtico si no reconoce que estas dos proposiciones son descripciones significativas de nuestra situación: «El todo es lo verdadero», y «el todo es falso»” (1984:208).

Ahora bien, atendiendo siempre a esta apertura que, por la no coincidencia entre sujeto y objeto se produce en la apropiación horkheimeriana de la dialéctica, podemos retomar el sentido en que ella preserva aspectos propios de la formulación hegeliana. Como habíamos indicado, en un gesto propiamente hegeliano, el materialismo interdisciplinar entiende que cualquier teoría que ignore su dependencia respecto del entramado social, supone un concepto de verdad extra-histórico y exagerado (GS, t.3: 295) que se corresponde más a una concepción divina que a una humana. Negar que la verdad contiene un componente subjetivo, y concebirse a sí mismas como absolutamente objetivas y, por lo tanto, verdaderas, implica negar la posibilidad de que pueda haber más que un solo punto de vista respecto de la misma cosa, o en otras palabras, equivale a adoptar el punto de vista de Dios. Es por esto que, para Horkheimer, las teorías que no se conciben en relación al todo social —entendido en el sentido expresado más arriba—, suponen aún en contra de sus propias intenciones, una concepción relativista y subjetivista de la verdad. Lo primero, porque de esa manera se postulan a sí mismas como verdaderas, desconociendo lo que de verdadero pueda haber de otras concepciones teóricas y, en ese mismo gesto, se condenan a sí mismas a una postura relativista en el sentido de que —consideradas desde su relación con el resto de las teorías— cada una de ellas se presenta como un punto de vista más. Si Horkheimer entiende que también suponen una concepción de verdad estrictamente subjetiva, es porque al carecer de vínculo con la totalidad, se afirman como un punto de vista particular, que se desentiende de toda concepción que les sea heterogénea.<sup>9</sup>

Desde el materialismo horkheimeriano, la estructura de la teoría no puede dejar de ser entendida en relación a los intereses que la orientan. Así, el materialismo reconoce que tanto los conceptos generales de la teoría, como la singularidad de la comprensión de cada hecho concreto, están condicionados por esos intereses, que ingresan tanto consciente como inconscientemente en la preformación y elaboración del material (GS, t.3: 268). En virtud de esto, la noción de verdad propia de la reformulación de la dialéctica hegeliana exige, en principio, “que en los pensamientos tenga su lugar la conciencia del papel social que les es propio, porque lo que ellos sean solo resulta comprensible a partir de la realidad en la que son significativos” y también exige “claridad sobre el contexto histórico en el que se engloba una forma de pensamiento”

---

<sup>9</sup> En relación a esta concepción sobre la relatividad y subjetividad de las teorías científicas que carecen de la noción dialéctica de totalidad en artículos de comienzos de la década de 1930, puede ya perfilarse la noción de *razón subjetiva* que aparecería en “Traditionelle und kritische Theorie”.

(GS, t.3: 258), es decir, que la teoría sea consciente de que tanto su interés como el objeto que investiga son inescindibles de un determinado momento y situación histórica. Estas dos exigencias de la noción de verdad propia del materialismo, lo alejan una vez más de la filosofía idealista en la medida en que postulan que ningún conocimiento es para él meramente intelectual, y por lo tanto, no puede ser entendido como eternamente válido.

El razonamiento dialéctico se caracteriza por la circunstancia de que los factores individuales que intervienen en su desenvolvimiento no permanecen siempre idénticos a través de ese desarrollo. En cambio, los factores que intervienen en el razonamiento se transforman mutuamente de forma continuada, de modo tal que no pueden ser distinguidos con radicalidad; es decir, que son distinguibles, pero no perfectamente separables unos de otros (GS, t.3: 88). En la medida en que tanto sus conceptos como sus objetos están arraigados al contexto histórico y a la vez en relación constante con la totalidad, las transformaciones que sufra alguno de los aspectos de la teoría repercutirá necesariamente sobre algún otro elemento.<sup>10</sup> Esa transformación de los factores que intervienen en el proceso dialéctico es lo que hace a la apertura de la dialéctica horkheimeriana,<sup>11</sup> eliminando de ella toda dependencia respecto de una forma eterna; la “tensión insuperable [*aunaufhebbaren*] entre concepto y objeto” brinda una “autoprotección crítica frente a la creencia en la infinitud del espíritu” (GS, t.3: 87). A su vez, el reconocimiento de la situacionalidad de los intereses que orientan a la teoría implica, en el contexto de una concepción no subordinada a un sentido trascendente, que la causa a la cual el investigador decide abocarse en determinado momento, se extinguirá eventualmente —y, probablemente, sea reemplazada por alguna otra.

Hay verdad, por lo tanto, en el desvelamiento de los aspectos condicionales y unilaterales tanto en los contenidos del materialismo mismo, como en el de las demás teorías. Que la dialéctica relativice la verdad de las demás concepciones teóricas no

---

<sup>10</sup> Es importante observar en relación a esta cuestión que en Horkheimer cobra relevancia otra noción relevante para la teoría crítica (principalmente en las figuras de Benjamin y Adorno): la de “constelación”. Al pensar los conceptos de la teoría como integrantes de una constelación de conceptos, se los considera como parte de una totalidad no completamente cerrada sobre sí misma. Dentro de esa totalidad abierta, la transformación de un solo elemento implica cambios más allá de él, pero que no necesariamente involucran a todo el conjunto por igual. Podemos leer, por ejemplo “De las constelaciones cambiantes entre la sociedad y la naturaleza surgen las relaciones de los grupos sociales entre sí, las cuales, para el sí mismo espiritual y anímico, vuelven a repercutir sobre la estructura social” (GS, t.3:250).

<sup>11</sup> A su vez recordemos que Horkheimer rechaza la concepción hegeliana según la cual el movimiento de lo real está sujeto a una forma que se repite eternamente, es decir, la negación determinada que produce algo nuevo mediante la *Aufhebung*.

significa que las desautorice, sino que, más precisamente, intenta incorporarlas en una forma de razonamiento que las vuelva mutuamente conscientes de su particularidad para, así, reconocer de cada una lo que en ella haya de verdadero.<sup>12</sup>

### 3. Materialismo y verdad

#### 3.1 Acerca de la razón como telos

En este punto, nos parece importante introducir una precisión acerca de la relación entre la racionalidad de la forma social y el despliegue inmanente de la historia, tal como la concibe Horkheimer. Honneth sostuvo que la primera generación de frankfurtianos comparte una concepción “cuyas raíces se pueden encontrar en la filosofía de Hegel” (2009:31), afirmando, asimismo, que los frankfurtianos se apoyarían sobre la concepción hegeliana según la cual cada época se corresponde con una “razón ya «objetivamente» posible” (2009: 31). En este sentido, la *patología social*<sup>13</sup> se explicaría en términos de una apropiación insuficiente del grado de desarrollo alcanzado por la razón en un determinado momento. Asimismo, Honneth afirma que, aislando esta idea del contexto especial de la filosofía de Hegel, lo que se obtiene es la tesis de que “una forma lograda de sociedad sólo es posible si se preserva el máximo estándar de racionalidad desarrollado en cada caso” (2009:32). La idea de correspondencia entre desarrollo histórico y despliegue de la razón, propia de la concepción hegeliana y que Honneth dice ver extrapolada “en los distintos proyectos de la Teoría Crítica” (2009:32) envuelve, sin embargo, una consideración no sólo extraña al pensamiento de Horkheimer, sino que además resulta impugnada por él en distintas ocasiones.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> La invalidación de teorías no dialécticas sería, según Horkheimer, una invalidación de las reglas del entendimiento (GS, t.3:297) que, optando por la razón frente a él, no podría dejar de ser una forma de dogmatismo.

<sup>13</sup> Es en estos términos como Honneth interpreta lo que Horkheimer llama la *irracionalidad* de la forma social.

<sup>14</sup> Puesto que Honneth unifica bajo esta apropiación de la filosofía de la historia hegeliana a toda la primera generación del Institut für Sozialforschung y también a Habermas, una refutación completa de su lectura requeriría un trabajo extenso que excede los objetivos de nuestro trabajo. Sin embargo, podemos señalar que su lectura no sólo es inadecuada respecto de Horkheimer, sino también de Adorno, quien se desmarcó de la concepción hegeliana de correspondencia entre razón e historia: “Ninguna historia universal conduce desde el salvajismo hasta la humanidad, pero sí hay una que conduce desde la honda [Steinschleuder] hasta la megabomba. Acaba en la amenaza total sobre la sociedad organizada, como expresión de la discontinuidad. Mediante el espanto, Hegel es verificado y puesto de cabeza. Si él transfiguró la totalidad del sufrimiento histórico en la positividad del absoluto auto-realizado, entonces el uno y todo, que hasta el día de hoy avanza sólo con pausas para tomar impulso, sería, teleológicamente, el sufrimiento absoluto” (Adorno, 2015:314).

El primer lugar en que puede percibirse la incompatibilidad entre aquella concepción hegeliana y el pensamiento de Horkheimer, es en los textos en los que se expresan los lineamientos generales de su materialismo. Como vimos, en ellos el filósofo rechaza la idea de que la historia coincida con un despliegue de la razón, porque entiende que eso sólo puede sostenerse sobre el desconocimiento de la diferencia entre realidad y espíritu, y la tensión que existe entre ambos. A su vez, Horkheimer enfatiza su intención por apartarse de la concepción idealista que supone una comunidad entre la razón y el desarrollo histórico, ya que entiende que la misma conduce a una suerte de consuelo ante la injusticia presente. La concepción idealista sugiere, según Horkheimer, que a pesar de que la sociedad se caracterice en determinado momento por albergar situaciones de opresión e injusticia, el constante despliegue de la razón —en la medida en que sucede en concordancia con el devenir de la historia— garantiza un avance hacia condiciones mejores a las prevaecientes en todo momento dado.

Sin embargo, la lectura de Honneth no se funda en los textos aludidos, sino en una expresión presente en “Traditionelle und kritische Theorie” por la cual afirma:

En Horkheimer ese elemento está contenido en su idea del concepto de trabajo, en la que el dominio de la naturaleza por parte del ser humano apunta «inmanentemente» a la meta de una constitución social donde los aportes individuales se complementen entre sí con transparencia, por eso aquí, se podría decir, el surgimiento de la patología social se hace depender con Marx del hecho de que la organización fáctica de la sociedad quede rezagada respecto de los estándares de racionalidad que ya están representados en las fuerzas productivas (Honneth, 2009:32).

Honneth parece aferrarse a la expresión *inmanentemente* para justificar el acuerdo entre Hegel y Horkheimer, pero una lectura atenta del pasaje en cuestión puede dar cuenta de que se trata de una interpretación que no sólo no se ajusta en el contexto general de la filosofía de Horkheimer, sino que tampoco es acercada en relación al pasaje aludido. Allí Horkheimer sostiene:

Sin embargo, en lo que respecta al papel de la experiencia, existe una diferencia entre la teoría tradicional y la crítica. Los puntos de vista que esta toma del análisis histórico como fines de la actividad humana, sobre todo la idea de una organización social racional para la generalidad, son inmanentes al trabajo

humano, aunque no estén actualmente dados en su forma adecuada a los individuos o al espíritu público (GS, t.4:187).<sup>15</sup>

El matiz que no queremos perder de vista tiene que ver con la variación que se produce en la constelación conceptual compuesta por *fin* o meta, *inmanencia* y *trabajo* entre los textos de Honneth y Horkheimer. Al considerar que el trabajo no es para Horkheimer más que “el dominio de la naturaleza por parte del ser humano”, Honneth lo identifica exclusivamente con la forma que, según Horkheimer, el trabajo adquiere en el contexto de la sociedad burguesa. Eso lo conduce a pensar que la irracionalidad de la forma social —o en términos de Honneth, la patología social— convive con “estándares de racionalidad”, como si se tratara de un patrón o modelo —el cual para Honneth está “representado en las fuerzas productivas”<sup>16</sup>— de acuerdo con el cual la sociedad no tendría más que actualizarse, imitándolo para así volverse racional y superar su patología. Es por esto que, según Honneth, en la filosofía de Horkheimer “lo *universal racional*, que debe brindar la garantía de una forma *intacta* de la socialidad, se concibe como potencial de un *modo no variable* de actividad del ser humano”<sup>17</sup> (2009:32). Honneth parece concebir así una cierta necesidad en relación a esta constelación de conceptos, tal que si algo es inmanente al concepto de trabajo<sup>18</sup>, ello no podría más que constituir el principio según el cual ese concepto se realiza en la historia. Y si la manera en que el concepto de trabajo se realiza históricamente se orienta hacia el dominio de la naturaleza, entonces la objetivación de ese despliegue —las fuerzas productivas— tendría que brindar el modelo de la sociedad racional, a la que ese concepto apuntaría inmanentemente.

No obstante, si analizamos la expresión de Horkheimer, podemos ver que la relación entre los mismos conceptos adquiere una forma distinta. Mientras que Honneth entiende que “el dominio de la naturaleza por parte del ser humano apunta «inmanentemente»” hacia la meta de una sociedad racional, como si la meta no existiera más que en el

---

<sup>15</sup> Inmediatamente antes, Horkheimer había afirmado: “A través de su propio trabajo, los seres humanos renuevan una realidad que las esclaviza cada vez en mayor medida y los amenaza con todo tipo de miserias” (GS, t.4:186).

<sup>16</sup> En el próximo capítulo se profundizará en la idea —que ya está implicada en el pasaje de *Notizen* aquí citado—, de que, si bien para Horkheimer las fuerzas productivas dan cuenta de un gran potencial desplegado por la razón, en la medida en que esas fuerzas son el resultado de la razón tal como ella es entendida por la ciencia moderna —cuyo fin último el dominio de la naturaleza—, ese potencial no se corresponde con la concepción de razón que prevalecería en una configuración social racional.

<sup>17</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>18</sup> Una interpretación semejante es la que realiza Seyla Benhabib en *Critique, Norm and Utopia* (1986), que será analizada en el capítulo 4.

efectivo despliegue de ese concepto de trabajo, Horkheimer entiende a la sociedad racional como un fin que la teoría crítica extrae del análisis histórico, pero no como algo que necesariamente sea realizado en el devenir de la historia. Que Horkheimer entienda que esos fines son inmanentes al trabajo humano no tiene que ser leído en el sentido de que el fin perseguido por la teoría crítica coincida con el principio inmanente según el cual el trabajo se despliega en la historia. En otras palabras, pensamos que es ineludible distinguir entre dos formas de la inmanencia. Por un lado, el principio inmanente según el cual Horkheimer entiende que sucede el desenvolvimiento histórico de la sociedad burguesa —y junto con ella, el del trabajo, el de las relaciones interpersonales y el de la relación de cada individuo consigo mismo— es el del dominio de la naturaleza. Pero, en la medida en que ese principio no responde a una necesidad histórica externa a los hombres, sino que, por el contrario, surge de la automatización de una práctica introducida en un determinado momento histórico, el fin racional —que la teoría extrae del trabajo humano— no coincide con el principio según el cual el trabajo se realiza en la sociedad actual. Por otro lado, el fin que la teoría crítica extrae del trabajo humano — a saber, la cooperación entre los seres humanos en vistas a un fin común— es inmanente a él en el sentido de que constituye una cualidad suya de la cual es inseparable, pero no en el sentido de que el trabajo se desenvuelva históricamente como un perfeccionamiento progresivo de esa cualidad.

Es por esto que, a diferencia de lo que sostiene Honneth, las fuerzas productivas no brindan un modelo de razón al que la configuración social debería adecuarse si no quiere ser irracional. Que Horkheimer entienda que el fin racional que persigue la teoría crítica es inmanente al trabajo significa que, aunque no esté realizado actualmente y aunque no sea objetivamente necesario que alguna vez llegue a realizarse, la posibilidad de alcanzarlo existe. En otras palabras, entendemos que, para Horkheimer, a pesar de que la forma social de su época no sea racional, y que no haya un modelo de razón al que sencillamente se la pueda amoldar, la razón no es trascendente o distinta de la realidad. Al concebir al fin racional como algo que —si bien difiere del principio según el cual la sociedad de hecho se ha desarrollado— no es ajeno a la forma social que se quiere transformar, la concreción de una configuración racional es en el contexto de la filosofía de Horkheimer algo factible.

### 3.2 La comprobación no inmediata de la verdad

Como hemos señalado, Horkheimer considera que la posibilidad de apreciar lo que cada teoría particular tiene de verdadero depende de que cada una de ellas sea puesta en relación a la totalidad. Pero, en la medida en que la totalidad tiene que ser entendida en el sentido de la reapropiación que Horkheimer hace del concepto hegeliano, la verdad no es —desde el punto de vista del materialismo— algo que sencillamente se manifieste en el enlace de distintas perspectivas teóricas. La singularidad de la noción de verdad propia de la filosofía de Horkheimer consiste en que tiene que concebirse tanto en la relación de la concepción teórica con la praxis como en relación al interés que orienta a la teoría y que ella espera realizar.

La dialéctica materialista entiende que toda descripción —en tanto aspira a la generalidad— es contradictoria con el objeto -particular- que describe. Es por esto que buscará relativizar cada definición a través del señalamiento de sus limitaciones. La reformulación horkheimeriana de la dialéctica busca “relacionar los conceptos obtenidos analíticamente entre sí y reconstruir la realidad a través de ellos” (GS, t.3:311). El materialismo entiende que, para ser comprendida, cada característica del objeto tiene que ser referida, primero, a su propiedad contraria y, segundo, a todo el sistema de conocimiento, de manera que cada definición unilateral quedaría doblemente relativizada.

Si algo se hace evidente a través de los artículos que Horkheimer publicó en la revista del Institut (*Zeitschrift für Sozialforschung*) durante la década de 1930, es que su materialismo se va delineando en la discusión que el filósofo establece con varias concepciones teóricas.<sup>19</sup> Una de las concepciones teóricas más presentes en los textos de Horkheimer es la positivista,<sup>20</sup> cuya consideración cobra relevancia para un abordaje de la noción horkheimeriana de verdad. Horkheimer afirma que el materialismo no se distingue del positivismo respecto de la investigación empírica concreta, “que a menudo llega a las mismas conclusiones que él” (GS, t.3:149), pero señala que sí hay una diferencia entre ambas concepciones en cuanto a la manera en que cada una entiende la

---

<sup>19</sup> Abromeit considera —a nuestro entender, no sin razón— que Horkheimer procede “mediante una serie de negaciones determinadas” (2001:228), es decir, siguiendo el procedimiento hegeliano por el cual la dialéctica retiene un momento positivo en vez de ser meramente destructivo. Esta observación acerca del procedimiento metodológico, no es, sin embargo, extensible a la manera en que Horkheimer entiende la historia (cf. nota 10).

<sup>20</sup> La crítica al positivismo adquiere especial relevancia en los textos publicados en 1937 “Traditionelle und kritische Theorie”, “Der neueste Angriff auf die Metaphysik” y también es esbozado de forma menos sistemática a través de otros escritos de Horkheimer.

relación de la teoría con los hechos en la comprobación de la investigación. Según Horkheimer, mientras que, para el positivismo, los resultados de la investigación son verdaderos si ellos coinciden con un hecho inmediatamente observable, el materialismo deposita menos confianza en la *inmediatez* de esa coincidencia. De esta manera, si bien señala claramente sus diferencias con la concepción positivista de ciencia, también expresa el materialismo es una concepción teórica que busca la comprobación empírica. En “Zum Problem der Wahrheit”, Horkheimer le reserva un lugar importante a la comprobación por considerar que ella constituye “un arma contra toda forma de misticismo” (GS, t.3:303), es decir, es lo que garantiza que la teoría asuma un compromiso con lo material en vez de regirse por principios trascendentes y universales. El punto de discrepancia con el positivismo radica, según Horkheimer, en que el materialismo no pretende que aquello que expresa la teoría sea inmediata o simultáneamente realizado. La idea de que una conclusión obtenida en la teoría puede ser inmediatamente comprobada en la realidad ignora, según Horkheimer, el hecho de que la acción humana es un proceso y no algo dado.<sup>21</sup>

En tanto que entiende a la verdad como dependiente de la praxis humana, Horkheimer sostiene que la comprobación en el ámbito del materialismo interdisciplinar sólo puede tener lugar en la medida en que la verdad de la teoría va siendo conquistada por los seres humanos que “la apoyan inexorablemente, la aplican y la hacen cumplir, se comportan de acuerdo a ella, la empoderan en contra de toda resistencia proveniente de puntos de vista retrógrados, limitados y unilaterales” (GS, t.3:296), con lo cual se vuelve sobre la idea de que la transformación de la realidad no depende de la conciencia, sino más bien de la acción concreta orientada por una conciencia que constantemente refiere sus conocimientos a la realidad social.<sup>22</sup> Una teoría que considera posible la adecuación inmediata entre sus contenidos y el mundo corresponde,

---

<sup>21</sup> Unos años más tarde, en “Traditionelle und kritische Theorie”, Horkheimer retoma la noción de comprobación solo para considerarla “una vaga analogía” (GS, t.4:190) de las victorias que pueda alcanzar la teoría. En tanto tal, la comprobación no puede ser el objetivo constante del teórico crítico, cuyo único “oficio es la lucha” (GS, t.4:190).

<sup>22</sup> Junto con el positivismo, Horkheimer considera lejanos de la noción materialista de corroboración también al pragmatismo y a su concepción práctica de la verdad. Según Horkheimer, el pragmatismo es tan dependiente del éxito que “desestima la historia y se vuelve apologeta de la realidad dominante” (GS, t.3:305). También considera al pragmatismo una orientación teórica muy distinta de un comportamiento orientado a la emancipación, por el hecho de limitarse a buscar lo socialmente útil (GS, t.4:182), mientras que, para el teórico crítico, “la tendencia general de lo emprendido, el hacer intelectual mismo, por más que parezca prometedor, no consigue ninguna sanción del sentido común, no se vuelve algo habitual” (GS, t.4:191). El hecho de que haya pragmatistas o positivistas que tengan en vistas fines emancipadores es —igual que en el caso de Hegel— una mera arbitrariedad en tanto que no se trata de una cualidad inextricable de sus teorías, sino que el afán emancipador les adviene como algo agregado.

sostiene Horkheimer, a una confianza ilimitada en el mundo existente, y por ello resulta incompatible con un anhelo transformador.

Horkheimer sostiene que al materialismo le es esencial la confianza en que la teoría va a comprobarse (GS, t.3:304), esto es, que va a conquistar sus objetivos. Horkheimer se encarga de distinguir a esa confianza en la teoría de una mera esperanza que conduciría a un quietismo —a esto se refiere muchas veces Horkheimer cuando se desmarca del “consuelo” que entiende proporcionan algunas concepciones teóricas, como así también la creencia religiosa— y también de un conformismo que vendría a justificar a lo existente —en esto incurren, según Horkheimer, el positivismo al pretender la confirmación inmediata y la filosofía de la historia de Hegel que considera a cada momento histórico como necesario.

### **3.3 Verdad y optimismo acerca del futuro**

La habitual lectura que se hace del pensamiento de Horkheimer —y en general, de toda la primera generación del *Institut*— es que formula una visión pesimista. Si bien la presencia de afirmaciones definitivamente pesimistas podría justificar una lectura en ese sentido, consideramos necesario llamar la atención acerca de que tales afirmaciones se encuentran en los textos de Horkheimer entrelazadas con otras verdaderamente esperanzadoras. Como hace notar Martin Jay, “de hecho, en ocasiones Horkheimer y sus colegas llegan a yuxtaponer expresiones de un pesimismo aparentemente total con destellos de esperanza utópica en maneras que sólo pueden parecer paradójicas” (1984:216). De acuerdo con esto, es preciso atender a esa coexistencia —y no a la aparente preeminencia de una postura pesimista— para evitar realizar observaciones apresuradas que no le harían justicia a su obra. Así, Horkheimer indica que a pesar de todo el optimismo que pueda ser capaz de poner en juego con vistas a la transformación de las condiciones de vida, de toda la estimación de la felicidad que resulta de trabajar en favor de la transformación y de la solidaridad, el materialismo conlleva sin embargo un rasgo pesimista en tanto la injusticia pasada no puede ser reparada.<sup>23</sup>

La concepción de la que en este caso Horkheimer quiere desmarcar al materialismo es aquella que, en nombre de una posible felicidad futura, encuentra justificables los

---

<sup>23</sup> “Las injusticias del pasado no se pueden corregir. Los sufrimientos de las generaciones pasadas no pueden ser compensados” (GS, t.3:86).

sufrimientos pasados y presentes, como si fuera necesario pagar un precio para llegar, finalmente, al objetivo deseado. El optimismo que se deposita en el fin perseguido por la teoría no se derrama en una visión optimista de la miseria acontecida. El núcleo de la diferencia con el optimismo idealista consistiría, por lo tanto, en la dirección en la cual se lo dirige: mientras que el idealismo es optimista con respecto al presente y al pasado en nombre de una significación trascendente, el materialismo es optimista sólo respecto del futuro. Asimismo, el optimismo en el futuro no desconoce la finitud del anhelo de felicidad que lo motiva. Horkheimer sostiene que el teórico materialista “está convencido de que las generaciones futuras por las que lucha son también irremediabilmente pasajeras y que al final la nada siempre triunfa sobre la alegría” (GS, t.3:257). Si bien el materialismo se ve impulsado por “la representación de una forma de sociedad más elevada y una existencia más luminosa para toda la humanidad” (GS, t.3:257), también sabe que el deseo de tal sociedad, así como el placer en ella logrado, se extinguirán eventualmente. Horkheimer agrega que, si bien las visiones sobre la finitud de la humanidad suelen calificarse de escépticas o nihilistas, “en realidad, la conciencia y la acción sinceras comienzan precisamente allí donde esta simple verdad se impone y se sostiene” (GS, t.3:257). Lo que distingue al materialismo de una visión nihilista es la entrega con que se dedica a la realización de una sociedad racional, a pesar de la dificultad de la tarea y la consciencia de su caducidad. Horkheimer considera que el pesimismo que se introduce en la teoría por esta consideración “realista”, por otra parte, lo distingue de la altivez idealista.

Generalmente, se piensa que el pesimismo de Horkheimer viene de la mano de la influencia que la filosofía de Schopenhauer tiene, sobre todo en sus escritos de juventud. A este respecto, Alfred Schmidt e Isabelle Julien consideran la huella de Schopenhauer en los primeros escritos de Horkheimer y trazan una diferencia importante entre ambos. Si bien en Horkheimer hay, según los autores, “una crítica específica de la sociedad y un pesimismo de principio” (1986:8), el estado pervertido de la sociedad no es para Horkheimer manifestación y símbolo de un mal metafísico esencial. Es así como, “en Horkheimer, la conciencia de lo absurdo no conduce, como en Schopenhauer, a la resignación” (1986:11). La clave para entender esto radica, según Schmidt y Julien, en que Horkheimer hace, a diferencia de Schopenhauer, una utilización abierta del concepto de “naturaleza”. Según este uso, la noción de naturaleza no actúa en la filosofía de Horkheimer como fundamento de la irracionalidad del

mundo, ni constituye tampoco un orden eterno único e infinito que imposibilitaría toda lucha en vistas a una transformación. En cambio, a la naturaleza humana le son inherentes tanto la maldad, la codicia y la estupidez de las personas —es decir, los motivos que condujeron a la sociedad actual—, como la lucha y la posibilidad real por establecer un estado de cosas racional le son inherentes a esa naturaleza.

Algo similar sostiene Buck-Morss cuando dice acerca de Benjamin, Adorno y Horkheimer, respectivamente, que

sería totalmente incorrecto suponer una afinidad inequívoca entre su posición y el concepto de historia implícito en el judaísmo, en Spengler o en Schopenhauer. Una cosa era señalar la irracionalidad y el poder de destrucción inherentes a la historia, y otra cosa muy diferente era elevar las insuficiencias de la historia a un nivel de verdad ontológica. Adorno y sus colegas no creían que la irracionalidad fuese «natural» y por lo tanto eterna; la consideraban más esencial a la realidad que a la razón. De haberlo considerado así, hubiesen reemplazado el mito del progreso histórico por un concepto igualmente mítico de una «naturaleza» constante (2011:111-112).

Como señalaremos a continuación, no solo es correcta la observación de Buck-Morss acerca de la ausencia de un concepto de naturaleza constante o eterna, sino que además Horkheimer ataca fuertemente a las concepciones que entienden a la naturaleza en ese sentido. Como bien afirma la autora, no hay en Horkheimer una concepción ontológica de la irracionalidad, sino que la concibe más bien como una situación que resulta del desarrollo de la historia. Al concebir a la irracionalidad como algo históricamente generado, no la entiende como una circunstancia necesaria ni insalvable.

#### **4. Los intereses racionales: felicidad, libertad, justicia**

##### **4.1 Contexto histórico de la investigación**

La formulación materialista de Horkheimer entiende a la verdad, por lo tanto, como algo que sólo podrá comprobarse en el futuro. La teoría arroja un diagnóstico acerca de la sociedad actual y sobre su historia desde el cual lo que aparece como evidente es, según Horkheimer, el innecesario padecimiento sufrido por numerosos individuos. Sería en virtud de esa observación que la teoría social asume la demanda de aquellos

particulares sobre los que recae la injusticia del sufrimiento injustificado, y se orienta a la realización de una forma social en la cual la injusticia sea erradicada y prevalezcan, en cambio, otras condiciones. Si Horkheimer se orienta a la investigación social, es porque considera que lo que obstruye la posibilidad de realización de las nociones de felicidad, libertad y justicia es la configuración social vigente. El conocimiento de los motivos por los que esas nociones no están realizadas puede señalar el camino para que la teoría los lleve a cabo. Horkheimer entenderá a la configuración social de su época como un *resultado* casi directo de una forma social previa, a saber, aquella fundada por la burguesía tras la caída del feudalismo. El filósofo considera que, si bien esa forma social estuvo inicialmente motivada por el intento de realización de los intereses racionales, a través del curso de la historia fue progresivamente alejándose de su realización.

#### **4.2 Ideales burgueses**

Horkheimer señala reiteradas veces que el materialismo se orienta a la realización de ciertas nociones, entre las que prevalece la de justicia. Varias lecturas que advierten la importancia de la noción de justicia en la filosofía de Horkheimer sostienen que se trata de una idea que actúa de manera infundada o a priori como reguladora de la teoría crítica.<sup>24</sup> A diferencia de quienes los conciben como conceptos trascendentes que asumen una función normativa en el contexto de la teoría, pensamos que en los escritos de Horkheimer puede encontrarse una tematización más compleja al respecto —aunque no sistemática, lo cual puede motivar la confusión.

La relevancia que en el pensamiento de Horkheimer tienen los ideales enarbolados por la revolución francesa se hace visible siempre que el filósofo hace referencia a la noción de sociedad racional. Precisamente por el compromiso que asume acerca de esos ideales de justicia, libertad e igualdad, Horkheimer advierte la posibilidad de que su pensamiento sea objetado como anclado en una tradición vetusta:

Hoy se afirma que las ideas burguesas de libertad, igualdad y justicia han demostrado ser malas; pero no son las ideas de la burguesía sino las condiciones

---

<sup>24</sup> Sólo para señalar algunos autores que han sostenido esta idea mencionaremos (Sattler, 1996; Gambarotta, 2016; Wagoner, 2017; Harcourt, 2020), pero se trata de una concepción ampliamente extendida, que tiene gran aceptación entre los estudiosos de la primera generación de teóricos críticos.

que no se corresponden con ellas las que han demostrado su insostenibilidad (GS, t.3:137).

La lectura que Horkheimer hace del enfrentamiento de la burguesía contra el feudalismo es muy similar a la evaluación de Marx en el *Manifiesto comunista*: en ambos casos, la clase burguesa es vista como un grupo con un fuerte potencial revolucionario, el cual se ve realizado por la transformación social que la clase burguesa contribuye a forjar en los inicios del capitalismo. Sin embargo, en la medida en que esa transformación social mejoró las condiciones de vida de gran parte de la sociedad sin por ello beneficiar a todos los sectores que la integran, tanto Marx como Horkheimer entienden que luego de la caída del feudalismo la burguesía pierde su carácter revolucionario para conformarse con los logros alcanzados. La postura conservadora que adopta la burguesía en la nueva configuración social, se vale enormemente de la noción —falsa, según Horkheimer— de que aquellos ideales por ella defendidos ya fueron alcanzados. Desde el punto de vista según el cual el triunfo burgués en el enfrentamiento con la sociedad medieval coincide con el triunfo de los ideales entonces defendidos por la burguesía, podría pensarse que, en la medida en que en la sociedad burguesa continúan existiendo grupos postergados, esos ideales probaron ser insuficientes. Lo que responde Horkheimer a esa posible objeción es que no es la pobreza de los ideales lo que ha sido demostrado, sino que las condiciones en que se desarrolla la sociedad no permitieron que aquellos alcanzaran a ser realizados. En otras palabras, Horkheimer entiende que el triunfo político de la burguesía no coincide con la caducidad de toda lucha que enarbole los ideales por ella defendidos. Según Horkheimer, es necesario señalar que si la libertad, la igualdad y la justicia tienen algún lugar en el contexto de la sociedad burguesa, solo lo hacen a costa de un importante vaciamiento de sentido, y se aboca a examinar la forma empobrecida en la que subsisten en la sociedad de su época a los fines de vislumbrar, a partir de ello, el camino hacia su forma verdadera, no vaciada. En un fragmento en que se explicita el proceder metodológico de la crítica, Horkheimer señala:

Asimismo, la exigencia de una realización generalizada de la idea burguesa de justicia debe conducir a la crítica y a la abolición de la sociedad de libre cambio, en la que esta idea adquirió originalmente su contenido. La evidencia de la contradicción entre el principio de la sociedad burguesa y su existencia trae a la conciencia la determinación unilateral de la justicia por la libertad y de ésta por la mera negación, y define la justicia positivamente a través del esbozo de una

sociedad racional. Al transformar el concepto de justicia, este principio, que inicialmente se pretendía eterno, se reconoce en su surgimiento histórico y se entiende como condicionado por las relaciones de la sociedad de clases y como un pensamiento producido por hombres determinados (GS, t.3:82).

Si de lo que se trata es de señalar el carácter no eterno, sino histórico del concepto de justicia, puede pensarse que, si bien la sociedad burguesa realiza una noción de justicia surgida en un determinado contexto histórico, la nueva forma social conlleva necesariamente la reconfiguración del concepto. Asimismo, encontramos una descripción similar acerca de la tarea que debe asumir la filosofía en un texto publicado varios años luego:

La filosofía rechaza la veneración de lo finite, no solo de los ídolos políticos o económicos, como la nación, el líder, el éxito, el dinero, sino también de valores éticos o estéticos como la personalidad, la Felicidad, la belleza o incluso la libertad [*liberty*], en tanto se pretendan independientes y definitivos. Debería admitirse que las ideas culturales básicas tienen valores de verdad, y la filosofía debería medirlas en relación al contexto social del cual emergen. Da cuenta de la separación entre las ideas y la realidad. La filosofía confronta lo existente, en su contexto histórico, con la demanda de sus principios conceptuales, a los fines de criticar la relación entre ambos y trascenderlos. La filosofía deriva su carácter positivo precisamente del juego recíproco de estos dos procedimientos negativos (Horkheimer, 1974:123).

Horkheimer observa que, si la burguesía considera seguir reivindicando los mismos ideales de siempre, es porque entiende que esos ideales fueron realizados y existen efectivamente en la forma social que ella forjó; esto es lo que indica al afirmar, acerca de la nueva constelación de relaciones de justicia, que “este paso fue proclamado al mismo tiempo como la realización de la igualdad en general” (GS, t.3:141) y que es la presuposición de las ideas de igualdad y justicia lo que sostiene la desigualdad prevaleciente entre los sujetos (GS, t.3:137-138). Es por esto que Horkheimer considera ineludible el análisis de esos valores tal como ellos subsisten en la sociedad burguesa; el contraste entre los ideales burgueses y la forma que efectivamente revisten las relaciones sociales, demuestra que no hay correspondencia entre ambos. El filósofo entiende que en la forma social dada la noción de justicia predomina por sobre la de libertad, al punto que la libertad se muestra como restringida o prácticamente

inexistente. La limitación de la noción de libertad, a su vez, no deja inalterada a la de justicia, sino que la empobrece en la medida en que resulta insuficiente para la realización del anhelo de felicidad. Que el ideal de justicia se muestre como un concepto histórico, condicionado —o posibilitado— por las relaciones sociales, significa no sólo que los ideales burgueses, tal como son entendidos en la sociedad actual tengan que ser actualizados, sino también que el contenido de esos ideales varía inevitablemente en virtud de los cambios sociales que tienen lugar a través del tiempo. En otras palabras, Horkheimer no piensa que la burguesía necesite recuperar un sentido originario de los ideales de libertad, igualdad y justicia, más precisamente, denuncia que la burguesía se haya mantenido atada al sentido que en sus orígenes como clase social les asignó a esos valores, aún cuando operó una transformación social tal que sus ideales, si bien no perdieron vigencia, sí adquirieron un nuevo contenido —el cual, para la burguesía, permaneció desconocido. Si la burguesía quisiera recuperar el afán revolucionario que originariamente tuvo, no tendría más opción que transformar sus nociones actuales de libertad, igualdad y justicia.

El objetivo de la teoría materialista, sostiene Horkheimer, consiste en mejorar las perspectivas de la humanidad, y no en mantener los conceptos inalterados (GS, t.3:137), como si hubiera una pureza que debiera ser preservada. Justamente, es en el curso de esa lucha por mejorar el futuro de la humanidad donde el contenido de las ideas se ve alterado (GS, t.3:137). Sin embargo, que los conceptos de igualdad o libertad cambien sus significados no implica que se rompa su continuidad histórica (GS, t.3:272), es decir, que las transformaciones que puedan experimentar no conducen al nacimiento de conceptos totalmente nuevos, que no se corresponden en ningún sentido con los significados previos.

Para ejemplificar cómo el concepto guarda una continuidad a través de las transformaciones en su sentido, Horkheimer menciona distintos movimientos que se levantaron históricamente en nombre de la libertad, por más diversos que hayan sido unos de otros; las insurrecciones de esclavos romanos, las luchas del siglo XVIII contra el poder feudal, o la labor de los economistas y juristas ingleses que tras la caída del absolutismo quisieron llevar al extremo su derrumbe, procediendo —de forma injusta y contraria al espíritu del concepto de libertad— a eliminar toda ayuda social (GS, t.3:272).

En la medida en que la sociedad no puede ser vista como una totalidad uniforme, la idea de libertad, igualdad o justicia con que trabaja la crítica no tiene por qué ser una sola — ya sea la del grupo dominante o la de los grupos sometidos—, sino que tienen que entrar en consideración las exigencias de todos los partidos políticos que luchan por la libertad, por más que estén en contradicción unas con otras, puesto que la verdadera idea de igualdad, libertad o justicia “importa toda la diferencia del mundo entre estos partidos o individuos, por un lado, y los enemigos de la libertad, por otro” (Horkheimer, 1974:114). Horkheimer se ocupa de no referirse a estos conceptos como si se tratara de ideales abstractos, enfatizando su enraizamiento histórico:

Si es cierto que es necesario saber qué es la libertad para poder determinar cuáles son los partidos que en la historia han luchado por ella, no es menos cierto que tengamos que conocer el carácter de estos partidos a los fines de determinar lo que es la libertad. La respuesta descansa en los lineamientos concretos de las épocas de la historia. La definición de la libertad es la teoría de la historia y viceversa (Horkheimer, 1974:114).

De lo que se trata en todos los casos, es de distinguir cuándo se persigue un afán realmente liberador y cuándo, en cambio, su impulso liberador es “abstracto y relativo”, de manera que “la dependencia se modifica, pero no se suprime” (GS, t.4:36). La igualdad esencial entre los hombres basada en su rendimiento fue proclamada por la burguesía (GS, t.3:271) como un ataque al sistema feudal con auténtico propósito y resultado liberador. Sobre la base de esa concepción de igualdad esencial, la burguesía fundó la economía de mercado, que pretendía beneficiar a todos (GS, t.3:138). Ese logro en la lucha por la libertad produjo, sin embargo, una situación que, si bien es más justa que la previa, no logra garantizar la libertad para todos los seres humanos. El contenido con el que la sociedad burguesa carga a las nociones de libertad, igualdad y justicia es tomado de las relaciones de libre mercado. Sin embargo, su verdadero contenido es la imagen de una sociedad mejor que tiene que surgir de esta (GS, t.3:138).

#### **4.3 Realización de los intereses racionales**

La transformación de la configuración social conllevaría necesariamente la realización de una forma de libertad, justicia y felicidad muy distintas a las que son posibilidades por la forma social actual. A causa de la ya señalada imposibilidad por determinar de

antemano el contenido que esas ideas adquirirían en una sociedad racional, son escasos, pero no inexistentes, los pasajes en los que Horkheimer, sin describirlo, al menos hace observaciones al respecto. En principio, lo que puede afirmarse sobre la situación racional es que ella se caracteriza por la autodeterminación racional de quienes la habitan, de manera que la felicidad “no esté determinada por factores aleatorios y arbitrarios que le son ajenos a cada individuo” (GS, t.3:140), es decir, que en ella ni el destino individual ni el de la sociedad como un todo están librados a la suerte o al azar, tal como sucede cuando la existencia de la totalidad es experimentada como algo que acontece con total independencia respecto de la voluntad y de las decisiones que puedan tomar quienes la integran. Así, leemos:

Pues la verdadera libertad humana no debe equipararse a la incondicionalidad ni a la mera arbitrariedad, sino que es idéntica al dominio de la naturaleza dentro y fuera de nosotros mediante la decisión racional (GS, t.3:157).

Ahora bien, si en virtud de la negatividad de la noción de la idea de justicia, Horkheimer afirma: “en la realidad, bajo el título de justicia se exigen modificaciones muy concretas, que son fáciles de distinguir —la justicia absoluta es tan impensable como la verdad absoluta” (GS, t.2:337),<sup>25</sup> la imposibilidad de referirse a la situación real mediante una concepción absoluta de justicia no podría desaparecer ni siquiera en una configuración social racional. De aquí se sigue que, por más que la acción esté racionalmente orientada en vistas al bienestar general (GS, t.3:121), probablemente haya ocasiones en las que ese bienestar no sea realizado. Así, la justicia no sería necesariamente algo constante ni perfectamente realizado, sino que habría que pensar en la posibilidad de que

(...) la desigualdad en las condiciones de vida de los individuos sea al menos tan grande como lo que en el nivel dado resulte inevitable, si se quiere mantener la oferta social global de bienes. Este es el contenido general del concepto de justicia; según él, la desigualdad social imperante requiere una justificación racional. Deja de considerarse bueno y se convierte en algo que hay que superar (GS, t.3:140).

Si la noción de justicia requiere que se le realicen cambios o ajustes precisos en relación al momento histórico al cual nos referimos, ello se debe a que no puede definirse si no

---

<sup>25</sup> Extraído del fragmento titulado “Absolute Gerechtigkeit”.

es en relación tanto a las necesidades humanas —generadas por el grado de avance de la ciencia y la tecnología—, como a las necesidades que dicta el sostenimiento de la forma social en cuestión. Lo que se puede entrever en este punto es la idea de que sería imposible alcanzar un estado de perfecta armonía. La armonía sólo sería factible si se diera una coincidencia perfecta entre la razón y la realidad, es decir, si no hubiera fisuras en la determinación racional de la sociedad. Horkheimer sostiene que

A pesar de la necesidad que tiene la ciencia de determinar continuamente la parte subjetiva y superar así la diferencia, nunca es posible separar el sujeto del objeto de forma completamente pura o, lo que es lo mismo, poner en congruencia radical el conocimiento y el objeto, excepto en la sensación conceptual, donde son inmediatamente idénticos. (...) Incluso en una sociedad que se autodetermina libremente, la naturaleza, aunque cambie gradualmente, tendría que formar un factor de resistencia a la identidad (GS, t.3:88).

La diferencia irreductible entre sujeto y objeto, característica de la dialéctica no cerrada de Horkheimer, hace que la naturaleza se presente siempre como un ámbito de resistencia para el afán dominador de la razón, aun en una *sociedad que se autodetermine libremente*, es decir, cuando las relaciones sociales lleguen a estar racionalmente determinadas. A la vez, la imposibilidad de erradicar toda forma de dominio, por el hecho de que alguna modificación sobre la naturaleza es necesaria a los fines de preservar la vida no sólo de los seres humanos, sino también de todas las especies, hace impensable la eliminación total el sometimiento de la naturaleza —y consiguientemente, su sufrimiento— a causa del poder ejercido por los seres vivientes, aun cuando las formas en las que se ejerce puedan mejorarse enormemente respecto de las actualmente conocidas.

La persistencia del sufrimiento, aunque sea mínimo, puede ilustrarse con el siguiente pasaje en el que el filósofo se refiere a la situación que seguiría a la anhelada transformación:

Los seres humanos podrán entonces luchar juntas contra su propio dolor y sus enfermedades —no se sabe lo que logrará la medicina, liberada de los actuales grilletes sociales—, pero en la naturaleza seguirán imperando el sufrimiento y la muerte (GS, t.3:136).

Ante la imposibilidad de eliminar completamente el sufrimiento, Horkheimer indica que

(...) la justicia exige que los distintos conceptos y situaciones no sean medidos con distinta vara y se ordene la realidad de tal manera que nadie tenga que sufrir sin una razón significativa; pues frente a la razón, sólo la miseria requiere una razón, pero la felicidad no la requiere (GS, t.3:264).

Con esto quiere decir que si bien la actividad intelectual nunca dejará de encontrar resistencia, a lo que sí se puede aspirar es a lograr que la resistencia se limite a aquello que es exterior a la razón —la naturaleza, en tanto suma de factores no dominados— y que “las relaciones que dependen únicamente de los hombres mismos” (GS, t.4:184) no se aíslen de la razón a tal punto que se conviertan en una exterioridad supra-histórica, eterna, que se impone por sobre la sociedad generando una situación y una sensación de impotencia. Asimismo, que la felicidad de los individuos y de la totalidad no esté atada a factores que para ellos resultan incontrolables, tampoco significa que esté determinada por principios perfectamente cognoscibles. En este sentido, leemos:

La reflexión actual, que debería servir a la sociedad cambiada, no debe, sin embargo, omitir que en la democracia sin clases lo que se concibe no puede imponerse de antemano, ni por la fuerza ni por la rutina, sino que su sustancia queda reservada para el acuerdo. La conciencia de esto no le impedirá a nadie que esté del lado de la posibilidad de un mundo transformado reflexionar acerca de cómo se podría vivir más rápidamente sin política demográfica y justicia penal, sin granjas modelo y minorías oprimidas... Si los opositores tienen razón en que, tras el derrocamiento del aparato terrorista fascista, se produciría un caos no sólo momentáneo sino a largo plazo, hasta que uno nuevo ocupe su lugar, entonces la humanidad está perdida. Es un pretexto la afirmación de que sin una nueva burocracia autoritaria se destruirían las máquinas, la ciencia, los métodos técnicos y administrativos, todo el abastecimiento que se ha logrado en el Estado autoritario (GS, t.5:315).

Podemos observar que Horkheimer le asigna gran importancia a la posibilidad de lograr relaciones sociales que, prescindiendo no sólo de un aparato de control, sino también de reglas explícitas a ser observadas, puedan desenvolverse sin necesidad de caer en un caos que conlleve la pérdida de todas las conquistas alcanzadas por la sociedad moderna, es decir, todos los logros en base a los cuales sí puede conseguirse una mejora de la calidad de vida —la ciencia, la tecnología, los métodos técnicos y administrativos, la previsión. Esta concepción de la sociedad racional como una comunidad que no

desemboca en un caos a pesar de la ausencia de coerciones conduce al tema de la espontaneidad en la organización social, del que nos ocuparemos al final de este capítulo.

Si Horkheimer considera que en la sociedad racional serán realizados los ideales defendidos por la burguesía, no hay que entender por ello que la sociedad racional se conciba como la posibilidad de una reconciliación perfecta, en la que ya no haya absolutamente ninguna situación de injusticia —es por esto que Horkheimer afirma que no existe algo así como la perfecta justicia. Asimismo, tampoco sería correcto pensar que la idea de justicia constituya para Horkheimer algo a lo que la realidad debe tender constantemente, aunque se tenga la certeza de que nunca logrará realizarla de forma perfecta; tal lectura implicaría adjudicarle a Horkheimer una concepción de la historia equivalente a la hegeliana, de la que Horkheimer se desmarca en reiteradas oportunidades y de distintas formas. La justicia realizada, aunque imperfecta, que Horkheimer concibe como característica inalienable de una configuración social racional, corresponde a la no coincidente identidad entre sujeto y objeto para el materialismo; en la medida en que la razón no puede lograr una armonía, es decir, una coincidencia perfecta con aquello sobre lo que domina —la naturaleza. Mientras haya dominio, Horkheimer considera que habrá sometimiento y, por lo tanto, sufrimiento e injusticia. A la vez, Horkheimer reconoce que el dominio que el hombre realiza sobre la naturaleza —tanto humana como extrahumana— es necesario a los fines de garantizar su subsistencia. En síntesis, la reconciliación no puede tener lugar ni por erradicación de todo sometimiento ni por alcanzar una perfecta coincidencia entre sujeto y objeto en la relación de dominio. La clave radica en que la crítica de Horkheimer a la racionalidad científica se dirige más contra su afán totalitario que contra su actitud dominadora: la justicia de la sociedad racional no consiste en el fin absoluto de la dominación, sino en que el sufrimiento que por ella se produce no exceda lo estrictamente necesario.

## **5. Lo irracional como razón alienada**

### **5.1 Restricción del pensamiento y restricción de la subjetividad**

Como vimos anteriormente, Horkheimer entiende que la sociedad burguesa nace de la motivación por realizar las nociones de felicidad, libertad y justicia. Puesto que en el ocaso del feudalismo la realización de esos intereses requería del desarrollo de medios

mejores a los disponibles para garantizar la satisfacción de las necesidades humanas, la burguesía abrazó inicialmente una forma particular de actividad racional. La razón dominadora sirvió a los fines de la burguesía en la medida en que se orientó al perfeccionamiento de técnicas para el sometimiento de la naturaleza. En este sentido, la consolidación de la sociedad burguesa estuvo vinculada al desarrollo de la ciencia moderna —a la que Horkheimer ocasionalmente denomina ciencia burguesa.

El inconveniente que señalará Horkheimer consiste en que la burguesía —en tanto sector dominante de la nueva forma social y en tanto sector que encabezó la transformación que posibilitó la salida del feudalismo— no fue capaz de advertir que más tarde, la realización de los intereses racionales dejó de estar *exclusivamente* unida al perfeccionamiento del sometimiento de la naturaleza. Es por esto que la sociedad burguesa no consiguió concretar los intereses racionales que inicialmente había perseguido. Lo que señalará Horkheimer es que el creciente sometimiento de la naturaleza a manos de la razón dominadora conduce a una profundización del sufrimiento que padece lo dominado, sin que el dominio esté ya al servicio de necesidad alguna. No se trata ya del sufrimiento que resulta inevitable a los fines de sostener la vida, sino de una forma de sufrimiento innecesaria y, por lo tanto, irracional.

Lo que Horkheimer considera problemático es que esa forma de la actividad racional de la que la sociedad burguesa se sirvió inicialmente, acaba por convertirse en la única forma válida de razón, postergando otras. De la mano de esta hipostación, la única posible relación que la razón logra establecer con lo que la rodea es una relación dominadora. La consecuencia que se sigue de esto es que el perfeccionamiento de la ciencia y la tecnología coincide con un estrechamiento del pensamiento, puesto que el reduccionismo de la razón a elemento de dominio acaba por hacer de la razón un mero instrumento.

Esta reducción de la razón al dominio instrumental sobre los objetos implica la represión del pensamiento. Si la razón es exclusivamente identificada con la mediación, se desenvuelve de una manera absolutamente previsible. En este sentido, vale la pena retomar lo anteriormente señalado a propósito de los términos en que Horkheimer se apropia de la dialéctica hegeliana. Habíamos indicado que, puesto que, según Horkheimer, Hegel concibe a la razón exclusivamente en términos de mediación, el desenvolvimiento dialéctico se encuentra atado a un movimiento previsible. De la misma manera, si en el contexto de la sociedad burguesa, la razón se identifica con el

dominio, Horkheimer señala que su desenvolvimiento histórico se encuentra circunscripto a una forma predeterminada. Así, la razón restringida a instrumento dominador adquiere un comportamiento mecanizado, que se conduce de la misma manera independientemente de aquello con lo que se relacione.

En este punto podemos señalar que la represión del pensamiento no es la única consecuencia nociva que se sigue de la identificación de la razón con el dominio. En la medida en que la razón se ciñe a un movimiento previsible, todo lo que no corresponda con esa previsibilidad pasa a ser considerado —desde el punto de vista de la razón instrumental— distinto de sí misma, y, por lo tanto, objeto a ser sometido. Así, la razón restringida, devenida instrumento, tiende a reprimir lo espontáneo en la medida en que se sustrae de la previsibilidad propia del movimiento mecanizado de la mediación instrumental. La represión de la espontaneidad conduce indefectiblemente a la represión de lo que en el ser humano hay de espontáneo y también de natural, es decir, del comportamiento impulsivo. Es en este sentido que Horkheimer denunciará que la subjetividad propia de la época burguesa se caracteriza por la represión de la impulsividad, en base a la —falsa— consideración de que se es más racional mientras más se ciña el comportamiento a la previsión y al cálculo.

## **5.2 La naturaleza en la historia**

La noción de naturaleza, de acuerdo a lo hasta aquí desarrollado, adquiere relevancia en relación a la noción de justicia. El motivo reside en que la satisfacción de las necesidades naturales es decisivo para la noción de justicia, en el sentido de que, para Horkheimer, ninguna situación en la que se reprima o postergue indefinidamente la atención de tales necesidades podría ser considerada justa. Sin embargo, y a propósito del espesor conceptual que la naturaleza adquiere en el pensamiento del filósofo, es también concebible que la satisfacción de determinadas necesidades requiera de la represión de lo natural, ya sea que se trate de lo que en el humano hay de natural —los impulsos—, o de la naturaleza entendida como naturaleza extrahumana, es decir, aquello que rodea al ser humano y es distinto de él. En este último sentido, la naturaleza es objeto de dominación hacia el interior del hombre —los impulsos que pueden anteponerse a la actividad dominadora de la razón— y también en su exterior —como aquello de lo que el hombre puede servirse para satisfacer sus necesidades naturales en

determinado momento histórico. Puesto que la noción de justicia es central para el materialismo horkheimeriano por tratarse de aquello que sería realizado en una sociedad racional, entendemos que el vínculo entre ser humano y naturaleza es, para el pensamiento del frankfurtiano, un vínculo ineludible.

Ahora bien, el carácter ineludible del vínculo no debe ser leído en el sentido de que se trate de un vínculo primitivo, como si a través del tiempo la relación se preservara siempre de la misma manera. El filósofo señala los motivos que hacen que la relación entre hombre y naturaleza se vea sujeta a transformaciones a través de la historia; por un lado, porque el desarrollo de tecnologías y estrategias que median entre el hombre y la naturaleza vuelve cada vez más eficiente la satisfacción de necesidades humanas. Así, en “Geschichte und Psychologie” Horkheimer afirma que es a partir de la “lucha” del hombre con la naturaleza que resulta posible “la sustitución de modos de producción inferiores por otros más diferenciados y mejor adaptados a las necesidades del público en general” y que la historia de esas transformaciones constituye “el esqueleto de la historia” (GS, t.3:57) que le interesa al materialismo. Por otro lado, porque ese proceso tiene también un efecto sobre las necesidades vitales mismas, que se ven modificadas en el transcurso de la historia. En este sentido, afirma que “la actividad humana debe remitirse en primer lugar, por supuesto, a las necesidades vitales [*Lebensnotwendigkeiten*] tal como han sido configuradas por las generaciones anteriores” (GS, t.3:58); esto es, que las necesidades naturales de los seres humanos no son reductibles a la provisión de medios indispensables de subsistencia, idénticos en cada época, sino que para cada momento histórico existen necesidades vitales que no siempre estuvieron presentes en momentos históricos previos.

Como comprende que la relación no puede circunscribirse a un periodo histórico específico, sino que adquiere nuevas configuraciones a través de la historia, Horkheimer le dedica especial atención a la manera en que la naturaleza es tematizada en el pensamiento burgués. Este interés da cuenta de la relevancia que el materialismo le otorga a las particularidades propias del contexto histórico en que la investigación se lleva a cabo. Al indagar en las connotaciones que la noción de naturaleza adquiere en la filosofía burguesa, Horkheimer señala reiteradas veces la distancia que aquella guarda con su propia concepción<sup>26</sup>. En la concepción burguesa, entiende el filósofo, la

---

<sup>26</sup> La expresión “filosofía burguesa” es empleada habitualmente por Horkheimer y tiene un significado amplio. En general, Horkheimer se refiere de esta manera a las filosofías de la modernidad, que

apelación a lo natural justificaba la introducción de nociones fijas,<sup>27</sup> es decir, lo natural tiende a ser identificado con lo que permanece con una forma constante a través de la historia. Sin embargo, Horkheimer sostiene que, así como la manera en que se establece el vínculo entre hombre y naturaleza va modificándose en el curso de la historia, también el comportamiento de la naturaleza va experimentando modificaciones. En todo caso, lo único que permanece inmodificable es la necesidad del vínculo —sin que esto signifique que el vínculo tenga lugar siempre de la misma manera— y, también, el hecho de que en esa conexión se configura un modo de relación con el objeto que no permanece restringido a la relación entre el ser humano y la naturaleza:

Lo que es verdadero sobre los primitivos lo es respecto de comunidades más civilizadas: los tipos de armas o de máquinas que el hombre utiliza en varios niveles de su evolución requieren determinados modos de comando y obediencia, de cooperación y subordinación, y por lo tanto son también efectivas en la producción de ciertas formas legales, artísticas y religiosas (Horkheimer, 1974:70).

En la descripción de Horkheimer queda plasmada la manera en que entiende las configuraciones cambiantes que inevitablemente se generan en torno al vínculo entre el ser humano y la naturaleza. Si lo necesario es el vínculo mismo, entonces las cambiantes maneras en que se establece tienen finalmente implicancias sobre la cultura de la sociedad —en la medida en que determina *modos* de comando, obediencia, cooperación. Es por esto que Horkheimer llega a afirmar sobre el levantamiento burgués contra el feudalismo que, “si bien está condicionada por motivos naturales como el hambre y la sed, apunta más allá de la naturaleza; a lo justo, al orden correcto” (GS, t.6:330). Así es como se manifiestan sentidos de la noción de naturaleza: por un lado — en el sentido del último pasaje citado—, la naturaleza es aquello cuya demanda debe ser atendida; por otro lado —en el sentido del fragmento de *Eclipse of Reason* citado más arriba, en el que la naturaleza está tácitamente aludida—, ella aparece como aquello que debe ser dominado. En ambos sentidos la naturaleza es relevante desde el punto de vista

---

acompañaron los movimientos revolucionarios del cambio de época. Así, la expresión se aplica a los filósofos de la Ilustración (ya sea la Ilustración francesa, inglesa o la Aufklärung alemana), así como también ocasionalmente al idealismo. Horkheimer también denomina “filosofía burguesa” a aquellas en las que considera que se mantienen vigentes algunas nociones ya presentes en aquellas filosofías de la modernidad, de manera que la filosofía de Bergson y la concepción positivista de la ciencia son también caracterizadas de esa manera.

<sup>27</sup> A esto nos referiremos en el siguiente capítulo al abordar lo que Horkheimer considera una *naturalización de la naturaleza*, tal como es abordada por esas filosofías.

de la noción de justicia ya que, si bien esta última sería impensable en ausencia de la satisfacción de necesidades naturales, esa misma satisfacción demanda el ejercicio de un dominio sobre la naturaleza que, al requerir determinadas formas de mando y obediencia, puede llegar a producir injusticia.

Debido a que las formas que va adquiriendo el vínculo con la naturaleza conlleva implicancias en el desenvolvimiento de las relaciones sociales, Horkheimer entiende que “no hay una fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza” (GS, t.3:251). En este sentido, se hace evidente la imposibilidad por señalar separaciones determinantes entre los distintos momentos que se ven involucrados en la noción de totalidad. Así, en la relación de dominio que la razón ejerce sobre la naturaleza, ambas aparecen, por un lado, como momentos simultáneamente distintos e independientes uno de otro; la naturaleza aparece como el polo pasivo que se enfrenta a la razón caracterizada por la actividad. Por otro lado, el dominio permite pensar un momento de comunidad entre ambas, ya que a la naturaleza le son impuestos los conceptos de la razón, y ella misma llega de esa manera a participar de la razón. También parecen esfumarse los límites que distinguen a la razón de la naturaleza, por ejemplo, cuando Horkheimer señala que al verse limitada la razón a la forma de razonamiento propia de la concepción burguesa de racionalidad, acaba desenvolviéndose de una forma mecánica, como si se ciñera a un modo predeterminado de proceder. De esa manera, al ceñirse la razón a la rigurosidad de determinados procedimientos, adquiriría la forma —que desde el punto de vista de la ciencia moderna es— propia de la naturaleza. Asimismo, hay un aspecto de la naturaleza que permanece inexplorado desde la perspectiva de la ciencia moderna, por el que aquella se asemeja a la razón. En este sentido, la naturaleza aparece asociada a la noción de necesidad no sólo por el hecho de que su comportamiento se ajuste a una cierta legalidad, previsible gracias al conocimiento científico, sino también por constituir una alteridad total para la razón. No en otro sentido debe leerse la afirmación de que el reino natural “a pesar de las vastas conquistas que quedan por hacer, nunca desaparecerá del todo” (GS, t.4:204).<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Resulta interesante observar que esta afirmación es leída por Martín como una “dificultad significativa para la aspiración emancipatoria a realizar la unidad de sujeto y objeto” (2016:191) concediendo así, en contra de su propia hipótesis, la dificultad de afirmar que en 1937 —es decir, antes de que comenzara el trabajo en conjunto con Adorno para la escritura de *Dialektik der Aufklärung*— la noción horkheimeriana de una sociedad emancipada va unida a la idea de la humanidad como su propio sujeto absoluto, que debería llegar a identificarse con el objeto por el producido, es decir, con la sociedad.

En tanto se manifiesta como una alteridad irreductible, la naturaleza es también fuente tanto de lo impredecible como de lo inevitable. En tanto que Horkheimer entiende que siempre existirá un resto de naturaleza no dominada, es decir, de naturaleza que se resista a ser subsumida a las categorías racionales, ella se contrapone a la noción burguesa de razón —la razón que procede según la mediación del cálculo racional— ya no como objetividad pasiva, sino también como espontaneidad. En virtud de su carácter espontáneo, la naturaleza constituye algo contrario a la noción burguesa de razón, caracterizada por el cálculo y la previsibilidad asociados a la rigurosidad de sus procedimientos. Es justamente en este punto donde consideramos que se deja entrever el aspecto más característico de la concepción horkheimeriana de razón: así como el frankfurtiano denuncia que la concepción moderna de razón, al ensimismarse en la instrumentalidad, arriesga su carácter racional asemejándose progresivamente a la naturaleza, también sostendrá que la razón puede evitar la cosificación si mantiene vivo su carácter espontáneo.

### **5.3 Espontaneidad**

Como se dijo más arriba, las diferentes formas en que se establece el vínculo entre razón y naturaleza desbordan los polos implicados en el vínculo, generando formas particulares de dominación y subordinación en el ámbito de lo social. Si bien Horkheimer considera que en su época ese vínculo está principalmente organizado en torno a la ciencia moderna, también observa que la concepción de racionalidad asociada a esa ciencia es una concepción a tal punto estrechada, que inhabilita la posibilidad de que las relaciones sociales se configuren racionalmente. El filósofo entiende que en la forma social configurada en torno a la racionalidad científica la razón queda relegada a una función de mediadora entre sujeto y objeto. Así, puesto que la razón está abocada a las funciones predictivas y planificadoras, se favorece el dominio del hombre sobre la naturaleza por medio de la razón. De acuerdo con la caracterización que hace Horkheimer, la estrechez de la concepción de razón sobre la que se funda la sociedad burguesa consiste a la vez en negar toda exterioridad respecto de esa forma de concebir a la razón —es decir, lo distinto de la mediación, el cálculo, lo instrumental— y en hipostasiar los alcances del ejercicio de dominio racional, identificando a la razón puramente con su capacidad de sometimiento de la naturaleza. La forma social compatible con tal concepción de la razón dista enormemente de lo que para

Horkheimer constituiría la sociedad racional ya que una razón concebida exclusivamente como dominadora no es más que fuente de violencia y sometimiento; por este motivo, esa forma de concebir a la razón es incapaz, por sí sola, de producir felicidad o alejar el sufrimiento innecesario.

Habitualmente al examinar la crítica que Horkheimer le dirige a la noción de razón propia de la ciencia moderna, se suele atender al rango de objetos a los que se dirige el abordaje científico por contraposición a aquel hacia el que se orientaría la teoría crítica. De esta manera, mientras la concepción burguesa y estrechada de razón se caracterizaría por circunscribir sus investigaciones a áreas específicas del conocimiento, lo característico de la concepción horkheimeriana consistiría en exigir que ninguna investigación, por más específica que fuera, pierda de vista la relación de aquello que ella estudia con otros aspectos, como por ejemplo el contexto social y los intereses del investigador. Si bien esta lectura resulta apropiada —de hecho, encuentra amplio respaldo a lo largo de muchos de los textos de Horkheimer—, consideramos que no se agota allí la concepción horkheimeriana de racionalidad. Más aún, consideramos que existe un rasgo más relevante, aunque menos evidente, a partir del cual demarcar una diferencia significativa entre su concepción de razón y aquella a la que señala como irracional. Nos referimos a un carácter espontáneo del pensamiento, a partir del cual este último queda emparentado con la naturaleza, con motivo de compartir con ella algo del orden de la inmediatez, que excede la aplicación del cálculo y la rigurosidad metodológica.

Al caracterizar la manera en que el pensamiento burgués se configura en los albores de la era burguesa, Horkheimer señala que su concepción de la razón va unida a una función represora:

Las mismas tendencias históricas que en la religión dividen al hombre en conciencia e impulso, conducen en la teoría del conocimiento a la doctrina del Yo racional, que ha de convertirse en amo de los afectos. La religión corresponde a las masas, cuya subordinación históricamente necesaria no puede tener un fundamento en motivos racionales, sino que debe ser soportada como una cruz; la filosofía caracteriza el comportamiento de la burguesía, que pospone el disfrute inmediato por cálculo (GS, t.4:262).

Esta *doctrina del Yo racional* es entendida como el instrumento mediante el cual la clase burguesa lleva a cabo una represión —secularizada, por contraposición a la represión tal como sucedía en la forma social previa— de los afectos. La represión se funda sobre una escisión a nivel antropológico entre razón e impulsos y se ajusta a la idea de que se es tanto más racional cuanto más se subordine la inmediatez (impulsos) al cálculo (razón). Esta subordinación de la inmediatez no se daría solo en el nivel de lo antropológico —entre razón e impulsos— sino también en el ámbito mismo del pensamiento, reprimiendo la intelección espontánea en favor del cálculo.

En varios pasajes, Horkheimer establece una distinción entre racionalidad científica y pensamiento, implicando que los razonamientos metódicos de la ciencia moderna no se corresponden con el pensar. Esta separación entre la razón y una actividad propiamente racional nos remite a una observación realizada por Martin Jay (2016:14-15), cuando al señalar el interés de Horkheimer, reflejado en varias conversaciones con Adorno, acerca de la necesidad de contemplar tanto el momento dianoético como noético del pensamiento. Según Jay, los frankfurtianos defienden la compatibilidad entre la noción noética —según la cual la razón es capaz de intuir lo esencial que está más allá de lo perceptible, de lo que puede ser alcanzado por la sensibilidad— y la dianoética —entendida como la capacidad de utilizar la lógica silogística y la argumentación discursiva. En vistas de esta descripción, podría redefinirse la racionalidad científica, desde el punto de vista de Horkheimer, como una exclusivamente orientada a la actividad dianoética. Horkheimer está señalando que el énfasis en el potencial mediador y dominador de la razón conlleva al olvido de que el pensamiento no es sólo cálculo, sino también espontaneidad —o actividad noética. Al describir la situación en que se encuentra el pensamiento científico en la sociedad burguesa, Horkheimer sostiene:

El pensamiento renuncia a su pretensión de ser a la vez crítico y fijador de objetivos. Sus funciones puramente de registro y cálculo se separan de su espontaneidad. La decisión y la praxis se consideran ahora como algo meramente opuesto al pensamiento, como «valoraciones», arbitrariedades privadas, sentimientos incontrolables (...). El pensamiento y la voluntad, las partes del proceso mental, se han separado entre sí, contra lo cual no cabe ninguna objeción lógica (GS, t.4:153-154).

Si bien esta escisión tiene en vistas —desde la perspectiva científica— el privilegio de la razón entendida como instrumentalidad, Horkheimer señala que, finalmente, ni siquiera

la instrumentalización puede salir victoriosa de tal proceso: “la reducción de la razón a un mero instrumento, acaba afectando incluso a su carácter de instrumento” (Horkheimer, 1974:37). Gran parte de la argumentación de Horkheimer está orientada a señalar la irracionalidad en la que redundan los intentos por extremar la racionalización. Particularmente, en lo que respecta a la reducción de la razón a la mediación del cálculo, no sólo se renuncia a la riqueza del pensamiento y a la capacidad de la razón para alcanzar algún contenido de verdad, sino también a lo que en ella hay de racional. Incluso, Horkheimer denuncia que la razón mediadora deviene aquella misma inmediatez de la que había buscado escapar:

Un hombre inteligente no es uno que puede meramente razonar de forma correcta, sino uno cuya mente está abierta a la percepción de contenidos objetivos y que sea capaz de recibir el impacto de sus estructuras esenciales y de conferirles un lenguaje humano; esto vale también para la naturaleza del pensamiento como tal, y para su contenido de verdad. La neutralización de la razón que la priva de toda relación a un contenido objetivo y de su poder de juzgarlo, y que la degrada a una agencia ejecutora preocupada con el cómo más que con el qué, la transforma en de manera siempre creciente en un aparato bobo para registrar hechos. La razón subjetiva pierde toda espontaneidad, productividad y poder para descubrir y afirmar nuevos tipos de contenidos — pierde su propia subjetividad (Horkheimer, 1974:38).

En este pasaje se puede ver reflejada la idea de que, en la medida en que la razón renuncia a toda función que no coincida con la mera instrumentalidad, se empobrece. Se convierte en un tipo de razón que no corresponde a un sujeto inteligente, sino sólo a uno que es hábil en extraer consecuencias a partir de un conjunto de datos. De acuerdo con Horkheimer, la razón reducida a mero instrumento sólo consigue extraer lo que ya estaba contenido en un objeto que no le resulta ajeno, pero es incapaz de descubrir la novedad. Al perder ese carácter espontáneo —la capacidad de percibir contenidos objetivos, dejar que sobre ella actúen estructuras esenciales, de ocuparse del qué—, Horkheimer sostiene que la razón subjetiva<sup>29</sup> pierde lo que en ella puede remitir a la subjetividad, entendiendo que la subjetividad tiene que ver con la agilidad, el movimiento y la capacidad no sólo de penetrar en la verdad de las cosas, sino también

---

<sup>29</sup> En *Eclipse of reason* Horkheimer designa de este modo a la forma de la razón que aísla categorías subjetivas del conocimiento y se reconoce en la aplicación de esas categorías a los datos de la experiencia; se limita a la imposición de lo subjetivo, sin ser permeable por la objetividad.

de crear algo distinto, que no coincida exactamente con lo ya dado. Al perder la espontaneidad, productividad y creatividad, la razón subjetiva se asemeja a un objeto —entendido, este último, desde la perspectiva misma de la racionalidad instrumental—, al que corresponde adoptar una función pasiva.

En este mismo sentido encontramos otros pasajes; por ejemplo, Horkheimer afirma que “el pensamiento [exclusivamente] calculador, el entendimiento” (GS, t.4:156) corresponde a un tipo de hombre impotente, ya que, ajustándose a procedimientos ya determinados de antemano, la razón no sólo pierde la capacidad por descubrir la novedad, sino también su potencial creador. Como resultado de esta pasividad, Horkheimer indica que el control y la regulación desempeñados desde el pensamiento depurado de toda inmediatez, “tienen, en este mundo dividido, mucho más el carácter de la adaptación y la astucia que el de la razón.” (GS, t.4:156). El filósofo anuncia que, en definitiva, el apego de la razón a su función íntegramente mediadora acaba convirtiéndola exactamente en aquello de lo que ella, aliándose con la función calculadora, quiso escapar. Habiendo reprimido la inmediatez tanto de los impulsos humanos como de la función noética por considerarlos contrarios a sí misma, la razón orientada exclusivamente al cálculo acaba convirtiéndose ella misma en una forma de la inmediatez:

En lugar de mediar la inmediatez de la identificación [*Ineinssetzung*] de sujeto y objeto teniendo en cuenta que la mediación está ella misma mediada, la mediación toma, en falso olvido de sí mismo, el pensamiento, o más bien su resultado, precisamente el conocimiento, los llamados hechos, como lo originario (GS, t.6:194).

Horkheimer está señalando que, puesto que la razón devenida instrumentalidad se desenvuelve siempre de la misma manera, llega a automatizar su particular modo de funcionamiento. Así, la espontaneidad que se creía superada reaparece como forma en que se conduce la razón: “Para el científico, la asimilación, la transformación, la racionalización del conocimiento fáctico (...) es su tipo especial de espontaneidad, la actividad teórica. El dualismo del pensamiento y del ser, de la mente y de la percepción es natural para él” (GS, t.4:170-171). Sin embargo, Horkheimer indica que este modo de conexión entre la razón y la espontaneidad no es racional, ya que, por un lado, profundiza la represión y el ocultamiento de aquello que se le presenta a la razón de forma espontánea —impulsos, naturaleza extrahumana, intuición—, mientras que, por

otro, asume como inmediato —como ya dado y necesario— un modo de proceder de la razón que, sin embargo, no lo es. La razón, de esta manera, se somete a una cierta forma de espontaneidad que podríamos calificar de *irracional*, en la medida en que se trata de la automatización de la función mediadora de la razón, en otras palabras, de un modo de proceder racional que se ha autonomizado de la razón, aun cuando tiene su fundamento en ella. Lo irracional del devenir espontáneo del cálculo tiene que ver con que, una vez convertido en el modo inmediato del proceder de la razón, la regula como si fuera una investidura sobre la cual ella no tiene control alguno.

Ahora bien, reconsiderando la manera en que las relaciones sociales son afectadas por un vínculo con la naturaleza establecido en torno a la concepción instrumental de la razón, Horkheimer entiende que la reducción de la actividad racional a la previsión y el cálculo no puede redundar en una configuración social racional. Cuando afirma que la sociedad conformada en torno a la razón dominante “se ha basado en la opresión directa o es un resultado ciego de las fuerzas de resistencia, en cualquier caso, no es el resultado de la espontaneidad consciente de los individuos libres” (GS, t.4:174), sugiere que el vínculo entre razón y espontaneidad debería ser otro en una sociedad racional. “Dado que el desarrollo de un mayor nivel de espontaneidad depende de la constitución de un sujeto social, es algo que el individuo no puede decretar [por sí mismo]” (GS, t.4:156). A los fines de lograrlo, se requiere:

(...) que el individuo no se quede en el registro y la previsión de los hechos, en el puro cálculo, sino que aprenda a mirar detrás de los hechos, a distinguir la superficie de la esencia sin, por supuesto, minimizarlas para nada [a ninguna de ellas], a concebir conceptos que no sean meras clasificaciones de lo dado, y a estructurar continuamente toda su experiencia hacia determinados objetivos sin falsearlos, en definitiva, que aprenda a pensar dialécticamente (GS, t.4:156).

Si la imposición de la mediación del cálculo por sobre la espontaneidad de la naturaleza se lleva a cabo sobre una determinada forma de concebir la actividad racional, una configuración social que pueda convivir con aquellas formas de la espontaneidad en una relación no meramente dominante requerirá que en ella la razón ya no sea reducida al cálculo ni a la instrumentalidad. Acerca de la necesidad de superar esta contradicción entre razón y espontaneidad, Horkheimer agrega:

El pensamiento crítico contiene un concepto del ser humano que se contradice a sí mismo mientras no se establezca esta identidad. Si la acción determinada por la razón pertenece al ser humano, la práctica social dada, que moldea la existencia hasta los detalles, es inhumana, y esta inhumanidad afecta a todo lo que ocurre en la sociedad (GS, t.4:184).

En la medida en que entiende que la praxis social actual se encuentra atravesada por la instrumentalización de la razón, pero alejada de la espontaneidad noética, Horkheimer considera que la forma social dada —al igual que la actividad racional una vez reducida al cálculo— no es acorde a la razón. Pero a la vez añade que una sociedad que no sea racional no podrá tampoco ser considerada humana. Así se comprende el desgarramiento con el que, según el pasaje citado, opera el pensamiento crítico; mientras no haya una reconciliación de la razón con la espontaneidad, la razón —reducida a pura instrumentalidad— no será racional. Asimismo, el hombre no podrá ser considerado humano hasta que esa escisión en su interior no sea enmendada.

A partir de estas consideraciones podemos precisar que, tal como lo concibe Horkheimer, lo irracional es lo que resulta de un proceso de alienación de la razón.<sup>30</sup> En la medida en que, en la época burguesa, la razón se restringe a la actividad dominadora, ella se separa de funciones que le son esenciales, como, por ejemplo, la de la actividad noética. Al dejar de lado una de las formas de la actividad intelectual, la razón se convierte en algo distinto de sí misma, llegando a ser instrumento, mera cosa.

Ahora bien, teniendo en cuenta que para Horkheimer los conceptos no tienen validez aisladamente, sino en tanto que son considerados como parte de una totalidad, la cosificación de la razón tiene consecuencias irracionales que se replican en otros ámbitos. En el ámbito de la ciencia moderna, la alienación de la razón genera que la razón busque expandir indefinidamente su dominio por sobre la naturaleza, llegando a producir un sufrimiento irracional. En el ámbito de la subjetividad, la razón concebida exclusivamente en términos de mediación produce tal separación respecto de lo que de natural hay en el ser humano, que acaba por reprimir lo que en él no coincide con la previsibilidad del cálculo, es decir, lo impulsivo. Al reprimir la impulsividad humana, la razón dominadora no solo inflige sufrimiento en el ser humano en tanto él forma parte de la naturaleza, sino que además obstruye la realización de los intereses racionales de

---

<sup>30</sup> Martin Jay (1989:429) habla de una “alienación del hombre respecto de la naturaleza”.

felicidad, libertad y justicia. Si la realización de esos fines requiere que las necesidades vitales de los humanos sean atendidas, la represión de lo impulsivo conduce en el sentido contrario y posterga indefinidamente su realización.

## **6. Conclusión**

A través de este capítulo se ha intentado señalar al carácter materialista de la teoría de Horkheimer como la clave desde la cual pueden desentrañarse los vínculos entre dos nociones centrales de su pensamiento; a saber, las de razón y naturaleza. Ese materialismo se formula en la singular apropiación que Horkheimer realiza de la dialéctica hegeliana. La irreductibilidad que el frankfurtiano reclama para la diferencia entre sujeto y objeto implica el reconocimiento de un carácter material del objeto que no puede llegar a ser completamente aprehendido intelectualmente. La noción de razón se encuentra, en este sentido, de cara a una limitación.

Pero el materialismo de la concepción filosófica de Horkheimer no se limita a esa consideración epistemológica, sino que involucra también una dimensión práctica, puesto que la irreductibilidad de las esferas subjetiva y objetiva no conlleva una diferencia radical entre ambas, como si se tratara de ámbitos perfectamente escindidos el uno del otro. Es a partir del estudio de la sociedad de su época que Horkheimer advierte que el anhelo por una configuración social justa —donde los individuos alcancen la felicidad, la libertad y la igualdad— convive con la no realización de ese mismo fin. La teoría no sólo afirma la factibilidad de la transformación deseada, sino que también lo asume como el interés —práctico, material— hacia el que ella misma se orienta. Al reconocer los ideales de justicia, libertad y felicidad como reclamos atendibles y realizables, Horkheimer también los reconoce como fines racionales.

Asimismo, la forma en que la irreductibilidad de la diferencia entre sujeto y objeto se expresa en relación al interés de la teoría, es en la consideración de que el fin buscado no consiste en la realización material de una idea previamente concebida en el plano intelectual. Esto es, Horkheimer entiende que el fin racional que persigue la teoría no puede consistir en la actualización de una idea concebible con anterioridad a su efectivización material. A pesar de que el contenido de ese fin no pueda ser concebido a priori, Horkheimer hace algunas observaciones que anticipan en alguna medida su realización. Señala, por un lado, que la noción de justicia involucra un interés

inescindible de la satisfacción de las necesidades dictadas por la naturaleza humana, lo cual implica que la función mediadora —dominadora— de la razón es ineludible. Por otro, agrega la justicia no puede ser entendida como una armonía perfecta entre razón y naturaleza, lo cual se ilustra en la afirmación de que, incluso si la realidad lograra ser racionalmente configurada, siempre existirá un resto de naturaleza que se resista a la dominación racional.

Lo que se evidencia a partir de esta idea es que, si bien la razón entendida como mediación resulta esencial para el logro de los fines racionales, ella no puede alcanzarlos mientras se mantenga escindida de otras formas de la razón. Es a partir de la limitación que Horkheimer le señala a la razón mediadora, que puede destacarse un momento espontáneo —no mediador— del pensamiento, sin el cual la razón aparece como incapaz de realizar los fines racionales. La dominación que la forma mediadora de la razón necesita llevar a cabo a los fines de satisfacer las necesidades humanas no sólo opera sobre lo natural entendido como algo distinto de lo humano, sino que también somete a lo que en lo humano hay de impulsivo puesto que —según lo entiende la razón alienada— aquello podría interferir con sus propios procedimientos. Lo que la razón alienada reprime son tanto impulsos materiales que demandan una satisfacción inmediata, como la espontaneidad del pensamiento que, en tanto tal, se opone a la mediación racional.

En este último sentido, hemos señalado lo que consideramos un momento materialista en la concepción horkheimeriana de razón. En la medida en que la razón mediadora —dominadora, calculadora— reprime todo lo que no coincida con la previsibilidad de sus modos de desenvolvimiento, no sólo se dirige en contra de los afectos, los impulsos y el placer inmediato, sino también en contra de lo que de visceral e impulsivo hay en el pensamiento. Horkheimer no señala la importancia del momento espontáneo en contra de la instancia del cálculo, como si la espontaneidad del pensamiento señalara un camino opuesto al de la razón dominadora, a través del cual podría encontrarse una salida al sufrimiento y la injusticia por ella producidos. Si la dimensión espontánea del pensamiento resulta indispensable en vistas a los fines racionales —justicia, felicidad, libertad— perseguidos por la teoría, ello se debe a que, a la vez que habilita una función no dominadora de la razón —es decir, una función no sometedor de la naturaleza y no generadora de sufrimiento—, es también inescindible del desempeño *racional* de la razón dominadora.

Lo que señala el filósofo es que, separada de la espontaneidad, la razón —incluso en su función dominadora— pierde una característica valiosa que se relaciona con su propia capacidad creadora; en otras palabras, lo espontáneo habilita a la razón tanto a crear algo distinto de lo ya existente, como a develar lo hasta el momento no conocido. Horkheimer considera que, despojada de su carácter espontáneo, la razón pierde su rasgo distintivo, es decir, aquello por lo que se distingue de la naturaleza. La razón alienada, exclusivamente entregada a la mediación del cálculo y la previsibilidad se convierte, según Horkheimer, en un mero instrumento que repite o imita la forma de ser que ella misma le atribuye a la naturaleza. En este sentido, la razón mediadora adquiriría un modo inmediato de desenvolvimiento, el cual —a diferencia de la inmediatez proveniente de la espontaneidad racional— sería irracional, en la medida en que regula los razonamientos como si se tratara de mecanismos externos a la razón.

A continuación, se abordará el proceso de alienación racional, primero en el ámbito epistemológico (Capítulo 2) y luego en el subjetivo (Capítulo 3). El análisis de esos niveles señalará los motivos por los que Horkheimer considera que las formas sociales que se siguen del despliegue de la sociedad burguesa no pueden considerarse ni racionales ni verdaderas, en tanto no resultan de la planificación racional, sino más bien de un despliegue mecánico de la razón alienada. Posteriormente, nos dedicaremos a considerar cómo la filosofía de Horkheimer permite descubrir aquellos aspectos de la totalidad que, a pesar del avance constante de la razón instrumental, subsisten como elementos que resisten a su afán dominador.

# Capítulo 2: Naturalización de la naturaleza en la ciencia moderna

## 1. Introducción

Horkheimer entiende a la sociedad de su época como el resultado del despliegue histórico de la sociedad fundada por la burguesía en los orígenes de la modernidad.<sup>31</sup> Esa sociedad es la que surge tras la derrota del feudalismo, cuando la burguesía — habiendo dirigido las revueltas que posibilitaron la transformación social— se establece como nueva clase dominante. Una de las armas más importantes utilizadas por la burguesía en su enfrentamiento contra el orden social anterior había sido el desarrollo de la nueva ciencia, el cual conllevaba una nueva concepción de la razón y de la naturaleza. Horkheimer indica que la ciencia moderna —o ciencia burguesa, ya que fue desarrollada principalmente por ese sector social y contribuyó a su causa— se sostiene sobre la idea de un antagonismo inconciliable entre razón y naturaleza, donde la naturaleza es entendida como un objeto, sobre el cual la razón no puede más que ejercer su dominio. En la lectura del autor, a esta concepción científica le es funcional una concepción de la naturaleza como ámbito de lo necesario y deshistorizado, sujeto a leyes eternas que pueden ser conocidas y dominadas por la razón. En correspondencia con esta manera de entender a la naturaleza, Horkheimer señala que la concepción científica burguesa o moderna entiende a la razón como órgano de ejercicio del poder, como instrumento mediador entre sujeto y objeto.

Habiendo señalado en el capítulo anterior los motivos por los que Horkheimer considera que la actividad de la razón puede incurrir en la irracionalidad, se indagará a continuación en la consideración del filósofo por la cual el despliegue históricamente acontecido de la sociedad burguesa resulta, igualmente, irracional. Si para Horkheimer justicia, libertad y felicidad son fines inescindibles de la razón, la irracionalidad de la sociedad burguesa estaría dada por la circunstancia de que ella se contentó con realizar conquistas parciales en el sentido de esos fines racionales, pero no continuó avanzando hacia su concreción. Más aún, Horkheimer considera que el despliegue histórico de la sociedad burguesa la aleja progresivamente de la realización de esos fines. Lo que

---

<sup>31</sup> Nos referiremos de esta manera a la modernidad europea. Según Horkheimer, desde la caída del feudalismo se han producido distintas configuraciones sociales, todas originadas como despliegue del principio rector de aquella forma social en la que la burguesía se estableció como clase dominante.

denuncia el filósofo es que la forma social burguesa, una vez conformada, dirigió todos sus esfuerzos ya no a la consecución de los fines racionales, sino más bien al sostenimiento de su propia continuidad como forma social dada. Para conseguirlo, se encerró sobre su propio *principio inmanente*, lo cual sucede como resultado de que el desenvolvimiento histórico que adquiere la ciencia fundada por la burguesía, se ve restringido a las concepciones de naturaleza y razón que inicialmente posibilitaron su desarrollo. Se verá que, según Horkheimer, esas concepciones tienden a hipostasiarse como las únicas válidas, generando que la actividad científica se circunscriba a un carácter único —a saber, la expansión ilimitada del dominio racional sobre la naturaleza. El desenvolvimiento de la ciencia como si se tratara del despliegue de un único principio inmanente es leído por Horkheimer como señal de que esa forma de entender la ciencia conduce a la irracionalidad.

Señalaremos que el creciente ensimismamiento en el que cae la actividad científica no solo la afecta a ella, sino que sus consecuencias repercuten también en otros ámbitos. Teniendo en cuenta esto, reflexionaremos acerca del lugar que la ciencia adquiere en vistas a la transformación de las relaciones sociales. Si bien Horkheimer observa que, tal como es entendida en el contexto de la sociedad burguesa, la ciencia resulta incompatible con una configuración racional de las relaciones sociales, también reconoce que muchas de las conquistas por ella realizadas son indispensables para el mejoramiento de la vida.

Se comenzará (2) por analizar la lectura que Horkheimer hace de algunas filosofías políticas propias de los inicios de la era burguesa en un texto temprano: “Anfänge der bürgerliche Geschichtsphilosophie”. De allí se rescata el concepto de *naturalización de la naturaleza*, con el que el frankfurtiano describe la mirada que la burguesía tiene sobre la naturaleza, es decir, sobre aquello que desde su perspectiva sería distinto a la razón dominante. Entendemos que en esa expresión hay una primera conceptualización del principio inmanente según el cual tiene lugar el ulterior desenvolvimiento de la actividad científica en el contexto de la forma social burguesa. Se verá que, si bien Horkheimer reconoce que la concepción de la naturaleza como uniformidad contribuyó inicialmente al desarrollo de la ciencia y a la transformación social encabezada por la burguesía, el sostenimiento de aquella idea entraña motivos reaccionarios.

Habiendo abordado ese tema a partir de un escrito de inicios de la década de 1930, la atención se dirigirá a la manera en que la relación entre razón y naturaleza es tematizada

en *Eclipse of reason*, con el objetivo de discutir la interpretación según la cual Horkheimer ve en la naturaleza una amenaza para el progreso de la razón (3). Se señalará que el frankfurtiano denuncia la falsedad que envuelve la concepción —propia de la ciencia burguesa— según la cual razón y naturaleza serían nociones que designan objetos ontológicamente contrapuestos entre los cuales solamente puede existir una oposición dicotómica. Horkheimer indica que, si bien es importante distinguir entre ambos términos, la dualidad no debe dejar de ser vista más que como una abstracción intelectual.

En la medida en que en el contexto de la ciencia burguesa se sostiene una concepción restringida respecto de la naturaleza, que no es reconocida como una noción abstracta, Horkheimer indicará que la ciencia se desenvuelve a través de la historia generando consecuencias irracionales. Así, se indagará en algunas de las consecuencias inesperadas que conlleva el sostenimiento de esa falsa concepción de la naturaleza (4). Se verá que la uniformización de la actividad científica hace que la ciencia tienda cada vez más —en términos horkheimerianos— a la irracionalidad, lo cual no sólo afecta a la ciencia en sí misma, sino que además repercute en la subjetividad del investigador científico.

Lo que se revelará es la manera en que Horkheimer entiende el carácter propio de la ciencia moderna (5). Si bien reconoce que inicialmente esta concepción científica estuvo vinculada a un carácter emancipador, no considera que ella esté intrínsecamente vinculada a la transformación social. Es, en cambio, el ejercicio de un dominio sobre la naturaleza lo que constituye su rasgo distintivo y su principio inmanente. Estas observaciones que son realizadas a partir del análisis de textos correspondientes a la década de 1930, se complementan posteriormente con un abordaje del libro de 1947 (6). Allí Horkheimer indica que la época burguesa se caracteriza por el predominio de una *determinada* concepción de razón (*razón subjetiva*), la cual, a causa del creciente ensimismamiento de la investigación científica, acaba estrechándose a tal punto que se convierte en un instrumento (*razón instrumental*) para el sometimiento de la naturaleza (6.1). Frente a esta situación, Horkheimer llamará la atención acerca de la necesidad de que la concepción de razón contrapuesta a la predominante (*razón objetiva*) sea revalorizada (6.2).

Hacia el final del capítulo, se discutirá la crítica que Horkheimer recibió por parte de Moishe Postone (7). El autor sostiene que a partir de su ensayo “Autoritärer Staat” de

1940 Horkheimer comienza a interesarse por el sometimiento de la naturaleza y, junto con ello, deja de mostrar interés por la problemática social. Según Postone, Horkheimer comienza a interesarse por el dominio de la naturaleza al dejar de percibir la existencia de contradicciones en la sociedad, las cuales son indispensables, según Postone, para que pueda pensarse en una posible transformación (7.1).

Tras considerar la lectura de Postone, se retomarán los textos de Horkheimer a los que el autor se refiere para, a partir de ellos, evaluar si hay algo de atendible en su crítica. En el artículo de 1940 con el cual discute el autor, Horkheimer caracteriza a las relaciones sociales de producción vigentes, a las que se refiere con el término *industrialismo*. Como bien señala Postone, Horkheimer observa la inexistencia de contradicciones entre el modo de producción y el autoritarismo característico de la época. Al referirse al industrialismo, Horkheimer enfatiza el papel que el desarrollo tecnológico desempeña en la configuración de las relaciones sociales. En la medida en que la tecnología no es únicamente un modo de producción, sino también una de las formas en que se ejerce el dominio sobre la naturaleza, el problema que nos ocupa atraviesa la discusión aquí planteada.

A propósito de la discusión con Postone, nuestro recorrido conduce al tratamiento de la valoración que Horkheimer hace del grado de desarrollo alcanzado por la tecnología. Se señalará que, si bien es cierto que Horkheimer no concibe una contradicción entre el industrialismo y el autoritarismo, no sería acertado sostener que por ello desaparezcan por completo las contradicciones en la descripción que hace de la sociedad de su época. Horkheimer entrevé una contradicción en el plano de la tecnología, dada por el hecho de que —si bien reconoce que un enorme progreso logrado en este sentido— la forma de organización de la producción propia del industrialismo funciona como una limitación en vistas a alcanzar un mayor y mejor desarrollo de la tecnología (7.2). Es por esto que el filósofo señala que un desarrollo constante de la tecnología tal como se desarrolló desde los inicios de la sociedad burguesa, no puede conducir a la realización de los fines racionales de libertad, felicidad y justicia (7.3). El mejor desarrollo de la tecnología es inescindible para Horkheimer de la posibilidad de una sociedad racional y requiere que no se la conciba exclusivamente en términos de dominio y de maximización de la producción. En vistas a estos fines, se señalará la necesidad de pensar la cooperación entre la tecnología como instancia de dominio de la naturaleza —es decir, como

expresión de la concepción subjetiva de razón—, y de elementos vinculados a lo que Horkheimer designa como razón objetiva (7.4).

## **2. Naturalización de la naturaleza**

A los fines de ilustrar los motivos por los que Horkheimer entiende que la sociedad forjada por la burguesía se configura cada vez más acentuadamente de manera irracional, retomaremos una expresión que el filósofo utiliza en un escrito temprano. Es en “Anfänge der bürgerliche Geschichtsphilosophie” donde el autor se refiere a la *naturalización de la naturaleza* en tanto rasgo teórico característico del pensamiento burgués. En ese escrito Horkheimer aborda el pensamiento de cuatro filósofos a los que considera representativos de esa forma de pensamiento,<sup>32</sup> si bien reconoce que los rasgos distintivos de la filosofía burguesa se presentan con características propias en la obra de cada uno de ellos. Este gesto que Horkheimer distingue en los autores abordados consiste en concebir la existencia de un aspecto de la realidad que no se ve afectado por el devenir de la historia. Horkheimer entiende que ese ámbito que, para las filosofías burguesas, se sustrae a toda posible modificación y que, por lo tanto, es entendido como algo que reviste una forma ahistórica y eterna, es generalmente identificado, en el contexto de esas filosofías, con la naturaleza. Proponemos considerar que en la expresión *naturalización de la naturaleza* haya estado ya condensada la interpretación que Horkheimer realizaría, en los años siguientes, del devenir histórico de la forma social burguesa.

En su trabajo de 1931, Horkheimer examina la filosofía política de cuatro autores a los que considera precursores del pensamiento de la burguesía. Lo que encuentra en ellos de interesante es que conciben la posibilidad de una nueva ciencia política basada en principios de la física y la psicología moderna, lo cual les permite enfrentarse a la concepción política propia del feudalismo desde una postura científicamente fundada. En su abordaje del pensamiento de Maquiavelo, Horkheimer señala que, así como la ciencia natural busca regularidades en la naturaleza, Maquiavelo parte del supuesto de que los sujetos reaccionan de la misma manera en distintos momentos históricos, y así

---

<sup>32</sup> Horkheimer denomina de esa manera a los autores cuya filosofía aborda en el texto de 1931: Maquiavelo, Hobbes, Moro y Campanella. Dado que sólo nos referiremos a estos autores en virtud de la lectura que Horkheimer hace de ellos, adoptaremos la denominación por él utilizada. Cabe señalar, asimismo, que a lo largo de su obra Horkheimer caracteriza como autores *burgueses* también a otros filósofos, provenientes de tradiciones diversas.

emprende la búsqueda de las regularidades por las que los hombres se dejan dominar a través de la historia. En la medida en que, a partir de la búsqueda de esas regularidades, Maquiavelo busca fundamentar la posibilidad de una transformación social, el frankfurtiano considera que su teoría está teñida de un gesto decididamente emancipador (GS, t.2:225). Esto se ve, por ejemplo, en el hecho de que, si bien Horkheimer encuentra valioso el reconocimiento, por parte de Maquiavelo, de la relevancia histórica que la personalidad desempeña a través de la acción política (GS, t.2:197), no deja de manifestar su desacuerdo respecto de la concepción de una naturaleza humana eternamente fijada, la cual también está presente en la obra del filósofo burgués (GS, t.2:201). Es en este sentido que, según Horkheimer, la manera misma en que Maquiavelo caracteriza las tendencias históricas encierra una concepción de la naturaleza —tanto de la humana como de la extrahumana<sup>33</sup>— como ámbito de lo incondicionado, incurriendo en una visión naturalista (GS, t.2:203-204). El naturalismo de su concepción filosófica residiría, siguiendo a Horkheimer, en la manera en que entiende a la voluntad humana;

Según este punto de vista, las pasiones y los impulsos de los hombres determinan el curso de las cosas, incluso explican la alternancia entre el orden y el desorden y el ciclo de las formas de gobierno. Se supone que las fuerzas básicas del alma permanecen esencialmente iguales en todo momento; al igual que las demás fuerzas de la naturaleza, se piensa que no tienen historia. La diferente mezcla de los mismos elementos anímicos, en los que aparecen las distintas personalidades de los gobernantes, no se explica en esta visión de la historia, sino que [se la considera] accidental (GS, t.2:198).

Horkheimer observa que en la concepción de Maquiavelo existe una multiplicidad de caracteres que pueden tener las personas, algunos de los cuales tienden a predominar en ciertas épocas por sobre otros; pero lo que determina esas variaciones no es más que la combinación de factores naturales, independientes de la historia y de la acción humana. El déficit de esta teoría radica, según Horkheimer, en que remite los pensamientos y sentimientos a elementos naturales, que se mantienen siempre idénticos en el curso de la historia, e incluso, que esos elementos invariables constituyen en última instancia la explicación de las transformaciones históricas. Así, afirma:

---

<sup>33</sup> Horkheimer utiliza la expresión “naturaleza extrahumana” [*außermenschliche Natur*] (GS, t.2:204) para referirse al ámbito de lo natural en la medida en que sea distinguible de lo humano. Esta caracterización contrasta en Horkheimer con la de la “naturaleza humana”, que adquiere para el autor una connotación psicologista, en la medida en que siempre aparece asociada a lo referente a la personalidad humana.

La doctrina de la naturaleza humana eternamente igual, que aparece cada vez más en el pensamiento histórico-filosófico de los últimos tiempos, la doctrina de los mismos impulsos y pasiones, es un error (GS, t.2:201).

Para Horkheimer, lo que prevalece en esta caracterización de los impulsos, pasiones y sentimientos humanos como invariables es un dogmatismo que desatiende al hecho de que, los elementos psíquicos y físicos que determinan la estructura de la naturaleza humana, forman también parte de la realidad histórica (GS, t.2:199). Horkheimer ve cuestionable la concepción que Maquiavelo tiene del ser humano, no sólo en tanto lo reduce a un puro ser biológico, sino también porque entiende a lo biológico como una esencia inmodificable. En contra de Maquiavelo, Horkheimer señala que la naturaleza, como objeto de conocimiento, se ve tan sometida a transformaciones como nuestro conocimiento acerca de ella; aquello que llamamos naturaleza se va modificando por el desarrollo de la humanidad, a la vez que lo que entendemos por el concepto de naturaleza no es lo mismo en cada momento histórico (GS, t.2:204). A partir de esto, afirma Horkheimer: “no podemos reconocer el contenido de ninguno de estos términos sin las determinaciones del otro; todas estas determinaciones en sí mismas no son inmutables, sino que tienen su historia” (GS, t.2:204).

El problema de Maquiavelo sería, desde la lectura de Horkheimer, el descuido de la posibilidad de que esos mismos impulsos que determinan conductas se vean a su vez transformados tanto por los acontecimientos que ellos dispararon como por el curso de las transformaciones históricas.<sup>34</sup> El error que Horkheimer señala no se dirige a la relevancia que Maquiavelo les asigna a esos impulsos, sino a su consideración como unidades invariables y últimas sobre las que los acontecimientos históricos se fundan. En la medida en que Maquiavelo concibe a los impulsos y pasiones humanas no solo como “eternamente fijados” (GS, t.2:199) sino también como “el material explicativo final del curso de la historia” (GS, t.2:198), Horkheimer observa una similitud con la premisa de la física moderna, que entiende a los átomos como las unidades inmodificables últimas sobre la que se funda toda explicación de los acontecimientos materiales. Esta concepción de una psiquis humana inalterable en el curso de la historia

---

<sup>34</sup> Horkheimer toma la precaución de señalar junto con este rechazo de la invariabilidad histórica de la personalidad, que la afirmación exactamente contraria —es decir, que las personalidades de distintas épocas y culturas difieren en tal medida que son radicalmente distintas entre sí— no sería menos errónea que la concepción de invariabilidad psicológica de Maquiavelo. El peligro que acarrearía tal noción es la de la invalidación de todo intento de investigación histórica que se proponga comprender a los individuos de tiempo pasado (GS, t.2:201).

es caracterizada por Horkheimer como un “supuesto ontológico” [*ontologische Setzung*] (GS, t.2:202), que eventualmente se vuelve incompatible con la convicción de Maquiavelo acerca de que el conocimiento de las leyes históricas puede contribuir a la producción de un mejor estado de cosas; en la medida en que la investigación histórica sólo arroja que la vida política de la sociedad depende de condiciones que se mantienen invariables a lo largo de la historia, la indagación conduce en última instancia a la afirmación de que nada puede ser modificado.

El entretrejimiento de una teoría del Estado y una concepción de la naturaleza es un rasgo que Horkheimer también encuentra en la filosofía de Hobbes. Según la interpretación que Horkheimer realiza de la argumentación hobbesiana, existirían leyes del mundo natural que constituirían, a su vez, las leyes supremas del movimiento. La filosofía de Hobbes sería una sistematización [*geschlossenen systematischen Ausdruck*] (GS, t.2:208) de la doctrina de Galileo, según la cual el movimiento lineal y uniforme es el más elemental de los conceptos físicos (GS, t.2:207).<sup>35</sup> Del mismo modo, la acción humana se explica en términos de los movimientos de partículas. Según Horkheimer, en Hobbes “la relación del Estado con el individuo es la misma que la relación de este último con los componentes materiales de su cuerpo” (GS, t.2:209) y “para Hobbes, es necesario examinar las propiedades de las partículas más pequeñas de materia para poder comprender los objetos más grandes” (GS, t.2:209). Si bien Hobbes vivió en un contexto político distinto al de Maquiavelo, Horkheimer entiende que su argumentación “ilumina aún mejor el error fundamental de la explicación maquiavélica de la historia” (GS, t.2:210), puesto que todos los cambios sociales son por él explicados “sobre la base de la noción del individuo aislado, cuyas propiedades Hobbes, mediante una analogía deliberada de las propiedades de los cuerpos inorgánicos, toma como eterna e inmutable” (GS, t.2:210).

Lo que une en definitiva a las filosofías de Hobbes y Maquiavelo es, según Horkheimer,

la concepción exclusivamente biológica<sup>36</sup> de los seres humanos (...) que corresponde a una concepción naturalista de la naturaleza, en la que la naturaleza

---

<sup>35</sup> Aunque no es el tema que estamos abordando en este trabajo, cabe mencionar que Horkheimer da cuenta de las diferencias epistemológicas entre las teorías de Hobbes y Galileo (GS, t.2:207-208). Lo que Horkheimer específicamente señala es el carácter mecanicista de la teoría hobbesiana, ya que será de interés para su interpretación del pensamiento científico y político burgués.

<sup>36</sup> Horkheimer no sólo alerta sobre la peligrosidad de una teoría política fundada en una concepción biológica, sino que también aborda con mucha desconfianza el uso de metáforas biologicistas en política. Esto puede verse, por ejemplo, cuando asegura: “por supuesto que la comparación de la sociedad con un

es vista esencialmente como algo que «rodea» y determina a los seres humanos, y no como algo determinado, formado y transformado por ellos (GS, t.2:204).

Esta forma de entender a la naturaleza da cuenta, para Horkheimer, de que tanto Hobbes como Maquiavelo sellan un compromiso con cierta concepción científica de su época, la cual se corresponde con la idea de que “la uniformidad de la naturaleza en el pasado constituye un fundamento” para asumir que la naturaleza será uniforme en el futuro (GS, t.2:182). Según Horkheimer, si bien la supuesta uniformidad no se corresponde con ninguna ley existente en la naturaleza, “el concepto de naturaleza propiamente moderno formado por las ciencias naturales mecánico-matemáticas habría sido imposible en ausencia de ese supuesto” (GS, t.2:182-183). La concepción científica se vale de esa —según Horkheimer— supuesta uniformidad de los fenómenos naturales para así poder detectar regularidades entre los acontecimientos pasados que permitan prever comportamientos futuros —e incluso, elaborar formas de intervenir sobre ellos.

Si bien Horkheimer no encuentra reprochable el compromiso de estos autores con la concepción científica de su propia época, sí considera problemático el hecho de que junto con ello “hipostasian el caudal de conocimiento disponible en la época” elevándolo a la condición de “razón eterna” (GS, t.2:235). De la lectura horkheimeriana de las filosofías precursoras del pensamiento burgués, podemos extraer que es en esa hipóstasis —es decir, la pretensión de que la explicación en términos biologicistas u ontológicos tenga validez eterna— donde está contenido el germen por el cual la filosofía burguesa, habiendo servido a un objetivo transformador en un determinado momento histórico, pasa a albergar ulteriormente concepciones conservadoras y reaccionarias, que traicionan el espíritu inicial desde el que fueron inicialmente

---

organismo enfermo o sano es peligrosa” (GS, t.2:245) en tanto puede llevar a justificar el sacrificio individual o el de determinados sectores de la sociedad en vistas al beneficio de una totalidad a la que se supone como más importante. Por otra parte, al estudiar la moral kantiana en “Materialismus und Moral” encuentra Horkheimer una metáfora similar; Horkheimer observa cómo la referencia a los individuos como «miembros» [*Glieder*] de una sociedad, en el sentido de que forma parte de ella de la misma manera que los distintos órganos forman parte de un organismo vivo, se alejó históricamente del contenido dinámico y transformador que Kant le asignó originalmente para ser apropiada por teorías en las que asume una consideración menos feliz, que anima a los individuos a entregarse ciega e indiferentemente a la totalidad social (GS, t.3:126). También en “Traditionelle und kritische Theorie” caracteriza a la configuración social de la época como una configuración “inhumana”, que actúa como si fuera un organismo natural, aunque no lo sea: “La razón no puede hacerse transparente a sí misma mientras los seres humanos actúen como miembros de un organismo sin red. El organismo como unidad que naturalmente crece y desaparece no es un modelo para la sociedad, sino una forma opaca de ser de la que debe emanciparse” (GS, t.4:182). El uso de metáforas asociadas a la naturaleza para el abordaje de temáticas sociopolíticas despierta actualmente el interés de varias investigaciones. Un buen mapa de la cuestión al respecto puede verse en Schult (2021).

concebidas. En lo que quizás podría ser leído como una anticipación de su obra en conjunto con Adorno, Horkheimer cita la expresión presente en la *Phänomenologie des Geistes* para argumentar que este error en el que incurre la filosofía burguesa sería evitable si la Ilustración fuera ilustrada respecto a sí misma (GS, t.2:234).

### **3. El problema de la ontologización**

Como se señaló en el apartado anterior, Horkheimer denuncia que tanto la ciencia moderna, como la concepción filosófica en la que ella se funda, comparten una concepción sobre la naturaleza que no es completamente acertada. Hemos indicado que Horkheimer reconoce que la naturalización de la naturaleza posibilitó el desarrollo de la ciencia moderna y también el establecimiento de un orden social —la sociedad burguesa— mejor al que lo había antecedido. Sin embargo, señala que, eventualmente, el no cuestionamiento de aquella concepción demuestra ser incompatible con fines progresistas. En la medida en que Horkheimer observa con desconfianza esa forma de concebir a la naturaleza, resulta problemática la lectura de Murray Bookchin,<sup>37</sup> ya que, según el autor, Horkheimer sostendría una visión ambigua respecto de la naturaleza. De acuerdo con Bookchin, si bien Horkheimer muestra preocupación por la naturaleza sometida, también identificaría a la naturaleza con un atavismo (1982:392), de manera que esa preocupación contendría, para el frankfurtiano, una amenaza para el progreso alcanzado por la civilización.

La interpretación de Bookchin puede ser discutida no solo desde los textos de la década de 1930 analizados en el apartado anterior, sino también desde *Eclipse of reason*. El libro publicado por Horkheimer en 1947, había sido escrito con el objetivo de presentar de forma clara y sintética algunas de las ideas de la obra publicada unos años antes en co-autoría con Adorno. Si bien es posible que la obra no haya logrado realizar su intención subyacente,<sup>38</sup> no deja de ser conveniente indagar en ella obra para comprender

---

<sup>37</sup> La crítica de Bookchin no se dirige únicamente a Horkheimer, sino también a Adorno. El texto en el que se basa para hacer esta interpretación es *Dialektik der Aufklärung*. Nuestra intención en este punto no es concentrarnos en las particularidades de la obra escrita en conjunto por los frankfurtianos, sino clarificar la manera en que Horkheimer entiende la noción de naturaleza, lo cual implica deslindarla de lecturas limitantes.

<sup>38</sup> Esto es señalado por James Schmidt (2007), quien da cuenta de la poca repercusión que *Eclipse of reason* tuvo al momento de su publicación, así como también de que el espíritu que Horkheimer quiso imprimirle a la obra no llegó a ser advertido en las pocas lecturas que de ella se hicieron. Schmidt también reconstruye el contexto de producción de la obra señalando el lugar clave que allí tuvo Herbert Marcuse.

no sólo la forma en que el filósofo entiende la relación entre razón y naturaleza, sino también para rebatir el habitual alegato según el cual Horkheimer se vuelca a partir de la década de 1940 hacia un pesimismo respecto de la posibilidad de una transformación social.<sup>39</sup> Se verá que la relación que Horkheimer concibe entre razón y naturaleza es más compleja que la de una simple oposición dicotómica entre ambas. A la vez, se hará evidente que Horkheimer ni la noción de naturaleza ni la de razón pueden ser pensadas como nociones cerradas y unívocas, que designen uniformemente un determinado espectro de objetos.

En la obra de 1947 Horkheimer señala que la historia de la civilización burguesa se caracteriza por haber generado un antagonismo entre razón y naturaleza, que se halla en constante crecimiento y que alcanza su punto culminante en la actualidad. La idea de que existe un dualismo entre razón y naturaleza entraña, según Horkheimer, la dificultad de que a causa de ella el pensamiento se vea impulsado hacia la hipostación de alguna de las nociones. En definitiva, sostiene Horkheimer, cada una de las nociones de *naturaleza* y *espíritu* no son más que abstracciones y entenderlas como conceptos que designan un existir concreto conlleva un perjuicio para la abstracción misma. Al perder de vista que no remiten a algo efectivamente dado, sino que resultan de un proceso de abstracción, “se tornan los conceptos filosóficos inadecuados, vacíos, falsos” (1974:116); en otras palabras, Horkheimer no sostiene que la distinción entre ambas —a pesar de que sólo pueda hacerse por un proceso de abstracción— sea en sí misma falsa, sino que se torna falsa cuando busca separarse de su carácter de abstracción.

Al señalar que tanto la noción de razón como la de naturaleza resultan de un proceso de abstracción, Horkheimer también quiere alejarse de todo tipo de concepción ontológica según la cual ambas nociones remitirían a un principio único. En este sentido, indica que “si bien los dos polos no pueden ser reducidos a un principio monista, su dualidad tiene que entenderse, en sentido amplio, como un producto” (1974:116). De acuerdo con esto, razón y naturaleza serían distintas entre sí, pero sólo como momentos distinguibles de una unidad, la cual se vuelve manifiesta cada vez que buscando aislar alguna de estas nociones, aquella remita necesariamente a la otra. En concordancia con esto, el último capítulo de *Eclipse of reason* se dedica a argumentar tanto en contra de la

---

<sup>39</sup> Las lecturas más atentas (Leiss, 1994; Denham, 1997), por su parte, perciben algo de la complejidad de la noción de naturaleza de Horkheimer, pero no consiguen entrever el momento más positivo contenido en *Eclipse of reason*. Helen Denham llega incluso a afirmar que tanto *Eclipse of reason* como *Dialektik der Aufklärung* carecen de optimismo acerca del futuro (1997:158).

concepción dualista que opone razón a naturaleza, como de la idea de que ambas nociones remiten, en última instancia, a un único principio.

En definitiva, sostiene Horkheimer, cualquiera de aquellas dos posturas conduce a un conservadurismo; o bien se sostiene el dualismo y la necesidad de afirmar una de las concepciones por sobre la otra, o bien se afirma una unidad, en la cual alguna de las dos termina imponiéndose como dominante. Las filosofías que afirman la unidad entre naturaleza y espíritu —culminando en un monismo filosófico— no hacen más que ofrecer una justificación para “la pretensión de dominio total por parte del espíritu”, lo cual sucede incluso cuando la unidad se establece en nombre de la naturaleza, “pues es el espíritu el que concibe esta primacía de la naturaleza y subordina todo a ella” (Horkheimer, 1974:115). Lo que señala Horkheimer es, entonces, que la afirmación de la unidad encubre la violencia de la expansión ilimitada del dominio, que busca extenderse más allá de lo necesario —es decir, a aquello que, según Horkheimer, produjo la crisis de la razón.

Por otro lado, “el naturalismo” al que conduce la afirmación de dualidad entre ambas nociones y la inclinación en favor de una primacía de la naturaleza “está casi siempre acompañado por un elemento de desprecio hacia la humanidad” (Horkheimer, 1974:115), ya que relega a lo espiritual al designio de fuerzas naturales, respecto de las cuales la humanidad no puede tomar ninguna decisión. Así, Horkheimer afirma que el hombre es reducido a la pasividad y que “lo único que queda es compadecerlo” (1974:115).

Retomando la acusación de Bookchin, podríamos rectificarla diciendo que Horkheimer no ve en la naturaleza un atavismo que podría implicar una amenaza para el progreso de la civilización, sino que, más bien, considera al naturalismo —que es una de las visiones que surgen de la oposición dicotómica entre razón y naturaleza— como una concepción peligrosa en ese sentido, ya que promueve una primacía de la naturaleza, a la que concibe en una relación de disyunción respecto de la razón.

Asimismo, el supuesto ontológico acerca de la naturaleza que según Horkheimer caracteriza a la concepción filosófica burguesa puede tener consecuencias nocivas para la civilización<sup>40</sup> en la medida en que (como se señaló en el apartado anterior),

---

<sup>40</sup> Alfred Schmidt traza un paralelismo entre Marx y los frankfurtianos a propósito de lo que señalan como concepciones erróneas acerca de la naturaleza. Según Schmidt, tanto Marx como Horkheimer y

eventualmente, se vuelve en contra de las tendencias transformadoras de la sociedad. A continuación, se señalarán las formas en que la —según Horkheimer falsa— concepción ontológica que opone las nociones de razón y naturaleza puede acarrear consecuencias indeseadas, llegando incluso a producir un perjuicio para la razón.

#### **4. El científico como parte de la naturaleza**

En la medida en que considera que la investigación científica es, entre otras cosas, una actividad social —ya que son hombres quienes la desarrollan, y que sus resultados impactan en la forma social, incluso por fuera del ambiente científico—, Horkheimer entiende que la sociedad no es indiferente a la manera en que aquella se conduce. Por este motivo, la creciente aceptación de la *naturalización de la naturaleza* en el terreno de las ciencias se corresponde con la pregnancia de esa noción también en otros contextos. Así, Horkheimer dirá que el pensamiento burgués tiende a considerar al ser humano, a la sociedad y a la naturaleza según la uniformidad que el pensamiento científico le atribuyó a la naturaleza, de manera que entiende a todos esos ámbitos como sujetos a una cierta necesidad. Si Horkheimer entiende que la sociedad burguesa no ha hecho más que profundizar su forma a través de la historia a pesar de la injusticia a la que esa forma social somete a los hombres, es porque junto al afianzamiento logrado por esa falsa concepción naturalizante, ella misma adquirió un comportamiento naturalizado.

Pero, en contraposición a las concepciones fundadas en una noción naturalista de la naturaleza, para las cuales “ésta es vista esencialmente como «circundante», como determinante del ser humano y no como naturaleza determinada, trabajada y cambiada por el ser humano” (GS, t.2:204), Horkheimer argumenta:

Lo que llamamos naturaleza depende de los seres humanos de dos maneras: primero, el proceso de desarrollo de la humanidad transforma continuamente a la naturaleza; en segundo lugar, los elementos conceptuales a través de los cuales le damos contenido a la palabra ‘naturaleza’ dependen de la época en que se

---

Adorno observan que la distorsión de la relación humana con la naturaleza envuelve dos aspectos complementarios. Uno de estos aspectos consiste en que “la divinización de la inmediatez natural está al servicio de una hostilidad reaccionaria contra la técnica por parte de quienes querían conservar las formas precapitalistas de producción”. El otro consiste en que “donde ya se ha impuesto la producción capitalista se elogia a la naturaleza como refugio contra un saqueo cada vez más desconsiderado de ella” (1977:154).

encuentra la humanidad. (...) Lo que es la naturaleza depende tanto del proceso de vida de los seres humanos, como este proceso de vida depende de la naturaleza (GS, t.2:204).

El primer lado de la relación entre ser humano y naturaleza que se describe en el pasaje citado, se refiere a la capacidad que tiene la acción humana de modificar lo natural, mientras que el segundo tiene que ver con los diferentes alcances que el concepto pueda tener dependiendo del contenido que adquiera a través de distintos momentos históricos.

Asimismo, en “Traditionelle und kritische Theorie”, al describir la relación del investigador científico con su objeto de estudio, Horkheimer añade otro nivel en el que acontece la transformación de la naturaleza según la manera en que tiene lugar el vínculo que establecemos con ella. Allí enfatiza que no sólo la naturaleza en tanto aquello que rodea a la acción del hombre, sino también la fisiología humana se ve modificada por las transformaciones históricas y la acción social:

Los hechos que nos aportan los sentidos están conformados socialmente de dos maneras: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano perceptor. Ambos son no sólo naturales, sino formados por la actividad humana; el individuo, sin embargo, se experimenta a sí mismo en la percepción como receptivo y pasivo (GS, t.4:174).

En este pasaje, Horkheimer cuestiona el estatus epistemológico de la sensibilidad como facultad pasiva señalando su función determinante en el proceso de conocimiento. Más adelante agrega:

El aparato sensorial fisiológico del ser humano ha trabajado él mismo durante mucho tiempo en la dirección de los experimentos físicos. (...) En relación con esto, la afirmación de que los instrumentos son extensiones de los órganos humanos se invierte de tal manera que los órganos sean también extensiones de los instrumentos (GS, t.4:175).

A partir de estos fragmentos se manifiesta uno de los aspectos de la dimensión antropológica de la crítica horkheimeriana a la naturalización propia de la filosofía burguesa. Es en relación a las modificaciones que se producen históricamente sobre el cuerpo humano que puede entreverse un aspecto central de la concepción horkheimeriana respecto de la transformación de la naturaleza: si conforme a la

metodología característica de la ciencia moderna, el investigador experimenta su sensibilidad como receptora y pasiva, a pesar de que sus órganos —en tanto prolongaciones de las herramientas históricamente producidas— son formadores de la percepción, entonces la dominación de la naturaleza a manos del principio activo —la razón— no se limita a la acción consciente del hombre sobre su entorno, sino que también involucra efectos —muchas veces no previstos— sobre el hombre mismo, en tanto la naturaleza no es para él algo meramente externo, respecto de lo cual puede sencillamente diferenciarse.

En lo que sigue, veremos cómo Horkheimer argumenta que esa concepción de la naturaleza, a la vez que posibilita el desarrollo científico y técnico para su dominio, favorece también la idea —errónea, según Horkheimer— de que el ejercicio ilimitado del poder racional no podría redundar en consecuencias inesperadas para quien la ejerce. Horkheimer entiende que, en la medida en que la noción de naturaleza sobre la que se funda la ciencia moderna olvida el hecho de que la razón es también dependiente de la aquella, el ejercicio de un dominio ilimitado sobre el mundo natural tendrá inevitablemente consecuencias irracionales.

## **5. Razón y dominación**

Si la concepción de una naturaleza con carácter uniforme y eterno contribuyó al desarrollo de la ciencia moderna fue, en gran parte, por haber proveído el supuesto ontológico necesario para el registro de regularidades en el comportamiento de los fenómenos naturales —lo cual, a su vez, posibilitaba el ejercicio del dominio humano sobre el ámbito de lo natural. Los avances de la ciencia moderna, que confrontaba con la concepción epistemológica propia de la era feudal, permitieron responder a las necesidades materiales de la humanidad de una manera mucho más eficiente que en la historia precedente, y fue precisamente ese poder virtuoso de la ciencia lo que favoreció la transformación de la configuración social.

Considerada en sí misma, independientemente de su contexto histórico y social de surgimiento, la ciencia burguesa aparece en la concepción horkheimeriana como modo de ejercer una relación de dominio sobre la naturaleza, de manera que su carácter emancipador no es entendido como una cualidad intrínseca suya. La diferencia entre el carácter emancipador —como una cualidad que la ciencia moderna adquiere en el

contexto histórico en el que surge— y la dominación que ella ejerce sobre la naturaleza —como una característica que le es intrínseca— se hace evidente en el siguiente fragmento:

En sus orígenes, la ciencia de la sociedad burguesa es inseparable del desarrollo de la técnica y la industria; esta ciencia no puede comprenderse si no es en relación al dominio que esta sociedad ejerce sobre la naturaleza (GS, t.2:183).

Horkheimer no considera a la emancipación social como algo *necesariamente* ligado a la ciencia moderna —aunque reconoce que esa ligazón sí estuvo dada en el contexto de surgimiento de esta concepción científica. Lo propio de la concepción científica moderna sería, en cambio, el dominio de la naturaleza. En tanto que el desarrollo de la ciencia y técnica modernas fue inseparable del progreso de la industria, el filósofo observa que la burguesía, como clase en ascenso, tenía intereses económicos específicos que requerían la limitación de todas las relaciones que obturaran el progreso de la industria (GS, t.4:24) y al realizar esos intereses “desarrolló, en contraposición a las viejas formas de la sociedad, sus lados positivos” (GS, t.4:22). Horkheimer señala, de esta manera, que el progreso de la industria no sólo dependía del desarrollo de la ciencia y técnica modernas, sino también de la transformación de las relaciones políticas, económicas y jurídicas vigentes en la sociedad, ya que la forma que esas relaciones revestían en el feudalismo funcionaba como un impedimento para ese despliegue. En la medida en que la burguesía acrecentó la industria y amplió la competencia, demostró la viabilidad de una sociedad fundada sobre la base de estos nuevos principios. En este sentido, también podemos leer:

El principio de validez prevaleciente en este mundo en decadencia, basado en la mera tradición, es decir, en la ascendencia, la costumbre y la edad, fue negado por el espíritu burgués ascendente y, en cambio, se proclamó como criterio social el logro individual en el trabajo teórico y práctico (GS, t.3:367).

Sin embargo, según Horkheimer, ese sentido progresista se había perdido a mediados del siglo XIX a causa de que, habiéndose establecido la burguesía y su práctica científica como dominantes, su progresismo fue desplazado por el intento de justificar el carácter eterno de lo existente (GS, t.3:42, 185). Es decir, que una vez cristalizado el triunfo de la burguesía, la concepción teórica asociada a ella dejó de destinar sus

esfuerzos a cuestionar el orden vigente para, en cambio, orientarlos a la eternización de su propia concepción epistemológica.

La preocupación por lo que Horkheimer ve como una progresiva pérdida del carácter transformador, tanto de la sociedad burguesa como de su concepción científica, es constante en muchos de sus escritos. Ya en un artículo de 1935 Horkheimer observa que, puesto que la consolidación de la sociedad burguesa dependió enormemente del afianzamiento del poder económico que la burguesía consiguió de la mano del desarrollo de la industria, tras el establecimiento de la nueva forma social, la actividad científica se va volviendo presa de un creciente ensimismamiento. Señala que aquel desinterés respecto de cuestiones extracientíficas, que inicialmente le había servido para tomar distancia de las disciplinas teóricas más íntimamente ligadas a la cultura de la sociedad feudal, va mutando hacia un desinterés respecto de la función social del conocimiento científico. Así, Horkheimer observa que la investigación científica se muestra como independiente de toda valoración y se desarrolla en una multiplicidad de “estudios empíricos individuales que carecen de toda conexión con una teoría y una práctica” (GS, t.3:282). Es decir, la ciencia no se desarrolla de acuerdo a un plan organizado que tenga en vistas el mejoramiento de la vida de la sociedad, sino que se limita a aplicar sus métodos de investigación en tantos ámbitos como le resulte posible. Si bien el conocimiento científico tiene como objetivo común en todas sus áreas el ejercicio del poder sobre la naturaleza, es la dominación la que no se ejerce de acuerdo a un plan y propósitos unificados. Son individuos, grupos y naciones que no actúan en conjunto, sino uno en contra del otro, quienes al ejercer ese dominio “son impulsadas por las constelaciones cambiantes de la lucha general” (GS, t.3:283), es decir, son presa del curso histórico que tome el conjunto social, en vez de asumir una parte activa a los fines de orientarlo.

Horkheimer señala un corrimiento en la función social de la investigación científica, por el que ella se separa de los motivos emancipadores a los que estuvo unida en los inicios de la sociedad burguesa, para acabar convirtiéndose en una actividad que podría ser aprovechada para fines tanto emancipadores como reaccionarios. Esta interpretación que Horkheimer hace del papel social de la ciencia no tiene que ser leída en términos de un anticientificismo —como el que sostendría, por ejemplo, Heidegger— o una mera aversión a la ciencia. Lo que sostiene Horkheimer no es más que la idea de que la ciencia moderna no es en sí misma un elemento esencialmente transformador y que, por

lo tanto, sería una ingenuidad confiar en que la transformación hacia una forma social más racional podría estar garantizada por la potenciación de la actividad científica. Así, la manera en que Horkheimer concibe el devenir histórico de la ciencia moderna lo aparta de un optimismo acerca de las potencialidades sociales intrínsecas al desarrollo de la ciencia —es decir, de una postura como la que representaría el aceleracionismo de autores como Nick Srnicek y Alex Williams<sup>41</sup>—, pero sin que ello implique una desconfianza absoluta respecto de ella. Horkheimer entiende que, en la medida en que la ciencia optimiza los medios para la satisfacción de las necesidades humanas, sería inconcebible una configuración social racional que prescindiera de las conquistas científicas. Asimismo, precisamente porque permite atender a esas necesidades es que en el grado de sofisticación alcanzado por la ciencia moderna se expresa un potencial propio de la razón, que podría ser encauzado hacia fines racionales. El aspecto intrínseco a la concepción científica moderna que, de acuerdo con Horkheimer, orienta el desenvolvimiento de la ciencia hacia la irracionalidad, es el afán de dominio.

## **6. El devenir de la razón científica como razón instrumental**

### **6.1 Ensimismamiento de la teoría**

La preocupación por el ensimismamiento de la actividad científica cobra relevancia en “Traditionelle und kritische Theorie”. Allí Horkheimer señala que, si bien el desarrollo de la ciencia moderna se nutrió tanto de “relaciones empíricas (...) [como de] determinaciones que no pueden remontarse a elementos puramente lógicos o metodológicos” (GS, t.4:168), y que la apertura de las teorías científicas a esas mismas determinaciones es lo que en el momento actual posibilita el avance científico —es decir, permite realizar nuevos descubrimientos y motiva la restructuración de las tesis vigentes hasta ese momento—, la actividad científica tiende en la actualidad a desarrollarse de tal manera que se desestima todo factor extracientífico.

Refiriéndose a la teoría tradicional como el “aparato conceptual que está disponible para la determinación de la naturaleza muerta” (GS, t.4:163) que acepta a “la naturaleza humana y extrahumana en su conjunto como algo dado”, Horkheimer señala que se trata de una concepción científica que entiende al pensamiento necesaria y únicamente como

---

<sup>41</sup> Algunos de sus ensayos, junto con los de otros autores representantes del aceleracionismo pueden encontrarse en Avenassian y Reis (2017).

análisis diseccionador, comparativo, explicatorio, es resultado de “la absolutización de las matemáticas como único conocimiento confiable” (GS, t.2:253) a la que condujo la necesidad del dominio técnico sobre la naturaleza. Para alcanzar el máximo nivel de eficiencia en ese dominio, se pensó a la naturaleza como una totalidad uniforme e inalterable a lo largo de la historia.

Tanto el tratamiento de la naturaleza física como la de ciertos mecanismos económicos y sociales exige una conformación del material del conocimiento tal como se da en una estructura ordenadora de hipótesis. Los avances técnicos de la época burguesa no pueden dissociarse de esta función de la empresa científica. Por un lado, hace que los hechos se vuelvan fructíferos para conocimientos que puedan ser utilizados en las circunstancias dadas, y por otro, aplica los conocimientos existentes a los hechos. No cabe duda de que este trabajo es un momento de la continua revolución y desarrollo de los fundamentos materiales de esta sociedad. Sin embargo, en la medida en que el concepto de teoría se independiza, como si se pudiera fundar en la esencia interior del conocimiento o de otra manera no histórica, se transforma en algo cosificado. Categoría ideológica (GS, t.4:168).

El pasaje citado da cuenta de la manera en que, según Horkheimer, las teorías científicas no trabajan con los hechos sin más, sino más bien con una determinada *conformación del material del conocimiento* que resulta indispensable para la aplicación de los métodos científicamente validados. Si bien el filósofo reconoce necesaria esa preformación<sup>42</sup> de los hechos por parte de la teoría —ya que a través suyo los hechos se vuelven compatibles con la teoría y mediante esa compatibilidad la teoría produce resultados—, advierte acerca de los peligros que le advienen a la actividad científica cuando *el concepto de teoría se independiza*. En tanto que Horkheimer observa que la labor científica constituye un momento del *desarrollo de los fundamentos materiales de esta sociedad*, entiende que ella es inseparable del momento de la praxis<sup>43</sup>, lo cual

---

<sup>42</sup> Esta idea, que había sido ya señalada (Capítulo 1, 2.3), aparece también en “Traditionelle und kritische Theorie” cuando Horkheimer afirma que “el mundo de los objetos, al cual se ha de juzgar, surge en gran medida de una actividad que está determinada por los mismos pensamientos mediante los cuales se reconoce y comprende en el individuo” (GS, t.4:176).

<sup>43</sup> En otro pasaje del mismo artículo Horkheimer vuelve sobre la idea de que si bien el momento de la praxis es inseparable de la actividad científica, el científico tiende a percibirlo como algo exterior, que no le incumbe: “Para el pensamiento teórico convencional, como se ha explicado, tanto la génesis de hechos determinados, como la utilización práctica de los sistemas conceptuales en los que se tratan, y por tanto su papel en la práctica, se consideran externos” (GS, t.4:182).

implica que esos mismos hechos a partir de los cuales ella trabaja se ven transformados —y no sólo materialmente conformados— por la actividad científica misma. El ensimismamiento de la teoría en la inmanencia de sus propios procedimientos metodológicos, que la lleva a pasar por alto su dependencia respecto de elementos extracientíficos, hace que la actividad científica, lejos de producir conocimiento, de lugar a una visión falsa del mundo. Según esa visión —que se seguiría de la concepción de la ciencia como una actividad autónoma escindida de otros ámbitos de la vida y cuyos métodos encuentra justificación en nombre de *la esencia interior del conocimiento*—, los hechos se le presentan a la teoría como si provinieran de una naturaleza inerte, eternamente igual a sí misma, perdiendo de vista que los objetos de la teoría no son simplemente algo que se presenta desde un lugar externo a ella, sino que están preformados por la sociedad, y por la labor científica históricamente desarrollada. En otras palabras, la visión distorsionada de la realidad que se ve favorecida por el ensimismamiento de la teoría tiende a dejar de lado que los hechos con los que trabaja no son mera naturaleza, sino que son también razón:

En la medida en que el hecho, que para el individuo proviene como externo a la teoría, es producido socialmente, la razón debe encontrarse, por tanto, en él [en el hecho], aunque en un sentido limitado (GS, t.4:174).

Si la teoría científica es concebida como escindida del momento de la praxis, lo que se obtiene es una concepción distorsionada respecto de ella. Horkheimer insistirá en que en su época prevalece esa forma distorsionada, cosificada o ideológica de concebir a la teoría científica, la cual se funda en “la incapacidad para pensar la unidad de teoría y praxis”, surgida de “la hipóstasis del dualismo cartesiano de pensar y ser” (GS, t.4:205). Asimismo, indica que el ensimismamiento de la actividad científica no sólo produce un estrechamiento del saber científico mismo, sino que genera consecuencias que exceden el ámbito de la teoría, extendiéndose hacia la forma social, la cual cada vez más “iguala a un mecanismo natural”<sup>44</sup> (GS, t.4:205). Horkheimer señala que, en la medida en que los científicos no sólo piensan según aquel dualismo, sino que además son consecuentes con él, no pueden pensar con autonomía. Esa falta de autonomía a la que se refiere el filósofo tiene que entenderse en el sentido de que el científico no puede concebir el mundo más que según los parámetros científicos. Así, la concepción de la naturaleza

---

<sup>44</sup> A pesar de la advertencia acerca de las metáforas naturales (cf. Nota 35), su utilización en este caso vendría a poner de relieve la irracionalidad de la forma social. En tanto no se configure racionalmente, guardará un comportamiento comparable con algo que se sustrae a la determinación racional.

como algo inerte y sencillamente dado, conduce al desarrollo de una concepción fatalista [*fatalistisch*] (GS, t.4:205) del acontecer, en el sentido de que se entiende al plano práctico como determinado por la “relación causal cerrada [*geschlossene*] de la realidad” (GS, t.4:205). Dicho de otra forma, Horkheimer considera que el ensimismamiento de la actividad científica conduce al científico a comprender no sólo a su objeto de estudio, sino también a la configuración social en la que se encuentra como sujetos a una estricta ley de causalidad, de manera que los acontecimientos pueden preverse, pero nunca modificarse. El problema que Horkheimer advierte en relación con este diagnóstico es que se pierde de vista, por un lado, que la forma social no es inmutable y, por otro, el poder que los individuos tienen para intervenir en ese acontecer.

A partir de la descripción que Horkheimer realiza de la situación de la actividad científica, se delinea también un diagnóstico acerca de la subjetividad del científico que no dista de la contradictoriedad que Horkheimer le atribuirá a la subjetividad propia de la época burguesa. En tanto que la concepción de la ciencia como escindida del resto de la vida social favorece una concepción fatalista de la realidad frente a la cual el científico se concibe a sí mismo como impotente y aislado (GS, t.4:205), Horkheimer señalará que su subjetividad —la del científico y la de los individuos en general— procede según “su forma especial de *espontaneidad*” (GS, t.4:171)<sup>45</sup>, que consiste en reaccionar de una forma previsible o predeterminada ante ciertas situaciones:

La capacidad de realizar actos de pensamiento, tal y como se requiere en la praxis diaria, tanto en la vida de los negocios como en la ciencia, se ha desarrollado en las personas a través de siglos de educación realista; el fracaso en este aspecto conduce al dolor, al fracaso y al castigo. Este modo de conducta intelectual consiste esencialmente en que lleguen a ser reconocidas las condiciones para que se produzca un efecto que, dadas las mismas condiciones previas, ya se ha producido siempre, y en llegar a provocarlo de forma independiente en determinadas circunstancias. Hay un aprendizaje intuitivo a través de las experiencias buenas y malas y el experimento organizado. Aquí se trata de la autoconservación individual inmediata, y la gente ha tenido la

---

<sup>45</sup> Las cursivas son nuestras.

oportunidad de desarrollar el sentido de la misma en la sociedad burguesa (GS, t.4:194).<sup>46</sup>

La peculiar espontaneidad propia del científico sería, por lo tanto, resultado de un aprendizaje intuitivo por el cual el individuo desarrolló una serie de comportamientos mecánicos. Así, “la autoconservación individual inmediata” —es decir, la autoconservación individual o la satisfacción de necesidades materiales del individuo—, que había sido el fin hacia el que primeramente estuvo orientada la ciencia burguesa, se eleva como el fin al que tienden todas las acciones individuales. Lo que señalará Horkheimer es que esta configuración de la individualidad dentro de la sociedad burguesa contradice los fines hacia los que esa misma forma social pretende orientarse; por un lado, porque si la sociedad burguesa está fundada sobre los ideales de justicia y libertad, el mecanicismo al que tiende el comportamiento de los hombres da cuenta de una subjetividad que se limita a actuar de acuerdo a parámetros que le son impuestos. Por otro lado, porque lejos de favorecer relaciones sociales racionales —las cuales, según Horkheimer y de acuerdo con los autores de la filosofía burguesa, son indispensables para lograr los ideales de libertad y justicia— la sociedad se somete, desde el punto de vista de Horkheimer, a la imitación de una racionalidad científica ensimismada. De esta manera, Horkheimer entiende que, en el intento por generar condiciones racionales de existencia, la sociedad burguesa acabó hipostasiando una concepción de racionalidad a la que enviste de una autoridad tal que adquiere la forma de un nuevo imperativo, coartando las posibilidades de una existencia libre.

## 6.2 Razón subjetiva y razón objetiva

La irracionalidad que según Horkheimer resulta del proceso de formalización de la razón, es tematizada en *Eclipse of reason* en el marco de un antagonismo entre dos formas de la razón. Allí sostiene que hay una determinada concepción de razón que subyace al antagonismo entre razón y naturaleza; se trata de una forma de entender a la

---

<sup>46</sup> El término *Selbsterhaltung* usualmente traducido al español como *autoconservación* refiere a uno de los impulsos que determinan la conducta y está asociado a la satisfacción de necesidades vitales para el sostenimiento de la vida. Si bien esta idea está presente en los textos más tempranos de Horkheimer, puede observarse que el término adquiere mayor relevancia a partir de su trabajo en conjunto con Adorno. Además de ser un término central en *Dialektik der Aufklärung*, apareció unos años antes como título del ensayo de Horkheimer “Vernunft und Selbsterhaltung” (1942), publicado previamente en inglés como “The end of reason” (1940). Los intercambios con Adorno para ese artículo fueron tan importantes que Horkheimer consideró la posibilidad de publicarlo con el nombre de ambos.

razón que encuentra gran aceptación en la época presente —a la que denomina *razón subjetiva*.

La razón subjetiva aparece asociada a la emancipación social encabezada por la burguesía y es entendida como la “capacidad de clasificación, de conclusión y deducción” (Horkheimer, 1974:3) en vistas a determinar utilidad de medios para la realización de fines que ella considera racionales. La razón así entendida no se ocupa tanto de examinar el contenido específico de aquello que somete a consideración ni de determinar si los objetivos que persigue son razonables. Si la razón subjetiva se ocupa de fines, se trata de aquellos que “son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden” y que “son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación” (1974:3). Precisamente por perseguir a la autoconservación —ya sea del sujeto o de la especie— como fin último, la razón subjetiva es en gran medida un instrumento de dominación de la naturaleza.

Horkheimer presenta a la razón subjetiva como distinta de otra forma de razón, que habría predominado en otro momento histórico.<sup>47</sup> La razón objetiva pensaba a la razón como contenida tanto —y en esto coincide con la concepción subjetiva— en la conciencia individual como “en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones” (Horkheimer, 1974:4). Ella no excluía a la razón subjetiva ni el interés en la autoconservación, pero, a diferencia de esta, dirigía su interés más hacia los fines que hacia los medios y su más alta ambición “consistía en conciliar el orden objetivo (...) con la existencia humana” (Horkheimer, 1974:4). En la búsqueda de esa adecuación, la razón objetiva se ocupa de evaluar si los fines perseguidos por la razón son ellos mismos racionales. La concepción subjetiva de razón, para la cual la razón no es más que una cualidad del sujeto (Horkheimer, 1974:5), por el contrario, considera irrelevante determinar la racionalidad de una meta.

Horkheimer señala que estas dos concepciones de razón no se relacionan entre sí como antagónicas. En cambio, el antagonismo entre ambas surgió como resultado de un proceso histórico durante el cual la razón subjetiva ganó preeminencia por sobre la otra,

---

<sup>47</sup> Dado que Horkheimer caracteriza a la razón subjetiva como la concepción asociada a la era burguesa, podemos entender a la razón objetiva como la concepción que predominó anteriormente, y que tiende a debilitarse en el desarrollo histórico de la sociedad burguesa. Lo que resulta llamativo acerca de *Eclipse of reason* es que Horkheimer le dedique algunas páginas a señalar la presencia de la razón objetiva en la antigüedad clásica, ya que se trata de una época a la que no le ha dirigido su interés en textos anteriores.

al punto de olvidarla o incluso de combatirla como ilusoria (1974:6). Así, lo que señalará Horkheimer es que la era burguesa se caracteriza no solo por escindir una concepción de razón de la otra, sino además por producir tal ensimismamiento de la razón subjetiva que acaba por perder el potencial crítico de esa forma de la razón. Horkheimer ilustra esta idea al considerar que, en la Francia del siglo XVI pensadores como Montaigne, Bodin y De l'Hôpital hicieron esfuerzos en el sentido de la razón objetiva en vistas a lograr “una vida dominada por la razón como ideal supremo” (1974:9), pero que esos esfuerzos condujeron a tal antagonismo entre razón y fe que culminaron en un “debilitamiento del aspecto objetivo” de la razón, a la vez que “un grado mayor hacia su formalización” (1974:10). Si bien el objetivo que perseguían aquellos filósofos no era meramente el de suplantarse a la religión por la filosofía, sino más bien el de darle una nueva base racional (1974:11), Horkheimer llama la atención sobre el hecho de que el objetivo se vio truncado:

Los filósofos de la Ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia a quien vencieron no fue a la Iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo: la fuente de poder de sus propios esfuerzos. Por último, la razón, en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica (1974:12-13).

La fuerza que adquirió el enfrentamiento con la religión acabó por ir más allá de los aspectos irracionales de la creencia religiosa, atacando incluso todo contenido último que pudiera darle sentido a la acción. Con este endurecimiento de la razón en su enfrentamiento con la fe, más que lograr el objetivo que se perseguía, la razón se vio debilitada en sí misma.

Según Horkheimer, a medida que la concepción subjetiva de razón se fue autonomizando, también fueron vaciándose de contenido todos los conceptos racionales, en un movimiento hacia una creciente formalización; de allí que, si la razón subjetiva no puede considerarse como racional más que a la capacidad subjetiva de discernimiento, los conceptos pierden contenido y se convierten en objetos operacionales, y finalmente, en instrumentos. La formalización de la razón —producida a través del ensimismamiento de la razón subjetiva— la conduce hacia una posición subordinada (1974:7) por el hecho de que ella sólo se ocupa de seleccionar los medios para la obtención de fines que no son determinados por su propia cuenta.

Aunque Horkheimer indicó que la razón subjetiva fue la que estuvo asociada a la emancipación social encabezada por la burguesía, también observa que la posición subordinada que adquiere la razón en el desarrollo histórico de esa misma forma social, se opone fuertemente “a las ideas de los adalides de la civilización burguesa” (1974:7). Así, paradójicamente, la concepción de razón que ellos enarbolaron culminó en la formalización e instrumentalización de una razón que acabó por volverse incapaz de determinar sus propios fines. Horkheimer considera, incluso, que la religión obtiene una ventaja al ser objeto de ataque de una razón formalizada. En este sentido, afirma que “la formalización de la razón la preservó de todo ataque serio por parte de la metafísica o teoría filosófica” (1974:13), por el hecho de que sus contenidos quedaron intactos. Horkheimer sostiene que, por el contrario, el ataque de la razón objetiva a la religión es mucho más eficiente que el de la razón subjetiva (1974:9); si esta última desiste de entrar en discusión con los contenidos religiosos, aquella “se ve obligada a tomar una posición, positiva o negativa, respecto al contenido de la religión establecida” (1974:9). Es así como no tanto la indiferencia, sino más bien el ataque orientado por un interés racional es lo que podría haber asegurado el triunfo de la razón en su enfrentamiento con la religión.

A la vez que la considera inocua en su ataque a la religión, Horkheimer argumenta que la creciente formalización aleja a la razón de lo que en ella inicialmente hubo de racional y la convierte en algo cada vez más cercano a la irracionalidad religiosa, a la que ella inicialmente había intentado oponerse. En la medida en que su único criterio es “su valor operativo, el papel que desempeña en el dominio sobre los hombres y la naturaleza” (1974:15) y procede con ideas de las cuales importa más su función que su contenido, el pensar se ve reducido al papel de “procesos industriales sometidos a un plan exacto (...) como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción” (1974:15). De este modo, la razón puesta al servicio de algo ajeno al pensar, “adopta una especie de materialidad y ceguera, se torna fetiche, entidad mágica” (1974:16). En otras palabras, la radicalización de la forma subjetiva de razón, la posibilidad de determinar fines racionalmente resulta tan postergada, que la razón —en su forma subjetiva— misma acaba sometidos a voluntades ajenas al pensamiento racional.

Más adelante en el mismo texto, Horkheimer señala que mientras que la razón subjetiva “se adapta sin reservas a la alienación entre sujeto y objeto” y “al proceso social de cosificación por miedo a caer, en caso contrario, en la irresponsabilidad, la

arbitrariedad” (1974:117-118), los abogados de la razón objetiva manifiestan una propensión al romanticismo (1974:118), en el sentido de que es tal su aversión a la razón subjetiva que se manifiestan en contra de los logros por ella realizados y reivindican, en su lugar, valores que por anacrónicos son también reaccionarios.

Ahora bien, que la autonomización de la razón subjetiva implique para Horkheimer una recaída en la irracionalidad, no conduce al filósofo ni a condenar las formas de pensamiento asociadas a la racionalidad instrumental ni a una reivindicación de la razón objetiva a costa de su contraria; sino que Horkheimer señala, más bien, que estas dos formas de la razón, que en la actualidad aparecen como escindidas —y con un claro predominio de una por sobre la otra— deberían adquirir una relación de cooperación para evitar caer en la irracionalidad. La manera en que esto se expresa en el primer capítulo de *Eclipse of Reason* es en la breve lectura que el filósofo hace de *A Brave new World* de Aldous Huxley. Horkheimer reconoce el texto de Huxley como un ataque contra “una organización universal monopolista, de capitalismo estatal, puesta bajo la égida de una razón subjetiva” (1974:39), pero añade que lo hace estableciendo una dicotomía entre aquello contra lo que se dirige y “un individualismo metafísico heroico que (...) permanece inmaculado al margen de la civilización totalitaria y seguro de sus instintos” (1974:39). Con esta contraposición simplista, Huxley no encuentra una alternativa mejor que aquella a la que denuncia, sino que acaba uniéndose a lo que Horkheimer denomina un “conservadurismo cultural reaccionario” (1974:39), ya que el mero rechazo a aquello que ha devenido de la autonomización de la razón subjetiva significa, actualmente, un cinismo y un desprecio a las masas. La crítica muestra que el rechazo sin más de aquello que se denuncia como irracional condujo a la razón subjetiva a la irracionalidad. Volver a tomar el mismo camino implicaría repetir ese error.

La crisis que Horkheimer tematiza remite tanto a la escisión entre dos nociones de razón como a la relación entre las nociones de razón y naturaleza. El filósofo indica que, frente a este antagonismo, la filosofía tiene la misión de “ensayar una conciliación” (1974:110) en vez de inclinarse sencillamente por uno de los términos de la aparente disyunción.

Pero, precisamente porque en la actualidad se experimenta un triunfo de la razón subjetiva alienada, Horkheimer sostiene que la filosofía necesita poner un mayor énfasis en la razón objetiva, para “fomentar una crítica recíproca para preparar así en lo posible, en el terreno espiritual, la reconciliación de ambos en la realidad” (1974:118). Ese

énfasis en la razón objetiva es, entonces, la tarea que a la filosofía le es demandada por las condiciones en que el pensamiento se encuentra en la actualidad, sin que esto signifique un intento por invertir el predominio de la razón subjetiva hacia un escenario en el que la otra forma de la razón sea la que gane preeminencia. En este sentido, parece acertado lo que observa Dorothea Born —si bien lo hace a propósito de *Dialektik der Aufklärung*— al afirmar que “Adorno y Horkheimer no proponen descentrar a la ciencia, sino utilizar uno de los principios centrales de la ciencia, el pensamiento crítico, para superar las tendencias totalitarias inherentes a la ciencia” (2019:83).

Una posible inversión de la jerarquía no implicaría, según Horkheimer, más que una hipóstasis de uno de los aspectos de la razón que pasaría por alto el hecho de que “al igual que el dualismo absoluto de espíritu y naturaleza, el de razón subjetiva y objetiva es mera apariencia, aun cuando una apariencia necesaria” (1974:118). Pensar la distinción entre razón subjetiva y razón objetiva como aparente y a la vez necesaria tiene al menos dos consecuencias. Por un lado, y en la medida en que la distinción es aparente, cada uno de los términos expresa un aspecto de la razón. De esta manera, no se trata de una oposición que deba resolverse en favor de un término u otro, ya que tal cosa implicaría resignar alguno de los aspectos que constituyen a lo racional. Por otro lado, y en la medida en que la distinción es necesaria, ella no puede ser deshecha, es decir, sería inconcebible pensar una continuidad entre ambas nociones, de tal manera que constituyan una totalidad homogénea. A los fines de no cometer ninguno de estos errores, se requiere que se reconozca que la posibilidad de orientar la razón hacia el desempeño de unas funciones u otras da cuenta de la necesidad de distinguir entre estas dos formas. A la vez, deben reconocerse las limitaciones propias de cada uno de los aspectos de la razón, ya que de esa forma se hará evidente la medida en que cada uno de ellos requiere —oportunamente— el auxilio del otro. Es en esa complementariedad donde se demuestra lo aparente de la distinción tajante entre ambas.

## **7. Ciencia y tecnología como huella de la posibilidad de una sociedad racional**

### **7.1 Contradicción e historia**

Como se dijo anteriormente,<sup>48</sup> Horkheimer no concibe que la ciencia moderna sea inescindible de un potencial emancipador. Aunque reconoce que esa concepción

---

<sup>48</sup> Cf. Punto 5 de este mismo capítulo.

científica jugó un rol central en la transformación social encabezada por la burguesía a inicios de la era moderna, entiende que eso se generó como resultado de una configuración histórica particular, es decir, que el carácter emancipador no es una característica distintiva de la ciencia moderna.

Sin embargo, también se señaló que Horkheimer no presenta una postura anti científica. Por el contrario, piensa que la ciencia y la tecnología, en tanto constituyen recursos que permiten responder de forma satisfactoria a las necesidades humanas vitales, sería indispensable para una configuración social en la que sean realizadas las nociones de felicidad, libertad y justicia.

A propósito de estas reflexiones, parece atendible considerar la lectura que Moishe Postone hace del ensayo de Horkheimer “Autoritärer Staat” en su libro *Tiempo, trabajo y dominación social* (1993). Allí el autor observa que la manera en que Horkheimer tematiza el desarrollo científico y tecnológico lo conduce indefectiblemente a abandonar toda esperanza por alcanzar la tan deseada reconfiguración de las relaciones sociales.

Postone ubica el ensayo “Autoritärer Staat” en el contexto de la discusión entre Horkheimer, Pollock y Neumann acerca del tipo de capitalismo propio de la Alemania fascista. Al señalar la afinidad que Horkheimer mantiene con Pollock, en oposición a la postura de Neumann, Postone se apropia de la reconstrucción que tanto Martin Jay (1989:255-260) como Rolf Wiggershaus (2015:191-300) habían hecho de esta disputa. De acuerdo con esta lectura, Horkheimer habría adoptado un análisis de la economía capitalista similar al de Pollock, el cual conduce necesariamente a una postura pesimista. La concepción sostenida por Pollock, en la que se fundaría Horkheimer, sostiene que el capitalismo de estado cuenta con un sistema económico centralizado, controlado por gerentes, en el que desaparece la propiedad privada. Según Postone, de esta manera se cuestiona implícitamente la idea del potencial emancipador del trabajo, y por lo tanto, señala el rompimiento de los frankfurtianos con el marxismo tradicional (1993:103). Si bien la contextualización de Postone coincide con la de los historiadores, resulta interesante la observación de Jay acerca de que Horkheimer, al referirse en este ensayo a la posibilidad de una *resistencia activa* presentaba una postura más optimista que la de Pollock (Jay, 1989:259). También Wiggershaus observa que “en este sombrío análisis (...) estaban integrados algunos sorprendivos elementos de esperanza” (2015:271). Los elementos esperanzadores reconocidos por Wiggershaus son, por un lado, la reivindicación de la resistencia individual, en la medida en que —a diferencia

del movimiento obrero— no actúa movido por poder alguno y, por otro, la idea de que podría tener lugar un *salto* —por contraposición a una aceleración del curso histórico— que modifique el curso de la historia. Tanto Wiggershaus como Jay coinciden en que esto último guarda afinidad con las tesis contenidas en el escrito de Benjamin *Über den Begriff der Geschichte*, lo cual no resulta un dato menor si se tiene en cuenta que “Autoritärer Staat” fue publicado por primera vez en el volumen *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, junto con el ensayo de Benjamin.

Es Pazos Pascual (2021) quien señala, en contra de la interpretación habitual de este debate, algunas diferencias entre la postura de Horkheimer y Pollock, así como también algunas cercanías de cada uno de ellos a la postura de Neumann. La distancia entre Pollock y Horkheimer podría reconocerse en el hecho de que Horkheimer no observa, en el contexto del estado autoritario, un capitalismo libre de contradicciones, sino más bien, una progresiva complejización que las vuelve irreconocibles (Pazos Pascual, 2021:107). El autor llama la atención acerca de la necesidad de pensar la postura de Horkheimer en este debate en el contexto de su investigación sobre las mutaciones históricas del concepto de razón. En este sentido, puede comprenderse que Horkheimer entienda al “régimen nazi como producto final del orden creado por la Revolución Francesa”, así como también puede apreciarse la relevancia de este ensayo de Horkheimer en relación a su producción teórica posterior (Pazos Pascual, 2021:114). En la misma línea, también Martin Jay (1989:258) había afirmado que en “Autoritärer Staat” Horkheimer funda su análisis del fascismo en una crítica de la tecnología, anticipando muchos de los argumentos de *Dialektik der Aufklärung*.

Por su parte, Postone sostiene que el ensayo de 1940 marca un punto de inflexión en el pensamiento de Horkheimer, el cual estaría dado por el hecho de que el filósofo deja de considerar —como lo habría hecho hasta “Traditionelle und kritische Theorie” (GS, t.4:162-216)— que el modo de producción de la época sea contradictorio con la forma de organización del Estado. Postone señala que, en el pensamiento de Marx, el hecho de que la sociedad aparezca como una totalidad intrínsecamente contradictoria es la condición que le permite apuntar hacia la transformación social (1993:104). Así, sostiene que, mientras en “Traditionelle und kritische Theorie” la organización social racional continúa siendo una posibilidad, la posibilidad de transformación social estaría anulada a partir de 1940 a causa de la ausencia de *contradicciones intrínsecas* a la sociedad (1993:111) que Horkheimer comenzaría a percibir.

La tendencia dominante del artículo, además, es mantener que no hay, de hecho, contradicción ni disyunción necesaria entre las fuerzas de producción desarrolladas (tradicionalmente entendidas) y la dominación política autoritaria (1993:111).

Aquí evalúa el desarrollo de la producción de forma negativa, como la base del desarrollo de la dominación en el contexto de la civilización capitalista (1993:112).

Trata al desarrollo tecnológico de una forma histórica y socialmente indeterminada, en tanto dominación de la naturaleza. (...) Trata a la forma social del capitalismo postliberal de una forma reduccionista, en términos de relaciones de poder y en las prácticas políticas particularistas de los líderes de la economía. Semejante noción de forma social sólo puede relacionarse a la tecnología de forma extrínseca, en términos del uso para el que se aplica; no puede, sin embargo, relacionarse intrínsecamente a la forma de producción (1993:117).

El motivo del pesimismo de Horkheimer, según Postone, no tiene que buscarse —al menos no exclusivamente— en el contexto político en el que escribe, sino en la valoración que hace de la tecnología —“fuerzas de producción desarrolladas”— en relación a las formas de organización social que existen en la actualidad del filósofo. No sólo la ausencia de contradicciones —en otras palabras, la continuidad— entre la industria y el autoritarismo político es leída por Postone como un diagnóstico pesimista bajo el supuesto de que esa no-contradictoria inabilitaría la posibilidad de una transformación, sino que también lo es la evaluación de la producción tecnológica como base de la dominación capitalista. Esto último expresaría un pesimismo, especialmente porque la tecnología había sido entendida por Marx como un instrumento que posibilitaría reducir al mínimo las horas de trabajo de los obreros, y por lo tanto, su desarrollo tendría necesariamente consecuencias emancipadoras (Marx, 1972, t.2:224-225); por lo tanto, Postone entiende que si Horkheimer concibe a la tecnología como algo vinculado a la dominación propia de la sociedad capitalista, su potencial emancipador queda eliminado y su desarrollo sólo puede significar un fortalecimiento de esa forma social. Asimismo, Postone indica que la teoría crítica de Horkheimer tiene un carácter sólo *aparentemente dialéctico* (Postone, 1993:116), sin lograr ser conceptualmente crítica. Considera que para lograrlo habría necesitado reconceptualizar las categorías marxianas en relación a la forma de trabajo históricamente determinada,

pero que, en vez de hacerlo, Horkheimer considera al trabajo de manera *transhistórica*, como si fuera “simplemente una cuestión del dominio técnico sobre la naturaleza” (Postone, 1993:116).

La lectura que hasta aquí hemos reconstruido, a propósito de la posición de Postone, puede sintetizarse en dos puntos centrales. El primero consiste en la consideración de que, si la transformación social no es concebida como una posibilidad inmanente a la economía capitalista, se incurre necesariamente en una visión pesimista respecto de ella. El segundo punto está dado por la idea de que la preocupación de Horkheimer por el dominio de la naturaleza implica el abandono de una perspectiva histórica que permita pensar las relaciones de explotación que dentro de la sociedad capitalista recae sobre los seres humanos. Consideramos que, al reclamar que Horkheimer realice una actualización de las categorías marxianas, Postone pierde de vista los términos en los que Horkheimer actualiza la dialéctica.

Si bien en las secciones siguientes nos extenderemos sobre el primero de los puntos señalados, podemos indicar brevemente que, a propósito de lo desarrollado en el capítulo anterior, salta a la vista que Horkheimer es particularmente crítico de la idea de que una configuración social justa pueda surgir del despliegue inmanente de una forma social caracterizada por el sufrimiento y la injusticia. Con respecto al segundo de los puntos que integran la lectura de Postone, señalaremos que el autor parece desconocer que, en la medida en que Horkheimer concibe al ser humano como dotado no únicamente de razón, sino también de una dimensión corporal y sensible, el filósofo traza un vínculo ineludible entre el ser humano y la naturaleza.

Si bien una indagación en la manera en que Postone entiende la noción de naturaleza no está entre nuestros objetivos, su idea según la cual un abordaje de las relaciones de explotación en términos del dominio del hombre sobre la naturaleza no podría ser más que abstracto, sugiere que concibe a la naturaleza de forma ahistórica. Una noción tal difiere enormemente de la manera en que la entiende Horkheimer. La noción según la cual el concepto de naturaleza remite a una abstracción no podría ser sostenido desde una perspectiva que, como la de Horkheimer, entiende que la distinción entre razón y naturaleza no es más que conceptual.<sup>49</sup> En otras palabras, si para Horkheimer, la noción de naturaleza no remite a algún tipo de entidad que sea separable de la noción de razón,

---

<sup>49</sup> Cf. Puntos 2 y 3 de este mismo capítulo.

entonces, la noción de naturaleza no es una noción trascendente, sino histórica. Las formas concretas en que la naturaleza se ve modificada a través de la historia tienen que ver, por un lado, con la manera en que la naturaleza experimenta transformaciones a causa del proceso de desarrollo de la humanidad. Esto sucede no solo porque la humanidad opera sobre la naturaleza extrahumana, transformándola, sino también por el hecho de que en ese proceso el contenido de la noción de naturaleza va siendo modificado.

Nos interesa considerar a continuación la visión de Horkheimer acerca de la función social de la tecnología como instancia del dominio sobre la naturaleza para sostener que, si bien Horkheimer tiene una mirada crítica del estado alcanzado por la ciencia y la tecnología de su época, ello no conlleva necesariamente una visión pesimista sobre esos temas, ni tampoco sobre la posibilidad de transformación social. A través de nuestra exposición quedará demostrado que, si bien es acertada la observación de Moishe Postone acerca de la ausencia de contradicción que el frankfurtiano detecta entre las fuerzas de producción y la política autoritaria, ello no alcanza para concluir una resignación de Horkheimer de cara a la transformación social, ni tampoco que su visión borre de plano toda contradicción. Señalaremos que, en la medida en que Horkheimer actualiza la concepción dialéctica compartida por Hegel y por Marx, la dialéctica horkheimeriana ya no depende de la existencia de contradicciones a los fines de pensar la transformación. Asimismo, indicaremos que Horkheimer no deja de concebir la existencia de contradicciones en su sociedad, sino que la misma se traslada a un ámbito que Postone no llega advertir; la diferencia entre el elevado desarrollo alcanzado por las tecnologías productivas y la función al que ese desarrollo se dirige. La contradicción, tal como es advertida por Horkheimer, indica solo la imperiosa necesidad de llevar a cabo una transformación de la configuración en la que tiene lugar, pero no ofrece una *garantía* de que la misma sucederá eventualmente.

## **7.2 Desarrollo científico**

También en “Traditionelle und kritische Theorie” puede verse que Horkheimer considera que la forma en que ciertos problemas propios de la sociedad de su época se fundan en la forma que adquieren las relaciones de producción. Si bien esa forma es inescindible del nivel de desarrollo alcanzado por la tecnología, la conexión señalada —

entre producción y problemas sociales— no supone una concepción negativa respecto de aquella.

La desocupación, las crisis económicas, la militarización, los gobiernos terroristas, todo el estado de las masas no se debe a las escasas posibilidades técnicas, como podía ocurrir en épocas anteriores, sino a las condiciones en las que se desarrolla la producción, que ya no son adecuadas a la época actual. (...) Esto ha resultado inevitablemente del principio progresista de que es suficiente que los individuos, al preocuparse solo de sí mismos, reproduzcan inevitablemente las condiciones de propiedad ya existentes (GS, t.4:187).

En el fragmento citado vemos que Horkheimer no se apresura a caracterizar a las posibilidades tecnológicas ni a las relaciones bajo las que se origina como progresistas ni retrógradas, sino que entiende que esto último sólo puede definirse en vistas del contexto histórico en el que tienen lugar. El filósofo entiende que el potencial tecnológico se mostró como progresista cuando permitió superar una situación de gran precariedad. Sin embargo, la transformación que advino de la mano del desarrollo tecnológico produjo una nueva forma social no exenta de problemas. El orden social que estableció la burguesía fue aquel que le permitió potenciar el desarrollo de la industria estableciendo la competencia entre los individuos como ley general del progreso económico. Es un primer momento, esa rivalidad contribuyó en la potenciación de los avances técnicos y el aumento de la producción, beneficiando a la burguesía, que representaba un sector mayoritario de la población.

En la lectura de Horkheimer, este nuevo modo de producción basado en la competencia, habiendo potenciado el desarrollo tecnológico, proyectó luego sus propias limitaciones sobre la maquinaria productiva. Si bien facilitó el desarrollo de medios necesarios para responder a las necesidades de grandes sectores de la población, también demostró que sus principales beneficiarios —los productores, pertenecientes a la clase burguesa— no constituían la totalidad de la sociedad, ya que “los intereses de la burguesía, en lo que respecta al sistema de propiedad, no estaban en armonía con los de las masas” (GS, t.4:25). Así, el sistema productivo cuya ley principal es la competencia entre las personas reveló ser mezquino, convirtiéndose en un impedimento para ulteriores desarrollos de la tecnología. En un pasaje correspondiente a un ensayo previo, leemos:

Sobre la tierra hay más materias primas, más máquinas, más trabajadores formados y mejores métodos de producción que nunca, pero esto no redundará en un beneficio para los hombres. La sociedad, en su forma actual, se muestra incapaz de utilizar realmente las fuerzas que se han desarrollado en ella y la riqueza que se ha producido en su marco. Los conocimientos científicos comparten el destino de las fuerzas productivas y de los medios de producción de otra manera: el grado de utilización de los mismos es muy desproporcionado con respecto a su alto nivel de desarrollo y a las necesidades reales de la población, lo que impide también su ulterior desarrollo cuantitativo y cualitativo (GS, t.3:41).

Horkheimer ve que el industrialismo ha posibilitado un salto cualitativo para la humanidad. Si en épocas anteriores los conflictos estaban motivados por la carencia de potencial técnico, Horkheimer señala que la situación es muy distinta hacia la primera mitad del siglo XX, cuando la producción de los bienes necesarios para la subsistencia humana ha tenido una notable mejora tanto en el plano subjetivo —mano de obra instruida— como material —mejores métodos, materias primas, máquinas. Sin embargo, entiende que lejos de haberse transformado cualitativamente a través de la historia, el sistema de producción persiste sin modificaciones, dificultando que la tecnología existente pueda ser plenamente aprovechada.

### **7.3 El potencial emancipador de la ciencia**

La tesis horkheimeriana acerca del potencial emancipador de la tecnología en los orígenes de la burguesía es también expresada en el artículo de 1940. Sin embargo, puede observarse que Horkheimer añade una consideración más al respecto: el filósofo indica que los levantamientos burgueses utilizaron para su favor “los logros tecnológicos y económicos” que ya estaban teniendo lugar en la época (GS, t.5:306). En otras palabras, Horkheimer sostiene que con la utilización que la burguesía hizo de esos elementos, logró acortar un desarrollo histórico que, de todas formas, estaba *predeterminado* (GS, t.5:306). En este punto, el frankfurtiano busca diferenciarse de la concepción de la filosofía de la historia compartida por Hegel y Marx, según la cual “la historia se presenta como un desarrollo inquebrantable. Lo nuevo no puede comenzar hasta que haya llegado su momento” (GS, t.5:305). En la concepción hegeliano-

marxista de la historia, hay etapas históricas que se suceden necesariamente unas a otras.

Si bien tal concepción de la historia envuelve necesariamente un fatalismo, Horkheimer entiende que ambos autores son redimidos por el hecho de que sus descripciones se corresponden al momento histórico en el que las producen. Más aún, Horkheimer sostiene acerca de la teoría de Marx que:

La doctrina del crecimiento de las fuerzas productivas, de la sucesión de los modos de producción, de la tarea del proletariado, no es un cuadro histórico para mirar ni una fórmula científica para predecir hechos futuros. Formula la conciencia correcta en una determinada fase de la lucha y, como tal, puede reconocerse también en conflictos ulteriores (GS, t.5:305-306).

En otras palabras, Horkheimer reconoce que en la concepción de la historia de Marx cumple la loable tarea de concientizar a un determinado grupo social acerca de su potencial emancipador a los fines de que actúe para realizarlo. Aunque lea a esa intención como investida de una cierta nobleza, Horkheimer no comparte con Hegel y Marx la idea de que determinadas consecuencias —etapas, formas sociales— se sigan necesariamente del desarrollo histórico.

Si bien esta visión respecto de la historia le ha valido a Horkheimer la caracterización de pesimista respecto de las posibilidades de transformación social —como, por ejemplo, la interpretación de Moishe Postone, aquí abordada—, una consideración más cuidadosa puede apuntar en la dirección contraria. Horkheimer evalúa en 1940 al socialismo estatal como la culminación o perfeccionamiento del capitalismo liberal: “La forma más consecuente del Estado autoritario, que se ha liberado de toda dependencia respecto del capital privado, es el estatismo integral o el socialismo de Estado” (GS, t.5:300). El gran error del socialismo consiste, según Horkheimer, haber confiado en una concepción fatalista de la historia para la cual “la instauración de la libertad se veía entonces como una consecuencia mecánica y evidente de la conquista del poder” (GS, t.5:299). Aunque el socialismo se propuso realizar una sociedad mucho mejor que la capitalista, ya que buscaba la supresión de la propiedad privada y la planificación de la economía (GS, t.5:299), cometió el error de llevar a cabo su proyecto implementando irreflexivamente el instrumento burgués por excelencia: “aumenta la producción como sólo puede hacerlo la transición del período mercantilista al libertario [*liberalistisch*]”

(GS, t.5:300), y de esta manera la forma de organización social, la economía y la política, acabaron por imitar la forma propia de la tecnología:

Las cuestiones económicas se convierten, cada vez más, en cuestiones técnicas. En el futuro, la posición privilegiada de los ingenieros administrativos, técnicos y de economía planificada perderá su base racional, el poder desnudo se convertirá en su único argumento (GS, t.5:304).

Puesto que el socialismo, habiendo alcanzado el poder político, busca consolidarse en ese lugar por el uso de los mismos medios tecnológicos desarrollados por la burguesía, la forma en que ejerce el poder continúa reproduciendo el sometimiento de las sociedades capitalistas.<sup>50</sup> Dado que para Horkheimer no hay tal cosa como una sucesión necesaria de etapas en la historia, entiende que ninguna profundización indefinida en el desarrollo de algún aspecto de la forma social vigente puede, por sí misma, conducir a una emancipación definitiva, ni que, por otro lado, sea necesario alcanzar una cierta “madurez” de la historia para llevar a cabo una acción revolucionaria. No en otro sentido afirma que “para el revolucionario, el mundo siempre ha estado maduro” (GS, t.5:305), es decir, que las condiciones objetivas del momento histórico en el que se vive, sean las que sean, no constituyen por sí mismas un motivo en contra de la posibilidad de transformarlas.

Ahora bien, la caracterización de Horkheimer como pesimista —tanto en relación a la tecnología como a la posibilidad de transformación social— no solo es discutible en

---

<sup>50</sup> Algo similar sostiene Susan Buck-Morss en *Mundo soñado y mundo catástrofe. La desaparición de la utopía en el Este y el Oeste* cuando dice: “La experiencia sensorial del trabajo moderno no puede limitarse a la producción capitalista. Si el régimen soviético tenía muchas ganas de adoptar la producción industrial capitalista en su totalidad, ¿cómo podría evitar el impacto sobre los sentidos que afectaba a los trabajadores en el marco de la producción capitalista? Lenin pensó que podría importar las formas capitalistas de trabajo evitando su contenido explotador. Pero la forma capitalista *es* su contenido” (2004:125). Y más adelante: “El socialismo exige una relación totalmente nueva con la naturaleza, no sucede lo mismo con los recursos técnicos del capitalismo. El capitalismo organiza la explotación de la naturaleza para el beneficio privado, y explotar la energía del trabajo es una parte de este proceso, pero no lo es todo. Y puesto que el capitalismo no va a pagar la reproducción de la energía del trabajo (los gastos del bienestar social) a menos que esté forzado a hacerlo mediante el pago de impuestos estatales, tampoco pagará por voluntad propia la reproducción de las fuerzas de la naturaleza que el propio capitalismo consume de una forma tan voraz. Lenin estaba equivocado al creer que la técnica no era nada más que la encarnación de la ciencia objetiva y, por consiguiente, algo sin valor. La técnica es la manifestación material de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza y entre ellos mismos” (2004:138). Puntualmente en relación al papel que la tecnología tiene en el vínculo entre razón y naturaleza en el pensamiento de Horkheimer, Ryan Gunderson argumenta que, si bien la sociología ambiental no toma en consideración la filosofía de la primera generación del Institut, hay allí muchos elementos teóricos de los que podría nutrirse (Gunderson, 2014:9). En el mismo sentido, Luke señala que el pensamiento de la primera generación de frankfurtianos —si es leído en contra de la interpretación de Habermas— puede contribuir a una crítica ambientalista en la actualidad (2003:238-239).

relación a la contextualización histórica que el filósofo realiza del papel social de la tecnología. En otras palabras, no pretendemos que la historización que Horkheimer hace del industrialismo pueda servir para matizar una concepción de la tecnología que, de todas formas, no dejaría de revestir un cierto carácter pesimista. La postura de Horkheimer acerca del pesimismo se expresa en el siguiente fragmento:

(...) las reflexiones sobre un [nivel] óptimo ya superado de la productividad técnica como tal, las ideas pesimistas de una decadencia de la humanidad, una «peripeca de su vida total y su envejecimiento», son ajenas al materialismo.<sup>51</sup> Reflejan como impotencia de la humanidad la timidez de una forma social que inhibe sus fuerzas (GS, t.3:86).<sup>52</sup>

Este fragmento, aunque breve, condensa muchas de las aristas que deben tenerse en cuenta para una correcta aproximación a la manera en que Horkheimer concibe el vínculo entre tecnología y sociedad. En primer lugar, y respecto de la contraposición señalada más arriba, entre el elevado nivel de sofisticación alcanzado por la tecnología y el estado ya caduco de la estructura económica y social, el fragmento muestra una decidida aversión a visiones pesimistas respecto de las posibilidades futuras de la industria y del orden social. Horkheimer señala que, del hecho de que la industria haya logrado un avanzado grado de desarrollo no se sigue que ya se hayan agotado todas las instancias de exploración y perfeccionamiento científico. A su vez, y si bien denuncia la persistencia de un ordenamiento social que no permite desplegar los logros científicos en todo su potencial, Horkheimer no concluye que a la humanidad no le quede más remedio que continuar hundiéndose en la ruina. Esto último implica que, en el contexto de una configuración social distinta, estarían dadas las condiciones para lograr una ciencia y una tecnología mucho más provechosas que las actuales.

Horkheimer señala dos visiones mutuamente contrarias, pero igualmente erróneas, que suelen surgir en el contexto contradictorio de una sociedad *impotente*; el pesimismo obstinado y el optimismo ingenuo. La primera de ellas considera que el mayor grado de desarrollo posible fue alcanzado y que, por lo tanto, las perspectivas para el futuro no pueden ser auspiciosas. La segunda cree que el progreso es algo que sucederá de forma necesaria. En los dos casos, se trata de visiones que conducen a la inacción. Horkheimer

---

<sup>51</sup> Aquí Horkheimer vuelve a referirse a su teoría en términos de *materialismo*, incluso después de 1937.

<sup>52</sup> El texto que figura entre comillas es una cita textual que Horkheimer toma de la obra de Max Scheler *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, 1926.

señala reiteradas veces la necesidad de comprender el carácter contradictorio del progreso, es decir, “la circunstancia de que el desarrollo ciego de la tecnología acentúa la opresión y la explotación social amenaza con invertir, en cada etapa, al progreso en su contrario, la plena barbarie” (1974:91), porque la no comprensión de esa complejidad habilita la aparición, dentro de una misma sociedad, de posturas tan antagónicas como, por un lado, la ciega confianza en que la tecnología resolverá todos los problemas de la sociedad y, por otro, el pesimismo absoluto respecto de las posibilidades de mejorar de una vez por todas las condiciones de vida de la sociedad. Ambas posturas, si bien opuestas entre sí, resultan para Horkheimer igualmente irracionales. El optimismo, por su adoración ciega del progreso técnico, es incapaz de conferirle sentido alguno a los logros de la ciencia, mientras que la visión opuesta, a causa de su pesimismo, desea huir de todo progreso científico por considerarlo contrario a la posibilidad real de una sociedad que tenga como fin el bienestar de sus integrantes.

En su advertencia acerca del carácter contradictorio del progreso, Horkheimer detenta un optimismo que no consiste en la confianza ciega acerca de la posibilidad de una sociedad mejor. Pero, sin embargo, encuentra en el progreso científico ya alcanzado algo que señala hacia la posibilidad de dinamitar la estructura que lo paraliza. Esto puede verse, en los siguientes pasajes:

Si, mediante el crecimiento de las capacidades productivas de la humanidad, fuera posible un nuevo modo de producción que pudiera proveer a la totalidad mejor que el antiguo, la existencia de la estructura social dada con sus correspondientes instituciones y disposiciones humanas solidificadas impide inicialmente que [aquel modo] se extienda como el dominante (GS, t.3:56).

Esta idea [de una asociación de personas libres] se distingue de la utopía abstracta por la prueba de su posibilidad real en el estado actual de las fuerzas productivas humanas (GS, t.4:193).

En estos fragmentos vemos que la posibilidad de una nueva forma de producción que debería venir a reemplazar la existente —según Horkheimer, ya caduca— es algo que resulta factible gracias al ya acontecido progreso de las capacidades productivas. Si Horkheimer se preocupa por señalar que esta posibilidad no se trata de una utopía abstracta, es porque no la considera solo como el contenido de una ilusión, sino que la entiende como verdaderamente posible. Sin embargo, no le atribuye a la posibilidad de

una asociación de hombres libres el carácter de un acontecimiento que necesariamente advendrá debido al avance del desarrollo tecnológico. Más precisamente, entiende que los logros tecnológicos funcionan como un espejo y como una prueba objetiva de que la humanidad puede tender hacia una situación más racional en el plano social. Si bien el desarrollo científico y tecnológico sobre el que se fundan las fuerzas de producción del capitalismo requirió una potenciación de la racionalidad instrumental y la postergación de otras formas de la razón, los avances técnicos alcanzados dan cuenta del elevado grado de sofisticación intelectual presente en la sociedad. Entendemos que la posible transformación requeriría que las formas postergadas de lo racional sean tenidas en cuenta para la forma social futura, y que los fines a los que se orienta la sociedad no se relacionen exclusivamente a la expansión del dominio.

Horkheimer acepta que la continuidad del desarrollo productivo —en el mismo sentido en que viene aconteciendo— conllevaría, necesariamente, una transformación en las relaciones sociales vigentes. Sin embargo, llama la atención acerca de que, dado que tal transformación resultaría de la profundización del modelo actual, no favorecería una configuración racional de las relaciones sociales, sino que, por el contrario, podría conducir a un empeoramiento de la situación. Es en este sentido que Horkheimer afirma que “no sólo la libertad, sino también futuras formas de opresión son posibles” (GS, t.5:309). En otras palabras, advierte que no cualquier transformación sería deseable. Lo que se sigue de esto es que Horkheimer no afirmaría que toda alternativa al capitalismo, que pueda tener lugar una vez que ese sistema haya caído, sea necesariamente más humana o racional que el orden depuesto.

#### **7.4 La distinción entre dialéctica y desarrollo**

Hay también un aspecto que Horkheimer le atribuye a la relación entre la tecnología y las relaciones socio-económicas, que es reflejado en los siguientes fragmentos de *Eclipse of reason*:

La reducción de la razón a un mero instrumento empequeñece, finalmente, incluso su carácter instrumental (1974:37).

Como una hoja de afeitar que se afila frecuentemente, este «instrumento» se vuelve demasiado delgado y es incluso incapaz de afrontar las tareas puramente formales, por verse impedido de hacerlas. Esto corre en paralelo a la tendencia

general de la sociedad de destrucción de las fuerzas productivas, ya en un periodo de descomunal crecimiento de esas fuerzas (1974:38).

Incuestionablemente, podría hacerse un mejor uso de la ciencia. Sin embargo, de ninguna manera puede afirmarse que el camino para desarrollar las buenas posibilidades de la ciencia, es en el que se está actualmente (1974:40).

Horkheimer no descarta la posibilidad de darle al uso de la ciencia una mejor orientación a la que tiene en la actualidad, pero sería erróneo pensar que bastaría con eso para lograr un verdadero aprovechamiento de la tecnología. La consideración de que por más que haya lugar para buenas intenciones —o incluso, para buenas acciones— dentro del capitalismo industrial, la tecnología nunca podrá ser aprovechada en todo su potencial en ese contexto, sugiere que Horkheimer considera necesaria una transformación cualitativa de la tecnología —es decir, no reclama una mera modificación de su uso o de su función social. Cuando Horkheimer advierte que todo instrumento no puede más que atrofiarse si es utilizado únicamente en un sentido en particular —en este caso, en vistas la eficiencia en vistas al incremento de la producción y la competitividad en el mercado—, nos está diciendo que la transformación de la sociedad tendría consecuencias no sólo en un plano humano, cultural, espiritual, sino que además beneficiaría a la tecnología. La idea que está de fondo en la teoría de Horkheimer es que la tecnología, en tanto creación de la forma instrumental de la razón, envuelve potencialidades que no pueden ser descubiertas por la misma forma racional que la originó.

En un pasaje de “Autoritärer Staat” en el que Horkheimer analiza la idea marxista acerca de que el control estatal para la dirección planificada de la producción coincidiría con el fin de la explotación, señala que allí se confunden dos resultados divergentes; se asume que lo que se sigue del desarrollo necesario de la realidad tal como existe en la actualidad —es decir, la planificación de la producción— va a coincidir necesariamente con lo que sólo podría suceder si ese desarrollo se viera interrumpido por fuerzas externas —es decir, por el fin de la explotación. A propósito de esto, Horkheimer enfatiza que “dialéctica no es idéntico a desarrollo” (GS, t.5:307), ya que este último —a diferencia de la dialéctica— “produce lo que ocurrirá incluso sin espontaneidad” (GS, t.5:307), es decir, lo que sucederá de todas formas porque no depende más que de la estabilidad y profundización de lo ya existente. Al afirmar que “lo racional nunca es completamente deducible” (GS, t.5:307) Horkheimer no sólo sugiere que no puede

conocerse de antemano mediante un razonamiento o un cálculo, sino también que se requiere, para su realización, de la intervención de algo distinto a lo que ya en la actualidad fija la forma en que se organiza lo existente, lo cual acentúa al expresar que una mejor situación sólo puede provenir de un *salto* y no de una *aceleración* [*Beschleunigung*] del proceso (GS, t.5:307).

Con esta consideración coincide un pasaje de *Notizen* en el que Horkheimer acusa a Marx de haber elaborado un sistema no-dialéctico ya que:

durante el cambio final, el último gran cambio desde la cantidad a la cualidad, donde la libertad de una parte de la sociedad tiene que convertirse en la libertad de todos, la cualidad sigue siendo la misma. (...) Los fundadores del socialismo moderno no consideraron que aquellas habilidades [humanas] fueran ellas mismas parte de la forma de producción burguesa, de la ciencia y la tecnología que la sociedad necesita en su crecimiento y su lucha contra la naturaleza (GS, t.6:352).<sup>53</sup>

Lo que se señala aquí muy claramente es que una configuración social justa no podría resultar de la profundización de alguno de los aspectos propios de la sociedad ya existente. En este sentido, Horkheimer entiende que “los fundadores del socialismo moderno” perdieron de vista el hecho de que la forma social que se desea transformar está anclada en la ciencia y la técnica que habita en ellas. Horkheimer sugiere que, en una sociedad cualitativamente distinta a la actual, la ciencia y la técnica también tendrán que ser cualitativamente distintas.

No obstante, lejos de inclinarse hacia una postura pesimista, Horkheimer llama la atención acerca de que no hay motivo alguno para pensar que el despliegue de ese principio inmanente, como si se tratara de un desarrollo natural, tenga que necesariamente mantener una continuidad indefinida en el tiempo. Además de afirmar que la era del Estado autoritario puede verse interrumpida por “intentos [por] restablecer la libertad real” (GS, t.5:312), sostiene que “también puede vislumbrarse un fin no natural: el salto hacia la libertad” (GS, t.4:329). Para que una transformación antinatural se produzca, es necesario que irrumpen con un papel determinante en el curso de la historia fuerzas externas al principio de la sociedad capitalista.

En algunos pasajes previos a 1937 Horkheimer da indicios acerca de la cualidad distintiva que el trabajo adquiriría en una sociedad racional. Así, por ejemplo, señala

---

<sup>53</sup> Extraído del fragmento titulado “Permanent Education”.

que en esa sociedad sería realizada por el trabajo *solidario* de hombres concretos (GS, t.3:387), y define como un gesto típicamente idealista toda proclamación de una cierta “la independencia espiritual y personal del hombre sin que se realice el requisito de la autonomía, el trabajo *solidario* de la sociedad, guiado por la razón” (GS, t.3:252).<sup>54</sup> En este sentido, vale tener en cuenta una observación que Horkheimer hace en su obra de 1947. Tras señalar al egoísmo como el motivo que tiñe los comportamientos en el contexto de la sociedad burguesa, Horkheimer llama la atención acerca de la racionalidad de otras motivaciones. El filósofo llama al “principio abstracto del interés egoísta” como aquello que en la época del predominio de la razón subjetiva es considerado “algo arraigado en la estructura objetiva del universo” (1974:14). Se trata de un principio que “fue ganando paulatinamente supremacía absoluta y terminó por sofocar otros motivos, antaño considerados fundamentales para el funcionamiento de la sociedad” (1974:14). Esos *otros motivos* a los que alude Horkheimer tienen que ver con aquello que desde el punto de vista de la razón objetiva era considerado la esencia racional inherente a la realidad:

Todos conocen situaciones que por sí mismas, independientemente de los intereses del sujeto, imponen una determinada pauta al actuar; por ejemplo, un niño o un animal en peligro de ahogarse, un pueblo que sufre hambre, o una enfermedad individual. Cada una de esas situaciones habla, por así decirlo, su propio idioma (1974:8).

Horkheimer parece estar señalando la necesidad de que motivaciones no coincidentes con las del ensimismamiento de la razón subjetiva intervengan en el despliegue de aquel principio inmanente por el que se caracteriza la concepción de razón predominante de la era burguesa. Esa intervención será un requisito indispensable para la posibilidad de transformar el rumbo de la historia en un sentido que no sea *directamente deducible* de las condiciones prevalecientes en el capitalismo.

## **8. Conclusión**

Lo que Horkheimer denuncia como irracional de la concepción burguesa de ciencia —y que tendrá consecuencias, finalmente, para la forma social— es una cierta naturalización de la naturaleza, esto es, la idea según la cual existe un aspecto de la realidad que es

---

<sup>54</sup> Cursivas propias.

externo al hombre y distinto de la razón, que no está sujeto a cambio; guarda una forma eterna, trascendente que no es susceptible de ser alterada por el devenir de la historia. Si bien Horkheimer considera que esa manera de concebir a la naturaleza es falsa —y, por lo tanto, conlleva un tono irracional— también reconoce que desde su misma formulación entraña un aspecto positivo, racional y atendible. El momento racional de la concepción naturalizada de la naturaleza viene dado por el hecho de que estratégicamente está asociada al surgimiento de la ciencia moderna y a la funcionalidad que la nueva concepción científica adquiere en vistas a la posibilidad de una transformación social. Sin embargo, Horkheimer entiende que en su devenir histórico la sociedad burguesa profundiza los aspectos irracionales —y no los racionales— de esa concepción. Es así como la naturalización de la naturaleza degenera en una relación irracional del ser humano con la naturaleza, consigo mismo y con la forma social en la que se encuentra.

El frankfurtiano denuncia que la ciencia moderna acaba presa de un ensimismamiento por el cual tiende a priorizar una determinada concepción de la razón. Ese ensimismamiento alcanza un grado tal que la ciencia se limita al establecimiento de relaciones de dominio —tanto con la naturaleza humana como con la extrahumana—, apartándose de sus fines emancipadores. Más aún, Horkheimer entiende que la alienación en la que cae la razón instrumental la conduce a abandonar toda forma de pensamiento que vaya más allá de la mera instrumentalidad, con lo cual, el modo de proceder de la ciencia se automatiza, volviéndose irreflexivo, y, por lo tanto, irracional.

A partir de la crítica que Horkheimer le dirige a la ciencia burguesa y a su concepción de razón se demostró que no la entiende como una concepción científica esencialmente emancipadora —de manera que su mero despliegue podría conducir a mejores condiciones de vida— pero sí intrínsecamente dominadora. La profundización del desarrollo científico, tal como es entendido en el contexto de la sociedad burguesa, solo podría conducir, de acuerdo con Horkheimer, a una profundización del sometimiento de la naturaleza. Ese sometimiento es irracional porque, además de no ejercerse en vistas a los intereses racionales de felicidad, libertad y justicia, conlleva consecuencias tanto inadvertidas como indeseadas por la razón mediadora, siendo una de ellas, la atrofia de la sensibilidad del científico.

A continuación, profundizaremos en la línea señalada a lo largo de este capítulo, según la cual la preeminencia de una concepción de razón durante la era burguesa genera

consecuencias irracionales. Veremos que no solo la sensibilidad, sino también la constitución subjetiva de los seres humanos va siendo afectada por el ensimismamiento de la razón. La represión de la sensibilidad que resulta de la hipostación de una determinada concepción de la razón como válida, a su vez, alimenta la continuidad de la reproducción de un único principio desde el cual se determina de forma casi mecánica el desenvolvimiento de la forma social burguesa.

# Capítulo 3: La constitución subjetiva irracional

## 1. Introducción

Habiendo abordado los motivos por los que Horkheimer considera que la concepción de naturaleza asociada a la ciencia moderna conduce, en el curso de la historia, a una situación irracional, el presente capítulo se orientará a examinar ese mismo proceso de ensimismamiento de la razón —el cual, según Horkheimer, conduce progresivamente hacia la irracionalidad —, desde la perspectiva de las transformaciones que se producen en el ser humano.

Así planteado se manifiesta un tema central para el pensamiento de Horkheimer y de la primera generación de frankfurtianos: el problema de la constitución de la subjetividad burguesa (2). A propósito de esta temática, se establecerá una discusión con la lectura de Habermas (2.1), según la cual Horkheimer entendería la subjetividad en los mismos términos en los que explica el dominio científico sobre la naturaleza extra-humana, es decir, como ámbito sometido a la razón instrumental. De ser así, Horkheimer erradicaría de base toda posibilidad de transformación social, ya que la represión, la violencia y el dominio serían inescindibles de la subjetividad, es decir, de aquello que debe ser emancipado. Se revisarán los momentos en los que Horkheimer se refiere a la constitución de la subjetividad, primero en su obra en conjunto con Adorno (2.2) para luego rastrear el mismo tema en escritos previos de Horkheimer. Primero se considerará “Egoismus und Freiheitsbewegung” (2.3) para señalar que esa constitución de la subjetividad implica la imbricación tanto de motivos racionales como irracionales. Eso conduce al tema de la interiorización (2.4), a partir del cual cobra relevancia la dimensión del inconsciente en el contexto de la subjetividad burguesa. La dimensión inconsciente, a su vez, no puede ser entendida como el ámbito de un contenido homogéneo (2.5), sino que involucra tanto a impulsos —racionales— que buscan responder a necesidades y deseos humanos como a la demanda social interiorizada —irracional— que se esfuerza por reprimir a aquellos impulsos (2.6). Para completar el abordaje del tema de la subjetividad, se considerará brevemente a *Eclipse of Reason* (2.7), donde salta a la vista que, si Horkheimer considera que la constitución subjetiva burguesa tiene *consecuencias mutiladoras* para el sujeto, ello se debe a que nunca llega

a ser un ámbito uniformemente dominado por la razón instrumental, sino que envuelve un conflicto entre fuerzas contradictorias.

A través del capítulo se buscará señalar que, si bien Horkheimer entiende que la sociedad burguesa —y con ella sus relaciones sociales, su investigación científica, junto con la constitución subjetiva que le es propia— se apega cada vez más a la razón alienada, como si su desarrollo estuviera sujeto al despliegue necesario de un único principio, ello no alcanza para anular todos los aspectos que exceden a la instrumentalidad. Es decir, si bien la alienación de la razón dominante hace que ella tienda hacia su propia absolutización, no es inmediatamente exitosa esa separación respecto de todo aquello que considera distinto a sí misma. Al no llegar a ser completamente reprimido, lo que no es subsumible a la instrumentalidad subsiste, provocando un conflicto con la forma de razón dominante. Hacia el final del capítulo (3) buscaremos mostrar que, a pesar de que Horkheimer entienda que el desenvolvimiento histórico de la sociedad burguesa, que conlleva consecuencias irracionales, se desenvuelve siguiendo una forma necesaria, no lo concibe como un tipo de despliegue ineludible ni inevitable. Argumentaremos en base a ello que, al llamarlo irracional se efectúa, a la vez, una denuncia de la situación social vigente y una advertencia acerca de las consecuencias que podrían seguirse de la continuidad de la organización de la forma social en atención a ese mismo principio (3.1). Finalmente, enfatizaremos nuestra lectura acerca de que la irracionalidad descrita por Horkheimer no anula toda posibilidad de transformación (3.2).

La caracterización de la forma social y de las relaciones que en ella tienen lugar como irracionales es lo que condujo a varios intérpretes a afirmar que el pensamiento de Horkheimer —e incluso, el de la primera generación de investigadores del Institut— se caracteriza por un pesimismo histórico y una desconfianza en la razón. Nos interesa señalar que en el análisis de Horkheimer acerca de la constitución de la sociedad burguesa no hay una mera evaluación negativa sobre ella. Entendemos que hay, por el contrario, una caracterización compleja por la cual, si bien el filósofo denuncia al despliegue histórico como un devenir hacia lo irracional, también logra entrever en ese mismo despliegue histórico el entretejimiento de motivos racionales que permitirán pensar la posibilidad de una configuración distinta.

## 2. Subjetividad burguesa

### 2.1 La singularidad de la constitución subjetiva burguesa

En la medida en que la naturaleza no es vista por Horkheimer como algo que sea meramente externo al hombre, entiende que la naturalización de la naturaleza —a la que considera constitutiva de la ciencia y de la filosofía modernas— tiene también consecuencias en la manera en que se concibe lo humano. Horkheimer entiende que la concepción naturalizada de la naturaleza, a la vez que postula la idea de uniformidad en la naturaleza, sostiene la ficción de una escisión entre la razón y el mundo natural. Así, a la vez que identifica a la naturaleza con un comportamiento sujeto a una necesidad que la trasciende, separa a la razón de todo comportamiento inducido por factores externos a ella misma. Es a partir de esta consideración que Horkheimer caracteriza lo que podríamos denominar la *perspectiva antropológica* de la filosofía burguesa. El pensamiento burgués se caracterizaría, entonces, por concebir que el hombre es tanto más humano mientras más se asemeje a la —noción moderna de— razón y mientras más se distinga de la —concepción naturalizada de— naturaleza. Así, Horkheimer considera que desde la óptica burguesa el comportamiento racional —es decir, el que corresponde al hombre en tanto único ser dotado de razón— se caracteriza por la planificación y la decisión basada en el cálculo; la razón no procede si no está en conocimiento de las circunstancias en las que actúa y si no está en condiciones de prever los resultados de su accionar. En correspondencia con esto, Horkheimer señala que el comportamiento impulsivo no es visto por la concepción burguesa como suficientemente digno del ser racional. Toda acción que, en lugar de estar motivada por el razonamiento y la previsión, tenga su fundamento en un impulso —como por ejemplo, las que puedan tender a la satisfacción de necesidades vitales o las que tengan por objetivo el placer sensible— será considerada irracional. Más aún, Horkheimer observa que como consecuencia de su particular concepción antropológica, la burguesía se esfuerza por reprimir la impulsividad en el hombre bajo el supuesto de que, de no hacerlo, tal comportamiento podría volverse perjudicial para la razón.

Esta situación acaba generando lo que recién en *Dialektik der Aufklärung* se denomina *dominio del hombre sobre el hombre*. Si bien Horkheimer entiende que la distinción entre razón y naturaleza expresa algo verdadero —en la medida en que favorece, entre otras cosas, el despliegue de la ciencia moderna— también considera que la hipóstasis de tal separación —es decir, su radicalización al punto de concebir como incompatibles

a la razón y a lo impulsivo— no sólo es falsa, sino que también conlleva consecuencias irracionales. Si la ciencia moderna estuvo unida en sus inicios a un objetivo emancipador, ello se debió no sólo a que volvía más eficiente el ejercicio del dominio sobre la naturaleza en vistas a la satisfacción de necesidades materiales de los hombres, sino también a que requería una reorganización de la forma social que también resultaba favorable en vistas a esos mismos fines. En ese sentido, Horkheimer entiende que tanto la ciencia como la sociedad burguesa estuvieron orientadas a un objetivo racional. Sin embargo, el filósofo denuncia que la distinción entre razón y naturaleza que en cierto momento había contribuido a los objetivos racionales de la burguesía, acaba escindiéndose de esos fines para convertirse ella misma en el objetivo último al que tiende la sociedad burguesa. Así, una vez que la burguesía —desde su ciencia, su filosofía y su forma social— ya no busca atender a las necesidades materiales de los individuos, sino que es capaz de reprimirlas por considerarlas incompatibles o nocivas para su concepción de racionalidad, Horkheimer entiende que deja de lado los objetivos racionales inicialmente perseguidos. Lejos de contribuir a la justicia y la felicidad —es decir, a objetivos racionales— la concepción antropológica burguesa reprime las necesidades materiales de los seres humanos operando en detrimento de aquellos fines y, por consiguiente, se vuelve irracional. De acuerdo con Horkheimer, la irracionalidad de la concepción antropológica de la filosofía burguesa no tiene consecuencias irracionales sólo por conducir a una represión de lo impulsivo —en el sentido de lo que responde a necesidades materiales de los hombres— sino también porque produce una nueva constitución impulsiva. Horkheimer entiende que al privilegiar el tipo de acción por ella considerado racional, la sociedad burguesa no hace más que forjar una cierta impulsividad. La subjetividad propia de la sociedad burguesa se caracterizaría, entonces, por la automática represión de los impulsos naturales, y por la mecanización de una conducta conforme a la concepción burguesa de racionalidad.

Es a propósito de la consecuencia cosificadora que la creciente instrumentalización tiene para la subjetividad, que Habermas acusa a Horkheimer —y también a Adorno, puesto que funda su crítica exclusivamente en una interpretación de *Dialéctica de la Ilustración*— de un “monismo” teórico (Habermas, 1993:135-162). Según la lectura habermasiana, la teoría crítica describe tanto al desarrollo histórico como al subjetivo según una única dimensión, la cual sería la de la racionalidad instrumental. Dado que Horkheimer no distinguiría de forma convincente entre la dominación de la naturaleza

externa y la de la naturaleza interna, estaría describiendo un mismo proceso atribuyéndoselo a dos ámbitos mutuamente divergentes. Es precisamente esta observación lo que motiva a Habermas a plantear a la racionalidad comunicativa como aquello que gobierna a la naturaleza interna, para distinguirla de la racionalidad instrumental, en tanto la lógica que gobierna la dominación de la naturaleza extra humana (Whitebook, 1979:43). A los fines de discutir la interpretación de Habermas, a lo largo de este apartado indagaremos en el análisis que Horkheimer hace de la subjetividad burguesa para llamar la atención acerca de las implicancias de su alcance. Enfatizaremos que Horkheimer no describe un proceso de sometimiento que ocurre sin más, sino que el dominio de la naturaleza interna se encuentra a cada paso con una suerte de resistencia por parte de aquello que busca someter.

En la medida en que Horkheimer entiende que la razón instrumental procede según un afán totalizador, considera que ella tiende a someter no sólo a la naturaleza —lo cual en el ámbito subjetivo encuentra expresión en lo impulsivo—, sino también a formas no instrumentales de la razón. En este sentido, salta a la vista que el análisis de Horkheimer no se reduce meramente a la descripción de una racionalidad monolítica, sino que entiende que esa forma de racionalidad —la instrumental, que con afán totalitario logra imponerse sobre los distintos ámbitos de la realidad— expande los alcances de su dominio entreverándose con la razón no dominadora. Entendemos que, si bien la razón instrumental tiene éxito —según la concepción filosófica de Horkheimer— al expandirse desplazando otras formas de pensamiento, ello no implica la completa desaparición de lo otro de la instrumentalidad. Es precisamente el entretrejimiento de motivos racionales en la situación que en términos generales Horkheimer describe como irracional lo que habilita a pensar la posibilidad de una transformación social hacia una configuración en la que sea posible, asimismo, una subjetividad no cosificada y, por lo tanto, no sometida.

Si Horkheimer caracteriza a la creciente expansión de la racionalidad instrumental como irracional, ello se debe justamente a que no implica únicamente el sometimiento de la naturaleza, sino también el de la razón. Nos proponemos indagar en la manera en que esa irracionalidad se forja en la dimensión subjetiva, lo cual requerirá señalar a cada paso cuál es el lugar al que la razón queda relegada, puesto que el avance de la irracionalidad no logra erradicarla por completo. Comenzaremos por analizar este tema en el “Exkursus I” de *Dialéctica de la Ilustración* para luego rastrearlo en artículos

escritos por Horkheimer en la década de 1930. Mientras que en *Dialéctica de la Ilustración* se refleja la constitución de la subjetividad burguesa en la constante represión de lo instintivo en nombre del cálculo racional, en “Egoismus und Freiheitsbewegung” y “Autorität und Familie” Horkheimer explora la configuración de la subjetividad a través de lo que denomina *interiorización*. Ella consistiría en la represión de los propios impulsos y deseos en favor de un comportamiento mecanizado. Lo que posibilita la interiorización es, según el filósofo, la apropiación a nivel individual subjetivo de ciertas valoraciones que son indispensables para el sostenimiento de la forma social existente. Esas valoraciones incluyen tanto al desprecio del placer inmediato, como la importancia del beneficio económico, privado, personal. Horkheimer entiende que se automatiza, es decir, se vuelve impulsivo el comportamiento que reprime las necesidades humanas materiales, tendiendo en cambio a la obtención de una ventaja económica. De esta manera, el filósofo observa que la interiorización dota a la sociedad burguesa de una característica singular respecto de formas sociales precedentes: si anteriormente había sido necesario el ejercicio de un poder sobre los individuos que los obligara a respetar las instituciones que organizaban la vida social, en la sociedad burguesa pierde importancia —sin desaparecer de todo— el dominio centralizado, ejercido por alguna figura de autoridad, ya que la constitución subjetiva de la época burguesa hace que cada individuo se autocontrole. Ejerciendo un autocontrol sobre sí mismos, los individuos se adecúan a la forma social asegurando su continuidad. Horkheimer señala que lo que a simple vista puede ser percibido como signo de una forma social con mayor libertad no es más que la sofisticación de mecanismos de restricción de la libertad que son, en comparación con los anteriores, más difíciles de ser advertidos y eliminados.

## **2.2 Razón o naturaleza impulsiva**

Como es bien conocido, en el “Exkurs I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung” aparece tematizado el modo en que el sujeto moderno se funda sobre la base de la represión de lo natural en él. Cada episodio del texto homérico les sirve a los autores para dar cuenta del modo en que la razón se va sobreponiendo a los elementos míticos que se le presentan y a raíz de ello, se sugiere la existencia de dos modelos antropológicos que aparecen enfrentados entre sí: uno en el que el protagonismo de lo instintivo en el hombre hace que lo natural predomine por sobre lo racional en él; y otro

en el que la figura de Ulises personifica la astucia<sup>55</sup> (GS, t.5:72) de la racionalidad ilustrada. En ese contexto él hace predominar lo racional por sobre todo lo natural, ya sea que se trate de lo natural humano —impulsos— o lo natural extrahumano en vistas a preservar la existencia propia y de su tripulación. Pero en el afán de autoconservación, el sujeto racional debe resignar lo impulsivo:

El hombre astuto sólo sobrevive al precio de su propio sueño, al cual aleja desencantando las fuerzas externas a sí mismo. Nunca puede tener el todo, siempre debe saber esperar, ser paciente, renunciar, no debe comer del loto ni del ganado del sagrado Hiperión, y cuando se dirija al estrecho, debe tener en cuenta la pérdida de los compañeros que Escila arranca del barco. Se abre paso, en eso consiste su supervivencia, y toda la gloria que él y los demás le conceden en el proceso no hace sino confirmar que la dignidad heroica sólo se gana humillándose ante el impulso de la felicidad entera, general, indivisa (GS, t.5:81).

De este modo Adorno y Horkheimer denuncian que la racionalidad ilustrada realiza logros que traicionan la meta que ella misma inicialmente se propuso. En el momento mítico, en el que no hay mediación alguna entre el hombre y la naturaleza, el mundo supone una amenaza para la propia subsistencia. El instinto de autoconservación es el más básico de los existentes en el reino animal, siendo, incluso, compartido por los hombres y las demás especies animales. Para satisfacer ese instinto, el hombre pone la razón a su servicio, y logra someter toda su experiencia a ese fin. Al hacerlo, la razón se convierte en una potencia dominante que somete tanto al mundo natural extrahumano, como a las pasiones que, siendo propias de la naturaleza humana, igualan al hombre con los demás animales. Desde el punto de vista de la razón burguesa se comprende que, de no reprimir lo instintivo, el hombre podría arriesgar su carácter racional.

Así, la vía que la razón burguesa encuentra para realizar su objetivo es la imposición violenta sobre todo aquello que considera distinto de sí misma y, como tal, irracional, ya sea que se trate de lo no subjetivo o de los impulsos subjetivos que no coinciden con el de la autoconservación. La naturaleza es vista de esta manera como una objetividad enfrentada a la subjetividad humana, respecto de la cual la razón establece una relación

---

<sup>55</sup> Este término (*List*) remite a la noción hegeliana de *List der Vernunft*, el cual designa la agilidad con que el desarrollo pleno de la razón logra realizarse a pesar de los contratiempos que puedan interponerse en su camino.

exclusivamente de dominio. Es importante no perder de vista en este sentido que la descripción de la constitución del sujeto en *Dialektik der Aufklärung* se refiere siempre al sujeto burgués, si bien se lo hace de forma alegórica, a partir de los episodios míticos de la *Odisea*. Si, en cambio, se lo considera —como hace Habermas— una descripción general sobre la constitución de la subjetividad, se puede llegar a la conclusión de que aquella descripción constituye el único camino hacia la formación del ego. Si ese fuera el único camino, sería imposible concebir una subjetividad que no fuera inherentemente violenta, y, por lo tanto, al error de creer que “como el ego en sí mismo es considerado un agente de represión, ya no puede seguir siendo lo que tiene que poder emanciparse” (Whitebook, 1979:44).

El dominio instrumental sobre la naturaleza, es decir, el cimiento sobre el que se habría constituido la sociedad burguesa, estaba fundado en ese entonces en un motivo racional, ya que el conocimiento científico aparecía como la herramienta que podía controlar el poder amenazante de la naturaleza y, por lo tanto, afirmar la autonomía del hombre frente a los poderes anteriormente vigentes. Sin embargo, las cualidades de esa forma de dominio se van transformando a medida que el vínculo instrumental del hombre con su entorno se afianza al punto de adquirir un funcionamiento mecánico. Cuando el dominio queda librado a su propio desarrollo inmanente, su ejecución se escinde tanto de la razón como de la naturaleza; “la naturaleza es objeto de una explotación total, que no conoce límites puesto que no conoce ninguna meta instituida por la razón” (Horkheimer, 1974:74). El dominio instrumental se automatiza cuando sólo tiene en vistas su propio perfeccionamiento, habiendo dejado de lado el objetivo racional de forjar relaciones sociales justas sobre la base de un vínculo con la naturaleza que garantizara la autoconservación de la especie. En la medida en que el impulso de autoconservación es compartido por todas las especies animales, la necesidad de ejercer violencia sobre el resto de la naturaleza a los fines de satisfacerlo no es exclusivamente humano, sino que es común a todas las especies. La particularidad que adquiere el dominio racional sobre la naturaleza respecto del que ejercen otros seres consiste en que mientras la hegemonía que pueden ejercer los demás siempre encuentra, según Horkheimer, “su límite en las necesidades de su existencia física” (1974:74), el dominio instrumental del hombre, por el contrario, se ejerce con una ambición totalitaria, sin reconocer límites.

Es cierto que la codicia del hombre, su deseo de extender su poder hacia dos infinitudes, el microcosmo y el macrocosmos, no surge inmediatamente de su propia naturaleza, sino de la estructura de la sociedad. Así como los ataques de los pueblos imperialistas al resto del mundo deben explicarse más bien a partir de sus luchas intestinas antes que de su así llamado carácter nacional, así la agresión totalitaria de la especie humana contra todo lo que ella excluye de sí misma se deriva más de las relaciones entre los hombres que de cualidades humanas congénitas (1974:74).

El dominio que otras especies ejercen sobre su entorno, que responde a una necesidad natural, encontraría, según Horkheimer, en esa necesidad también un límite; una vez satisfecha la necesidad que lo motivó, el poder dejaría de expandirse. Sin embargo, entiende que el hombre busca conquistar nuevos ámbitos, aun cuando la preservación de la propia existencia ya está garantizada. Horkheimer entiende que, escindido de su anclaje natural —material— el afán de dominio ilimitado corresponde a algo espiritual, a saber, la forma social dentro de la cual se realiza. Así, la extensión que adquiere el dominio sobre la naturaleza no se funda en una necesidad real, sino en la idiosincrasia de una cierta concepción de la racionalidad —escindida de toda demanda natural. Precisamente por la independencia que la forma social adquirió respecto de las necesidades humanas —al punto de que no sólo no tiene como principal objetivo su satisfacción, sino más bien su represión— Horkheimer entiende que ella no es racional.

Así como el paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa confirió a la ciencia moderna un contexto en el cual adquirió una función emancipadora, también la represión de lo impulsivo tuvo una función similar en ese contexto de transformación social. Se trata de dos acontecimientos que involucran motivos tanto racionales como irracionales: la ciencia moderna es racional en la medida en que perfecciona el vínculo con la naturaleza a los fines de satisfacer demandas naturales, pero irracional por reducir el pensamiento a la medición y el cálculo —es decir, por limitarlo a una función instrumental que va en detrimento de su vínculo con los fines racionales de justicia, igualdad, felicidad; asimismo, la represión de algunos impulsos puede ser racional cuando interfiere en la realización de necesidades más urgentes, pero se vuelve irracional cuando ya no se realiza en vistas de una demanda material. La necesaria imbricación entre motivos racionales e irracionales en el contexto de surgimiento de la sociedad burguesa es la clave para develar el ulterior giro hacia la irracionalidad del

proyecto social burgués que se había forjado sobre los ideales —racionales por excelencia, según Horkheimer— de justicia y libertad.

### **2.3 La imbricación de racionalidad e irracionalidad**

El extenso ensayo publicado en 1936 en la *Zeitschrift für Sozialforschung* bajo el título “Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters” es —desde el punto de vista de la importancia de los temas allí planteados para la ulterior producción tanto de Horkheimer como de los demás integrantes del Institut— uno de los más importantes escritos de Horkheimer.<sup>56</sup> Allí se lleva a cabo un análisis metódico de la subjetividad de los líderes [*Führer*] de los primeros levantamientos burgueses,<sup>57</sup> siguiendo la hipótesis de que mediante ese análisis puede hacerse comprensible la capacidad de la burguesía, en tanto sector social no representativo de la totalidad, para movilizar a grupos sociales mayoritarios —no burgueses— en vistas a la promoción de sus intereses particulares. Horkheimer entiende que en la relación de esos líderes con los distintos sectores de la población comienza a configurarse una subjetividad que es característica de la sociedad burguesa. En tanto concibe a esta última como un antecedente de la forma social de su propia época, Horkheimer entiende que un estudio como el que aquí lleva a cabo puede desentrañar la clave de la configuración subjetiva predominante de la contemporaneidad.

Si bien la advertencia de un entrelazamiento entre motivos racionales e irracionales es constante en los distintos temas que aborda Horkheimer a lo largo de su obra, es en torno a la figura del líder burgués donde esa tensión cobra un relieve central. Horkheimer entiende que, en tanto que encauzan las fuerzas revolucionarias que tienen por objetivo el tránsito del modo de producción feudal a otro más eficiente, los líderes burgueses se guían principalmente por un objetivo racional. Sin embargo, señala que a los fines de abrir el camino hacia la posibilidad de una sociedad más justa e igualitaria, los líderes burgueses necesitan contar con el apoyo de una gran parte de la población que —si bien se beneficiará por el triunfo de la burguesía— no obtendrá un lugar

---

<sup>56</sup> Wiggershaus se refiere a este artículo como “el artículo que tal vez sea el más grandioso de Horkheimer” (2015:177). Jay enfatiza la relevancia de este artículo señalando que el tema de la exigencia de una felicidad sensual, humana, como dimensión del materialismo se volvería un tema integral para el Institut. El tema es retomado por Marcuse en un artículo publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung* titulado “On Hedonism” (Cf. Jay, 1989:107-109).

<sup>57</sup> Horkheimer se interesa puntualmente por las personalidades de Cola di Rienzo, Savonarola y Robespierre.

privilegiado en la nueva forma social. En la figura de los líderes burgueses se reúnen, entonces, la lucha por una sociedad más racional que la vigente, y la necesidad, en vistas al logro de ese objetivo, de comprometer fervientemente a quienes, incluso en el caso de triunfar, no obtendrán un gran beneficio.

Lo que juega a favor de la burguesía en su intento por lograr que los sectores mayoritarios de la sociedad se le unan en su enfrentamiento contra el poder feudal, es el hecho de que la forma social que ella busca fundar es más justa y equitativa que el feudalismo —es decir, el fin racional que persigue, respecto del cual los sectores mayoritarios de la sociedad pueden acordar sin más. Sin embargo, Horkheimer llama la atención acerca de que aun antes del derribamiento del feudalismo se puede advertir que el modelo de producción por el que la burguesía aboga es uno “en el que el principio de frialdad y hostilidad domina necesariamente la realidad” (GS, t.4:22). Es decir, que la nueva forma social no vendría a establecer la justicia de una vez y para siempre, sino que, aun siendo más racional que la forma social anterior, entraña ciertas dificultades que en el futuro deberán ser atendidas.

Lo que resulta interesante para Horkheimer es el hecho de que los líderes de la lucha burguesa logran convencer a las masas de prestar participación en una causa que no es para ellas tan racional como lo es para la burguesía. El compromiso de cualquier burgués en la revolución es, desde el punto de vista de Horkheimer, absolutamente racional en tanto no sólo se verá beneficiado —como el resto de la sociedad— por la salida de un modo de organización social ya caduco, sino que además formará parte del sector que adquirirá una posición dominante en el orden social por venir. Los sectores mayoritarios no burgueses se verán aliviados en alguna medida por la salida del sistema feudal, pero serán los más explotados en el modelo burgués de producción. Siguiendo este razonamiento, si las masas pudieran obtener el mismo beneficio que toda la burguesía, su adhesión a esta lucha no implicaría controversias. Pero, dado que no pueden esperar que eso suceda, los líderes de los levantamientos burgueses se ven en la necesidad de emplear estrategias no racionales para paliar la insuficiencia de los motivos efectivamente racionales y así conseguir la adhesión mayoritaria a su causa. Las estrategias no racionales consisten en una apelación a los sentimientos de esos sectores como modo de suplementar la argumentación racional.

Puesto que los líderes de la burguesía son “sólo parcialmente capaces de aferrar a sus seguidores mediante la armonía racional con sus propios objetivos” (GS, t.4:26), la

fidelidad que les brindan las masas se funda más en un amor a la persona del líder que a motivos políticos.<sup>58</sup> Horkheimer reconoce una cierta grandeza en la persona del líder, que no coincide con el grado de desarrollo alcanzado por el resto de la sociedad al afirmar que “los objetivos burgueses, perseguidos por el líder, iban decisivamente más allá de lo que se podía conseguir con las fuerzas sociales de ese preciso momento” (GS, t.4:30). En este sentido, la apelación a una persuasión basada en lo afectivo aparece justificada por el hecho de que muchas veces favorecía la rebelión contra lo establecido aun cuando ciertos sectores de la sociedad pudieran presentar resistencia frente a ella. También más adelante en el mismo texto leemos:

Las masas, a las que esos dirigentes debían dirigirse principalmente, puesto que se encontraban en una situación de miseria y de que no estaban integradas en ningún proceso laboral, poseían siempre un estado psicológico poco desarrollado, a la vez que autoritario y rebelde, y apenas poseían rastros de una conciencia de clase independiente. En la rebelión contra las condiciones imperantes a la que el líder intentó persuadir al pueblo, [este último] no pudo guiarse por la intención de destruir la disposición de estas masas a la dependencia interna, su fe ciega en las autoridades (GS, t.4:32-33).

Lo que se hace evidente a partir de este pasaje es que Horkheimer, fiel a su materialismo, considera insuficiente a los fines de la transformación social una mera progresión en el ámbito del pensamiento. La sagacidad del líder burgués no basta por sí misma para transformar las relaciones sociales, no sólo porque la transformación no pueda realizarse sin la participación del resto de la sociedad, sino también porque la exposición de argumentos racionales, si bien es posible, no resulta suficiente para involucrar a las masas en el movimiento transformador. De esta manera, los líderes revolucionarios tienen que combatir a los representantes del viejo poder —quienes se mantienen apegados a las formas sociales antiguas ante el temor de perder privilegios—

---

<sup>58</sup> Para ilustrar esto con un ejemplo podemos referirnos brevemente al análisis que Horkheimer hace de la figura de Cola di Rienzo. Sostiene que di Rienzo defendió ideas democráticas y humanistas que más tarde se convertirían en los lemas de los grandes filósofos de la modernidad, como la de paz mundial, que “se asocian, para nosotros, a los nombres de Leibniz, Rousseau, Kant, Lessing y Schiller” (GS, t.4:28). Di Rienzo representaba los intereses de un sector de la nobleza que se oponía a los estratos superiores en los que estaba concentrado el poder. A pesar de esa pertenencia social y de contar con títulos nobiliarios, Di Rienzo “aparecía como un hombre del pueblo” (GS, t.4:32), lo cual se refleja en el hecho de haber abolido “en un esfuerzo democrático” (GS, t.4:32) los títulos de Don y de Dominus —quedando reservados únicamente para el Papa—, y de haber prohibido los escudos aristocráticos en las casas particulares. A la vez, Horkheimer señala que Di Rienzo le prestaba mucha atención a su vestimenta y ponía especial énfasis en lo simbólico, reteniendo aspectos significativos de la tradición, en vez de rebelarse contra ella en su totalidad.

pero también encuentran una resistencia en las clases mayoritarias, para las cuales la transformación social sí será beneficiosa en alguna medida. Horkheimer entiende que, aunque sean quienes más sufren las injusticias de esa forma social, los sectores no dominantes sienten la inclinación irracional a permanecer fieles al poder anterior. Una vez más se señala la insuficiencia de la argumentación racional para conseguir la adhesión de toda la población a una causa racional:

Cuanto más se afianzan los intereses particulares de estos grupos y contradicen una posible configuración más razonable de la sociedad, más influenciada resulta la conciencia pública en una dirección irracional, y menos relevante es el papel que desempeña la elevación del nivel teórico del público en general (GS, t.4:27).

Por la apelación —necesaria— de los líderes al sentimiento y a lo simbólico, Horkheimer advierte que ya desde los comienzos de la sociedad burguesa se hace habitual la determinación de la política por cuestiones ajenas a la política. Si Horkheimer argumenta que los líderes burgueses se ven en la necesidad de introducir motivos irracionales en su relación con las masas a los fines de asegurar el triunfo de su fin racional, es porque entiende que la razón, si bien es indispensable, no basta para garantizar el avance de la sociedad hacia los ideales de justicia y libertad. En este punto, aunque Horkheimer insista con el anhelo por lo que denomina una *sociedad racional*, toma distancia respecto del idealismo filosófico para el cual el avance de la razón marca por sí mismo para determinar el rumbo de la historia.

Como hemos indicado,<sup>59</sup> nos referiremos a lo que Horkheimer caracteriza como *interiorización*, y que se refiere a la consolidación de intereses ajenos en las conciencias individuales, lo cual marca un afianzamiento del motivo irracional en la configuración de la subjetividad. La manera en que se produce el afianzamiento de los intereses particulares en la conciencia de las masas es de sumo interés para Horkheimer en vistas a lograr un examen que, partiendo de una caracterización de la subjetividad, busque comprender los motivos por los cuales un sistema político y económico opresivo logra perdurar como forma de regulación de una sociedad.

---

<sup>59</sup> Cf. Punto 2.1 de este mismo capítulo.

## 2.4 Constitución de la naturaleza humana

Según la descripción realizada en “Egoismus und Freiheitsbewegung”, la dinámica del proceso revolucionario se nutre de tal forma de las necesidades de las masas movilizadas por el líder, que ellas se convierten en el motor mismo de la revolución. Pero, teniendo en cuenta que el orden burgués no tiene como objetivo principal la atención de las necesidades materiales de esos grupos, cabe preguntarse cómo es posible que pueda sostenerse sin que esas fuerzas —desatadas durante el proceso revolucionario—, una vez consolidada la nueva forma social, signifiquen una amenaza para ella. En este sentido, Horkheimer afirma que “por lo tanto, es importante que las fuerzas liberadas ya desde el movimiento [revolucionario] se vuelvan ya desde el exterior hacia el interior, espiritualizándose” (GS, t.4:39-40), lo cual se realiza a través de una “transformación de las exigencias de los individuos a la sociedad en exigencias morales y religiosas a los propios individuos insatisfechos” (GS, t.4:40). Se trata de un proceso de idealización, al cual el líder burgués contribuye a través de sus discursos frente a las asambleas de masas. Estos discursos, indica Horkheimer, son similares a los discursos políticos de la polis griega, pero tienen la particularidad de que sobre ellos se imprime un sello particular, que corresponde “a la esencia del liderazgo burgués” (GS, t.4:43); mientras que los discursos de la polis griega estaban orientados a inducir una opinión sobre la realidad, el discurso de los líderes burgueses encuentra su marca característica en que guarda una tendencia *internalizante y espiritualizante* en la medida en que va más allá y busca *cambiar humanamente* a los oyentes (GS, t.4:43):

Las masas deben entrar en sí mismas, deben volverse más morales, más moderadas, más dóciles. Deben aprender a temer a Dios, y el predicador es —esto ya se aplica a Savonarola— el intérprete de la palabra divina, el portavoz de Dios, su siervo, su profeta. Las virtudes burguesas, el respeto a la ley, el carácter apacible, el amor al trabajo, la obediencia a la autoridad, la disposición al sacrificio por la nación, y otras, se inculcan al pueblo desde el púlpito en armonía con el temor a Dios (GS, t.4:45-46).

El pasaje citado denuncia que, al transformar sus necesidades materiales insatisfechas en un cultivo de la virtud y de la moral burguesas, las masas aprenden a reprimir sus propios deseos por la observación de ideales que le son ajenos. Se trata de una especie de adiestramiento que adquiere una tonalidad mística, prácticamente religiosa —en otras palabras, irracional. En conjunción con esto, también la misantropía del líder —al que

Horkheimer describe como alguien de origen aristocrático, que desprecia a las masas a pesar de reconocer que depende de ellas para conquistar sus objetivos— juega a favor de los fines de su oratoria. Horkheimer indica que el líder infunde un sentimiento de unidad comunitaria a costa de la exclusión de “que individuos y grupos enteros básicamente se quedan fuera por ser malvados y obstinados (...). Debe haber algo así como judíos, turcos y papistas que queden por fuera de la comunidad” (GS, t.4:46). En la contradicción entre el contenido democrático de su discurso y el contenido discriminatorio y excluyente sobre el que se sostiene, el aspecto *cruel, estricto* e incluso *brutal* que puede tener la figura del líder, no perjudica su popularidad, en la medida en que los que quedan por fuera de la comunidad son siempre otros —a saber, los que no interiorizan los valores comunes.

La imbricación entre los momentos racionales e irracionales del discurso de los líderes burgueses frente a las masas se produce, sobre todo, en relación al contenido argumentativo y el efecto por él generado. Además de darle importancia a aspectos accesorios como “el valor otorgado a la apariencia física, los cantos antes y después del discurso, el comportamiento ceremonioso del orador” (GS, t.4:47), también son relevantes las palabras utilizadas, en tanto no es tan importante su adecuación al objeto, sino el efecto que quieren producir (GS, t.4:348). Todo esto no significa que el discurso carezca por completo de racionalidad; el objetivo del orador es que las masas adquieran conciencia de las circunstancias dadas, y para ello, elaboran una teoría, introducen el análisis de la situación histórica actual, y extraen consecuencias acerca de la política a seguir. La imbricación de los momentos racionales e irracionales se refleja también en la recepción de ese discurso, ya que, si bien el curso de acción que siguen las masas surge como una consecuencia racional de lo que infunde ese discurso, la manera en que el contenido del discurso es aceptado “carece del elemento dialéctico” (GS, t.4:48) con el que sí contaban los discursos en la polis griega. Ante la ausencia de ese elemento, la aceptación del contenido discursivo sucede de una forma mecánica e irracional.

Horkheimer indica que aquel efecto irracional generado por los discursos de los líderes burgueses, una vez mecanizado y afianzado —o, en otras palabras, interiorizado— en los individuos, llega a convertirse en “propiedades humanas de relativa solidez que se han convertido en naturaleza” (GS, t.3:355), en el sentido de que forman parte de la constitución actual de los seres humanos, alcanzada mediante un devenir continuado.

Una vez interiorizadas, estas fuerzas que pasan a ser parte de la naturaleza humana<sup>60</sup> conducen a los hombres a reaccionar mecánicamente, como si hubiera un modo predeterminado o natural de reacción frente a ciertas situaciones. El comportamiento afectado por la interiorización difiere del que los individuos tendrían si obedecieran a sus necesidades materiales en que la espiritualización de esas fuerzas contribuye a resguardar la seguridad de la organización social vigente garantizando su continuidad, incluso si esa forma social dificulta la satisfacción de las necesidades vitales de los individuos. La observación acerca de que solo hacia 1940 Horkheimer comenzaría a ver a la razón dominadora como principio de organización tanto social como subjetiva, interpersonal y cultural<sup>61</sup> podría ajustarse dado que ya en 1936 afirma, acerca de las posibles maneras de realizar un abordaje de la interiorización, que “ambos enfoques, el subjetivista-antropológico y el objetivista, están relativamente justificados” (GS, t.3:355), porque siendo constitutiva de la subjetividad de la época se convierte en un rasgo de la cultura de una sociedad que, sin embargo “carece de realidad independiente” (GS, t.3:355), externa a los individuos. De esta manera, Horkheimer señala que la interiorización de la coacción no es únicamente una “transformación a lo espiritual”, sino que genera también la aparición de nuevas cualidades en otros ámbitos (GS, t.3:347) de la cultura. La aproximación objetivista a la interiorización muestra que la dinámica entre sociedad e individuo reconfigura a instituciones intermedias como la familia, la religión, el arte, la filosofía y la moral.<sup>62</sup> Ocasionalmente el análisis podrá destacar el aspecto subjetivista u objetivista de la interiorización.

---

<sup>60</sup> A partir de esta caracterización, se aprecia que Horkheimer concibe la posibilidad de hablar acerca de una *naturaleza humana* en el sentido de una cierta disposición de la subjetividad. Lo que distingue a la concepción de Horkheimer de la visión que él mismo rastrea en las filosofías burguesas, es que esa disposición no constituye un núcleo fijo e invariable, sino que se va forjando históricamente.

<sup>61</sup> Seyla Benhabib (1986:161-162) considera que entre 1939 y 1947 tanto Adorno como Horkheimer y Marcuse comienzan a ver que lo que caracteriza tanto al nacionalsocialismo como a las democracias industriales es la primacía del aparato político por sobre la sociedad y la familia. Los conceptos de “racionalización” y de “razón instrumental” designarían el fenómeno por el cual la dominación político-administrativa se extiende hacia todas las esferas de la vida social.

<sup>62</sup> En este sentido la interiorización cumple una función similar a la que en otros contextos desempeña la religión: “Así, por ejemplo, la relación de los individuos con Dios no sólo tenía el carácter de pura dependencia desde el principio, sino que el concepto de Dios proporcionaba al mismo tiempo el marco para los infinitos deseos y sentimientos de venganza, para los planes y anhelos que surgían en relación con las luchas históricas. La religión recibe todo su contenido a través del procesamiento psíquico de los acontecimientos terrenales, pero en el proceso adquiere su propia forma, que a su vez repercute en la disposición psíquica y el destino de los seres humanos y construye una realidad en el conjunto del desarrollo social. Lo mismo vale para los conceptos morales, el arte y todos los demás ámbitos de la cultura” (GS, t.3:347-348).

En tanto que la interiorización se convierte en una forma mecánica de determinación de las conductas, se separa de la autodeterminación racional y, puesto que determina al hombre como si se tratara de algo exterior, adquiere características similares a aquello que desde la concepción burguesa se concibe como “natural”. Lo históricamente preformado e interiorizado es así percibido como necesario, ineludible y, por lo tanto, justificado. Tanto por el hecho de que ese carácter se concibe como necesario y externo cuando no lo es, como porque posterga indefinidamente la satisfacción de necesidades naturales, constituye para Horkheimer un rasgo irracional de la subjetividad y de la cultura. La forma naturalizada de conducta funciona como una fuerza de resistencia que contribuye al armónico desarrollo de una totalidad social, ya que gracias a ella los individuos alcanzan la fortaleza psíquica para permanecer allí sin buscar la transformación que sería necesaria para la posibilidad de una existencia feliz.

El motivo por el que a Horkheimer le interesa el fenómeno de la interiorización, se debe a que esta dinámica entre una constitución psíquica relativamente estable y el sostenimiento de las estructuras sociales dadas, favorece la persistencia de una forma social caduca sin la coacción violenta ni el mero engaño de las masas. Se trata de una estructura que no depende del ejercicio de una autoridad centralizada, sino que, en cambio, se enraíza en la subjetividad, naturalizándose. En otro pasaje leemos:

El sistema relativamente fijo de modos de comportamiento arraigados [*eingeschliefener*] entre las personas de una determinada época y clase, el modo en que se adaptan a su situación mediante prácticas psíquicas conscientes e inconscientes, esta estructura infinitamente diferenciada y constantemente reequilibrada de preferencias, actos de fe, valores y fantasías a través de la cual los hombres de un determinado estrato social se enfrentan a sus circunstancias materiales y a los límites de sus satisfacciones reales, ese aparato interior, que a pesar de su complejidad suele llevar el sello de la necesidad, en muchos casos sólo se mantiene así porque la salida de la antigua forma de vida, la transición a una nueva, sobre todo si exige una mayor actividad racional, requiere fuerza y valor, en definitiva, un gran logro anímico (GS, t.3:357).

Aquí el filósofo vuelve a señalar la interconexión que existe entre la naturaleza humana en tanto disposición subjetiva históricamente forjada con las condiciones efectivas — relaciones interpersonales, límites con los que se encuentra la satisfacción de las necesidades humanas— en que esa subjetividad habita. Lo que resulta interesante del

pasaje citado es que, si bien con tonalidades más negativas que esperanzadoras, Horkheimer expresa la posibilidad de que la configuración social de una determinada época pueda ser transformada para dar lugar a una forma de vida más racional. Si bien la conducta interiorizada está fuertemente arraigada en los sujetos y se ve suplementada por la dinámica con la totalidad social, Horkheimer indica que el futuro de la humanidad no está necesariamente prescrito por la irracionalidad de ese mecanicismo. Aunque el comportamiento interiorizado puede verse profundizado y radicalizado de continuar teniendo lugar el despliegue de la misma forma social, la transformación de esa necesidad es, sin embargo, posible mediante un gran esfuerzo que no requiere únicamente la modificación de las relaciones sociales dadas ni de la forma social en general, sino también una transformación de la subjetividad.

### **2.5 La interiorización como forma de coacción irracional**

Que la interiorización actúe como una fuerza de resistencia que contiene a los individuos preservando la forma social dada, la convierte en un modo de coacción propio de la sociedad burguesa. Lo que queda en evidencia ante este fenómeno es que si bien esta forma social no está exenta de formas más evidentes y localizables de ejercicio del poder —como “el arte de gobierno, la organización del poder del Estado, en última instancia, la violencia física” (GS, t.3:344)—, ellas no bastan por sí mismas “para explicar por qué las clases dominadas han soportado el yugo tanto tiempo” (GS, t.3:347). La interiorización considerada como modo de coacción tiene el mismo efecto que los otros más tradicionales en el sentido de que ambos impulsan a los hombres a someterse al orden establecido. En lo que difieren es en que la violencia que se ejerce desde la coacción interiorizada aparece camuflada porque logró constituirse como parte de la psiquis humana.

En lo que sí difiere la interiorización respecto de la violencia que adopta formas más evidentes, es en su carácter no unilateral. El dinamismo entre los individuos y la totalidad social hace que se produzcan también alteraciones en ámbitos que funcionan como mediadores de esa relación. Un análisis detallado de la forma en que la interiorización funciona desde el punto de vista objetivista-cultural es el que tiene lugar en “Autorität und Familie”, donde Horkheimer indaga en la vida familiar de la sociedad burguesa, tal como ella es reconfigurada por las nuevas características de la economía

psíquica de los individuos. Se analiza cómo las relaciones familiares, siendo la antesala formativa del comportamiento que los individuos tendrán en la sociedad, se configuran y reproducen según un pensamiento egoísta y calculador dominado, en última instancia, por la lógica de la ganancia económica. El filósofo marca una distinción entre la familia en el contexto de la primera sociedad burguesa —a la que llama *época dorada* de la sociedad burguesa— y la familia dentro de la sociedad actual —o moderna—, que ha resultado del despliegue necesario de aquella forma originaria. Para la descripción de la familia burguesa, a la que Horkheimer ubica entre los primeros años que siguen al derrocamiento político del feudalismo, se basa en la descripción que Hegel lleva a cabo de la comunidad ética griega en la *Phänomenologie des Geistes*. Horkheimer acusa a Hegel de ser incapaz de concebir relaciones sociales ajenas a las de su propia época, pero esa limitación del pensamiento de Hegel la que convierte a su descripción de la comunidad griega en el más atinado retrato de las relaciones familiares dentro de la primera sociedad burguesa. En la distinción hegeliana entre la ley del Estado —ley masculina— y la ley divina —ley femenina— hay una equiparación de lo masculino con la vida pública y de lo femenino con la vida privada, interior, del hogar. En la lectura horkheimeriana, Hegel tiene el mérito de haber identificado que las relaciones de dominación y sometimiento en base a las que se estructura la sociedad tienen su forma primaria en el sometimiento de lo femenino que se da en el entorno familiar, de manera que con el sistema patriarcal hace su entrada en el mundo el antagonismo de clases y la disociación de la vida en pública en privada (GS, t.3:407-408). De esta manera, la figura masculina dentro de la familia no sólo es la encarnación de la ley del Estado, sino también de la economía capitalista que legisla las relaciones en la vida social.

La familia burguesa está orientada —según Horkheimer— a una finalidad externa, a saber, la reproducción de las formas ya existentes de la sociedad, pero tiene a la vez un funcionamiento interno que se ordena de manera independiente al de la vida social; dicho de otra manera, mientras que en el plano social los individuos son perfectamente intercambiables entre sí, ya que se encuentran abocados al mero desarrollo de una actividad económica, el cuidado materno en los albores de la burguesía tiene por objeto el desarrollo y la felicidad del individuo (GS, t.3:404). Es por esto que Horkheimer concibe a la familia burguesa como el lugar que les permite a las personas alcanzar un desarrollo pleno de la individualidad, que no es posible de alcanzar en la vida social, con lo cual, la familia burguesa se conserva como un espacio de oposición al

ordenamiento social, en el cual es posible imaginar un mejor estado de cosas humano (GS, t.3:404) que el que permite alcanzar la forma social dada.

Sin embargo, que la vida familiar de la época de oro de la sociedad burguesa sea un antecedente de la familia de su época actual implica que algunas de esas características iniciales se ven transformadas. La principal diferencia que observa entre esa forma familiar y la de la primera mitad del siglo XX consiste en que, en esta última, la hegemonía paterna está menos presente que en épocas anteriores. Horkheimer sostiene que, habiendo experimentado una doble dominación masculina en la familia burguesa, “en la medida en que la vida social es mantenida en funcionamiento esencialmente por los hombres y es el hombre quien preside la familia” (GS, t.3:408), la mujer sufrió una transformación de su propia esencia, que halla repercusiones en la vida familiar actual. Si el principio femenino contradecía los valores de la forma social y hacía del hogar un lugar de resguardo respecto de las frías relaciones de mercado, eso va transformándose a medida que la sociedad burguesa despliega sus formas en el transcurso de la historia. En la sociedad contemporánea,

En un doble sentido, el rol familiar de la mujer refuerza la autoridad de lo existente. Como dependiente de la posición y de los ingresos del hombre, ella depende de que el padre de familia se someta a las circunstancias, y de que no se rebele contra el poder dominante bajo ninguna circunstancia, sino que [por el contrario] ofrezca todo para salir adelante en el presente. Un profundo interés económico, incluso fisiológico, conecta a la mujer con la ambición del hombre. Principalmente, para ella todo tiene que ver con su propia seguridad económica y la de sus hijos (GS, t.3:409).

La transformación, tal como la entiende Horkheimer, derivó de la doble dominación a manos del hombre que la mujer sufrió prolongadamente. Así, en la familia moderna la mujer ya no actúa desde el cuidado materno, que tenía por objeto el desarrollo y la felicidad del individuo. Lo femenino deja de tener al amor como su *principio positivo* – tal como había sido expresado en términos hegelianos– e interioriza el principio de naturaleza puramente instrumental de adaptación a las circunstancias económicas.<sup>63</sup> En

---

<sup>63</sup> Jessica Benjamin (1978) señala que la manera en que Horkheimer caracteriza la transformación en el rol de la mujer es problemática, ya que no permite concebir una lógica de la solidaridad, la amistad y la fraternidad entre las mujeres que permitiera articular —como sí lo permitía la concepción que Horkheimer presenta de la mujer en la familia burguesa— una estrategia de rebelión contra el sometimiento patriarcal. Benjamin observa con gran perspicacia que el reemplazo de las viejas formas de

esta nueva configuración de la mujer, toda la familia se transforma. Por su parte, el esposo se encuentra atado a lo existente no sólo por su propio rol, sino también por la demanda de la mujer por que se entregue al orden dominante (GS, t.3:410). Cuando Horkheimer afirma que “al someterse a la ley de la familia patriarcal, la propia mujer se convierte en un momento que reproduce la autoridad en esta sociedad” (GS, t.3:411), está anunciando que la interiorización por parte de la mujer del tipo de racionalidad que domina en la sociedad, habilita a la madre desempeñar un rol que, en la familia burguesa, solía ser propio del padre.

Cuando en la familia burguesa, la hegemonía masculina estaba respaldada por la fuerza física (GS, t.3:390) y económica del padre (GS, t.3:395), su esposa y sus hijos veían dentro del hogar y en la figura paterna una figura investida de poder en la que se anticipaba la estructura de la autoridad existente fuera de la familia. Asimismo, la figura materna, como contraparte de la masculinidad, garantizaba hacia el interior de la vida familiar el resguardo de la individualidad, cuya completa realización resultaba –antes, así como ahora– impensable en el contexto de la lógica lucrativa de la vida social. Con la transformación que sufrió el rol femenino, y con él, las relaciones familiares, la familia deja de ser el espacio en el que la individualidad puede encontrar un resguardo frente a la hostilidad de la sociedad capitalista. El prolongado sometimiento de la mujer tiene por consecuencia el detrimento de su propia subjetividad, y también la de todos los individuos. A su vez, en la nueva configuración de los roles familiares, no hay ya quien ostente hacia el interior del hogar algún tipo de autoridad, sino que esa característica es trasladada directamente a instituciones externas a la familia (Jay, 1989:212); cuando las relaciones hacia el interior de la familia replican la lógica de las relaciones extrafamiliares, solo puede revestir autoridad quien haya sido legitimado por alcanzar una buena posición social, por haber alcanzado un puesto dirigente o, en el caso de los niños, por sus logros escolares.<sup>64</sup> En la transformación de los roles femenino y masculino en el contexto de la vida familiar, la familia va perdiendo progresivamente su carácter de mediadora entre la vida privada y la vida pública, señalando que el

---

autoridad por la dominación de la racionalidad instrumental inaugura una forma de manipulación directa del sujeto, que anula la individualidad de las personas, a la vez que imposibilita la habilidad para reconocer la subjetividad del otro. En la imposibilidad del reconocimiento por anulación de la individualidad se profundiza la alienación de las personas, cerrándose el camino hacia cualquier tipo de acción conjunta, o incluso, consciente. A la vez, Benjamin entiende que Horkheimer romantiza los orígenes de la burguesía menospreciando la sociedad de su época.

<sup>64</sup> El tema del status de los niños, tanto hacia el interior de la familia como entre sus pares, es retomado por Horkheimer en *The End of Reason* (Horkheimer, 1941:380, 382).

despliegue inmanente del principio rector de la sociedad burguesa conduce, en relación a la cultura, a una uniformización de la experiencia en los distintos ámbitos de la vida social.

A través del abordaje del análisis horkheimeriano sobre la interiorización en el contexto de la familia se puede apreciar la particularidad en que aquella opera como forma de sometimiento distinta de otras formas más tradicionales o evidentes. En las transformaciones que Horkheimer observa desde la época de oro de la familia burguesa hasta la familia burguesa de la primera mitad del siglo XX —que surge como resultado del despliegue inmanente de aquella otra—, comienza a manifestarse una desdiferenciación entre la vida privada y la vida pública. Más precisamente, se observa un vaciamiento de aquella individualidad que era preservada por el ámbito privado en los inicios de la sociedad burguesa. A continuación, examinaremos con más precisión la manera en que, según Horkheimer, el despliegue de la forma social burguesa borra progresivamente las cualidades individuales.

## **2.6 La represión de los impulsos**

En la descripción del proceso de interiorización puede verse cómo aparece ya en los artículos de Horkheimer de 1936 una de las ideas centrales del “Exkurs I” en *Dilaktik der Aufklärung*, ya que ese proceso describe cómo una subjetividad que se constituye en observancia del instinto de autoconservación se ve por ello inclinada a reprimir el resto de sus impulsos inmediatos. Recordemos que, si —según Horkheimer— en los inicios de la sociedad burguesa el impulso de autoconservación fue central para desarrollo de la ciencia y técnica modernas, el mismo no pierde relevancia una vez consolidada la nueva forma social. Sólo experimenta una transformación por la cual ya no aspira únicamente a la conservación de la vida humana en el contexto de una naturaleza extrahumana que le es hostil, sino que se convierte en el impulso por preservar la vida del individuo dentro de la forma social ahora dada. En uno de sus artículos, Horkheimer expresa esto al distinguir entre dos formas del egoísmo. Así, entiende que en la medida en que la filosofía burguesa valora la autoconservación, ella enaltece una forma del egoísmo que corresponde al individualismo, entendiéndolo como el afán por poner la defensa de la propia vida como el fin último al que se orientan todos los comportamientos. En otro sentido, podemos entender al egoísmo como tendencia al placer, y en este caso estamos

frente a una acepción del egoísmo que, en tanto desde la concepción antropológica burguesa se considera que podría amenazar al instinto de autoconservación, resulta por ella condenado. La valoración de una de las formas del egoísmo, junto con el rechazo a la otra, tendrá distintas consecuencias para los distintos sectores sociales.

Horkheimer señala que, a diferencia de lo que sucede con el discurso del líder burgués cuando está motivado por los intereses reales de las masas y su objetivo es “que las masas, con su conciencia, reconozcan la situación” (GS, t.4:47) cuando los intereses del líder, por más revolucionarios que sean, no concuerdan con los de otras clases, aquel elabora igualmente un discurso, que en vez de informar “sólo cumple una función mecánica induciendo un determinado comportamiento” (GS, t.4:48). Esa conducta, que contribuye a la cohesión entre distintas clases —la cual bajo estas condiciones no podría estar anclada en motivos racionales— y al sostenimiento de una forma social antagónica, lo hace a costa de generar entre los individuos una “tendencia hostil al espíritu” (GS, t.4:59), favoreciendo la represión de los propios deseos e impulsos. Los individuos que conforman la sociedad burguesa desarrollan un “odio contra la felicidad en general” (GS, t.4:76) mediante el cual aprenden a reprimir sus propias necesidades materiales e inmediatas en nombre de un comportamiento pretendidamente racional. Puesto que la razón es identificada con el cálculo y la previsión, se desestima como contrario a la razón —y, por lo tanto, como natural— a toda acción impulsiva que, en vez de estar motivada por el cálculo racional, se produzca de forma inmediata. Según Horkheimer, la concepción de racionalidad propia de la sociedad burguesa exige que los impulsos que expresan necesidades materiales, que demandan una satisfacción inmediata y no están fundados más que en su propia urgencia tienen que ser reprimidos para que no se interpongan al comportamiento que resulta racional en el contexto de esa misma forma social. Debido al dinamismo de las nuevas condiciones económicas, los individuos de la sociedad burguesa tienen que ser educados en un mayor grado de autodisciplina y responsabilidad que en épocas anteriores (GS, t.4:53), para lo cual se tiene siempre en vista un cultivo de ciertas características de la subjetividad que la sociedad burguesa considera virtuosas, como, por ejemplo, la disciplina y la prudencia.

En tanto que la sociedad burguesa no es homogénea, sino que en su interior pueden distinguirse sectores más privilegiados que otros, cada uno de esos sectores tendrá una relación particular con el egoísmo individualista y con el egoísmo tendiente al placer sensible. En este sentido, se sigue de la exposición de Horkheimer que quienes mejor

pueden responder al impulso del egoísmo individualista —es decir, quienes mejor se adaptan a la exigencia de la sociedad burguesa por obtener en toda acción un rédito económico— serán también quienes se consideren autorizados a no reprimir —al menos no siempre— los impulsos egoístas tendientes al placer. De esta forma, Horkheimer entiende las diferencias sociales de la sociedad burguesa no meramente en términos económicos de posesión, sino también en términos de una desigual distribución de los pesares y los placeres.

Esta observación adquiere relevancia en vistas a intentar comprender la noción de justicia del filósofo. En la medida en que considera irracional —y, por lo tanto injusta— la represión de los impulsos egoístas tendientes al placer, no parece acertado atribuirle a Horkheimer la idea de que el problema de la injusticia requiere una respuesta meramente técnica fundada en la capacidad que en determinada época los medios de producción tienen para paliar la desigualdad social.<sup>65</sup> Tal como indicamos, Horkheimer pone el acento no tanto la manera en que se distribuyen las riquezas o los medios de subsistencia en la sociedad, sino en el hecho de que no todos los individuos gozan ni sufren en la misma medida.

Aparte de los bienes materiales resultantes del proceso de producción basado en la división del trabajo, los productos del arte y la ciencia, las refinadas formas de interacción entre las personas, su sentido de una existencia espiritual, apuntan al origen de una sociedad que distribuye las cargas y los placeres de forma desigual (GS, t.3:139).

La desigualdad en cuanto al goce no se determina puramente por las desigualdades materiales, sino que hay un sistema complejo por el cual determinados sectores tienen una existencia más miserable que la de otros. Es por esto que la interiorización tiene consecuencias más fuertes para “todo el aparato psíquico de los miembros de una sociedad de clases, mientras no pertenezcan a ese núcleo de privilegiados” (GS,

---

<sup>65</sup> Esta lectura es la que hace Seyla Benhabib cuando afirma “Horkheimer cree que sería posible determinar qué modos de desigualdad social son requeridos en cada etapa de desarrollo de las fuerzas de producción y cuáles son producto de la *dominación superflua*. En este sentido, igual que Marx, asume que las cuestiones de justicia son en definitiva cuestiones técnicas” (Benhabib, 1986:198). Si bien Horkheimer hace afirmaciones que podrían conducir a interpretar su noción de justicia en estos términos (tal como lo señalamos en Capítulo 1, 4.3) se caería en un reduccionismo si se contemplara la relevancia que el filósofo le asigna a los sentimientos de placer y displacer, los cuales no guardan un vínculo necesario ni directo con el grado de desarrollo de las fuerzas de producción.

t.3:345). Las diferencias entre distintos sectores sociales en el momento posterior al proceso revolucionario se expresan en que para las clases mayoritarias:

(...) no comience una nueva existencia significativa y alegre y se acabe realmente la miseria —entonces no sería necesario el terror para su satisfacción—, sino que se retorna al trabajo duro, al mal salario y a la efectiva subordinación e impotencia frente a quienes no tienen que hacer sacrificios para ser honrados. La igualdad que los individuos de las masas sienten y exigen como justa en esos momentos es entonces la degradación general a una vida sobria que se les ensalza con tanto énfasis (GS, t.4:76).

La burguesía inculca en las masas una valoración general de la escasez y el ascetismo, lo cual redundará en un mero conformismo respecto de la propia situación de desventaja. El orden social que adviene tras la revolución burguesa, beneficia a esa clase más que a las restantes. El adiestramiento de las clases mayoritarias, forjado por la burguesía, favorece un quietismo por parte de aquellas, que, de actuar según sus propios deseos, se verían inclinados a operar una nueva transformación social que realice, finalmente, un orden en el que el sufrimiento no esté desigualmente distribuido. La aceptación de tal adiestramiento conlleva que los individuos de esas clases combatan en sí mismos la capacidad de gozar, de manera que, si la auto-represión de la subjetividad que es condición necesaria para el correcto funcionamiento de la sociedad burguesa se advirtiera por parte de los individuos más sufrientes, les parecería que su vida entera ha sido errada (GS, t.4:76). Lo que Horkheimer parece estar señalando es que la represión de las demandas naturales en favor de una conducta que favorezca la estabilidad de la forma social dada aparta cada vez más a los individuos de una existencia racional. De esta manera, lo que Horkheimer considera irracional de la conducta de los individuos no corresponde únicamente a la represión de sus necesidades materiales, sino que además la habitualidad de los comportamientos represivos genera una nueva impulsividad, es decir, una forma de conducta no racional, sino mecanizada o naturalizada. La mecanización, sin embargo, no tiene que entenderse en el sentido de una conquista absoluta de la racionalidad instrumental sobre la subjetividad. Si esa mecanización es irracional, es porque se realiza sobre la constante represión de los impulsos humanos. En otras palabras, no es que la represión tenga lugar de una vez y para siempre, dando lugar a una conducta mecanizada que ya no encontrará más obstáculos en su despliegue. Por el contrario, la mecanización requiere de una represión de los impulsos que se

realiza siempre de nuevo. Si la forma social burguesa produce sufrimiento, ello se debe a que los impulsos tendientes al placer no fueron erradicados en un proceso de constitución de la subjetividad burguesa, sino que continúan estando presentes, aunque su satisfacción sea siempre postergada. Si lo que domina las relaciones subjetivas en la sociedad burguesa es la mecanización de la conducta interiorizada, relegando a un lugar subalterno o irracional a la conducta impulsiva, podemos pensar junto con Joel Whitebook que en este caso “los fantasmas transgresivos del inconsciente, sin embargo, no son sólo una fuente de regresión, sino que también proveen la imago de una realidad distinta” (1995:7).

## **2.7 Uniformización de la razón**

La manera en que aborda el tema de la interiorización en sus textos de 1936 da cuenta de las consecuencias que para Horkheimer el despliegue inmanente de la forma social burguesa —del cual entiende que surge la sociedad de su época— tiene sobre la subjetividad. Lo que nos interesa ahora es observar cómo continúa desarrollándose este tema en uno de sus escritos posteriores: *Eclipse of Reason*. Allí Horkheimer sostiene que, en la fase más reciente de la sociedad burguesa, la sociedad altamente industrializada, tiene lugar una radicalización de aquella mecanización de la conducta, a la que se había referido en los textos que examinamos más arriba. Horkheimer señalará que esa mayor mecanización de las conductas conlleva un empobrecimiento de la subjetividad, ya que tanto la represión de los impulsos individuales como el *adiestramiento* para el comportamiento social tienden a borrar las diferencias entre los individuos. En la medida en que la forma de comportamiento promovido por la sociedad burguesa tiende a unificar las conductas y a volverlas previsibles, Horkheimer se refiere en el tercer capítulo de *Eclipse of Reason* a lo que denomina *la rebelión de la naturaleza*. De alguna manera, lo que designa con esa expresión es el resultado trágico de la utilización acrítica que el pensamiento burgués hace de la concepción naturalizada de la naturaleza. Más precisamente, Horkheimer entenderá que la subjetividad tal como es forjada en el contexto de la sociedad burguesa, tiende a imitar aquella —falsa— concepción de la naturaleza como algo dado, que reviste una forma precisa imposible de ser transformada.

Si en los inicios de la era burguesa habían desaparecido las formas más tradicionales de ejercicio de la autoridad para dar lugar a otras más sofisticadas, ahora Horkheimer entiende que también los valores en torno a los cuales se constituyó esta forma social perdieron fuerza, lo cual hace que los sujetos se conciban a sí mismos como más libres que en épocas anteriores:

Poco a poco, el hombre se ha hecho menos dependiente de pautas de conducta absolutas, de ideales de vigencia social. Se lo considera tan libre que no necesita de otras pautas fuera de las suyas. Paradójicamente, este aumento de la independencia ha conducido a un aumento parejo de la pasividad (1974:66).

Horkheimer evalúa que la debilitación de ciertos ideales que tuvieron pregnancia en los primeros tiempos de la sociedad burguesa no implica —como tiende a creerse— una mayor libertad para los seres humanos, sino más bien una mayor sujeción ante el hecho de haber mecanizado el mismo tipo de conducta que aquellos ideales promovían. Dado que la mecanización de la conducta responde a las demandas que las relaciones humanas dentro esa forma social imponen a los sujetos, Horkheimer dirá que “la adaptación se convierte, pues, en pauta para todo tipo imaginable de comportamiento subjetivo” (1974:66). Es decir que, en esta forma social, la autoconservación depende de que el individuo se adapte a la forma social ya dada.

Esta mayor sujeción de la individualidad que Horkheimer señala tiene que ser leída en relación a la constitución de la forma social burguesa en conexión con el desarrollo científico y técnico cuyo fin consistía en el dominio de la naturaleza. Sólo una lectura en estos términos permite comprender cómo el despliegue acrítico de ese principio —que estuvo en la base de la configuración social que analiza Horkheimer— produce en el contexto social una subjetividad y una naturaleza cada vez más mimetizadas<sup>66</sup> con la manera en que ambas fueron concebidas por la ciencia moderna:

Como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el yo, el ego abstracto, vaciado de toda substancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y en la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio (1974:66-67).

---

<sup>66</sup> Susan Buck-Morss acierta al indicar —en contra de Martin Jay— que el término “mímesis”, que se introduce en el vocabulario del Institut con *Dialektik der Aufklärung*, era nuevo para Horkheimer, pero no para Adorno (2011:221).

La homogeneización de los individuos se da de la mano de un vaciamiento de su subjetividad, por la cual cada uno de ellos es reducido a un mero instrumento de dominación, es decir, a un artefacto tecnológico. Horkheimer concibe a este proceso en completa contradicción con lo que en otro momento constituyó un progreso cultural. Así, afirma que mientras ese progreso “consiste en gran medida en el hecho de transformar comportamientos miméticos en comportamientos racionales (...) adaptarse significa llegar a identificarse en aras de la autoconservación con el mundo de los objetos” (1974:78). El impulso mimético, que consistía en tiempos prehistóricos en la identificación con objetos de la naturaleza, ahora tiene lugar en la forma de identificación con instrumentos, es decir, con objetos producidos por la razón. Esta particularidad no da origen, según Horkheimer, a una forma racional de la mimesis, sino que, por el contrario, retiene todo lo que ella tiene de natural, a la vez que tiñe de irracionalidad la relación del hombre con los instrumentos culturalmente producidos.

Pero hay también otro motivo por el cual Horkheimer sostiene que “la razón se ha vuelto irracional y tonta” (1974:87), y es que la profundización de la razón instrumental en detrimento de cualquier otra forma de pensamiento, también convirtió en un sinsentido otro de los fines que el dominio de la naturaleza persiguió desde un principio: el cultivo de la individualidad. Lo que Horkheimer ve como problemático es que la mecanización del pensamiento —que adviene como consecuencia de la creciente instrumentalización— conduce a una uniformización de los razonamientos que tiende a borrar las marcas de singularidad subjetiva. Es la subestimación de la espontaneidad y el relegamiento de lo impulsivo lo que amenaza la estabilidad del sujeto psicológico individual. A la vez, este problema no acontece de manera homogénea en toda la sociedad: en tanto que la autoconservación necesita de la renuncia a la satisfacción inmediata de deseos, en vistas a reducir las posibles interferencias, Horkheimer concede que “la individualidad se halla mucho menos integrada y es mucho menos duradera entre las masas que entre la así llamada elite” (1974:88). Sin embargo, esto no conduce a afirmar que los sectores dominantes disfrutan de una individualidad íntegra. Por el contrario, Horkheimer sostiene que “mientras más intenso resulta el interés de un individuo respecto al poder sobre las cosas, tanto más lo dominarán las cosas, tanto más le faltarán rasgos verdaderamente individuales” (1974:88).

Lo que sostiene Horkheimer es que esta pérdida de los procesos de individuación encuentra su origen en la expansión creciente del dominio de la naturaleza a manos de

la ciencia, al punto que llega a denominarlo como un *efecto mutilador* (1974:81 y 122) de los triunfos tecnocráticos socialmente alcanzados. Hay al menos tres formas entre las que puede darse cuenta de los efectos negativos que el progreso técnico y su consecuente profundización del dominio sobre la naturaleza tienen sobre el individuo. En primer lugar, puede distinguirse un efecto a nivel físico y perceptivo cuando leemos:

La forma en que en un abordaje receptivo se separan y resumen las piezas, cómo algunas cosas individuales no son notadas, mientras otras son enfatizadas, es el resultado del modo de producción moderno, de la misma manera en que la percepción de un hombre de alguna tribu de cazadores y pescadores primitivos es el resultado de sus condiciones de existencia y, por supuesto, también del objeto (GS, t.4:175).

En la medida en que la relación con la naturaleza es mediada por los instrumentos tecnológicos, las características de esos instrumentos tienen una incidencia en la manera en que percibimos, como la han tenido siempre los elementos del mundo circundante. La manipulación física de esos instrumentos incide paulatinamente en la disposición del cuerpo que es requerida para la explotación de la naturaleza, de una manera que pasa inadvertida para el sujeto resultando, por lo tanto, inconsciente para él.

En segundo lugar, Horkheimer entiende que la constante demanda por expandir el dominio sobre la naturaleza produce una regresión del pensamiento, porque junto con ella tiene lugar una elevación del pensamiento científico-analítico al rango de único pensamiento legitimado, haciendo que la razón se degrade a mero instrumento, y que, por lo tanto, todo pensamiento —crítico, reflexivo— que intente extenderse por fuera de la utilidad sea desacreditado. Dado que no hay más pensamiento que el orientado a la utilidad, Horkheimer entiende que se manifiesta una imposibilidad por generar pensamientos novedosos, que se sustraigan de la lógica imperante. Esta cosificación del pensamiento favorece que la participación en la sociedad tenga lugar de manera inconsciente; así como el cuerpo tiende a adaptarse a los instrumentos de dominio, el sujeto guarda una relación mimética, de imitación con la forma social. La reproducción de los comportamientos habituales, sumada a la pérdida de la capacidad reflexiva, conduce a que la coexistencia social de los seres humanos se desarrolle sin otro objetivo que la mera conservación —y profundización— de las formas sociales vigentes.

Si en los inicios de la sociedad burguesa, la naturaleza —en tanto lo que rodea al hombre y lo determina, pero que no depende de él— aparecía como una amenaza constante para la autoconservación, en lo que Horkheimer describe como la forma más reciente adquirida por la sociedad burguesa, es la sociedad misma —es decir, lo humanamente producido— la que se presenta como una amenaza para la vida del individuo, a la que él tiene que adaptarse pero que no puede controlar.

Así el sujeto individual de la razón tiende a transformarse en un yo encogido, en el prisionero de un presente que se desvanece, y a olvidar el uso de las funciones intelectuales gracias a las que otrora estaba en condiciones de trascender su posición en la realidad. Estas funciones son asumidas ahora por las grandes fuerzas económicas y sociales de la era. El porvenir del individuo depende cada vez menos de su propia previsión. (1974:95).

Que la forma social haya adquirido un carácter irracional conlleva que sea imposible para los hombres tomar decisiones respecto de su destino. Al no ser la decisión racional la que determina el rumbo de la sociedad, el mismo queda librado a la suerte. Ante las transformaciones acontecidas de esta manera, al sujeto sólo le queda plegarse al destino que le advenga.

En tercer lugar, Horkheimer observa que la degradación del pensamiento —que ocurriría con la creciente instrumentalización de la razón en vistas a la expansión del dominio sobre la naturaleza— acaba por dañar algo propiamente humano, al punto que se debilita la distinción entre el ser humano y otras especies animales. Esto implica una consecuencia funesta desde el punto de vista de la racionalidad burguesa: Horkheimer denuncia que su cultivo de la racionalidad, en la medida en que se orientó sobre una concepción sesgada de la razón, condujo finalmente a formas identificadas —desde el punto de vista de esa misma concepción sesgada— no con la razón, sino más bien con su opuesto. Horkheimer entiende que la radicalidad del dominio sobre la naturaleza degrada al sujeto a la condición de ejemplar biológico de una especie animal, en la medida en que al orientar su vida exclusivamente a la autoconservación, las personas se han habituado a reprimir todo impulso que pudiera interferir con el ejercicio de la razón instrumental. Al reprimir los deseos en favor del cálculo, se pierden los rasgos

particulares que permiten distinguir a un individuo de otro.<sup>67</sup> La pérdida de la reflexión crítica junto con la represión de los instintos y las pasiones, hace de la especie humana una especie animal como cualquier otra; Horkheimer entiende que, en ausencia de la capacidad de reflexión, se hipostasia la escisión entre cuerpo y espíritu, quedando este último relegado. Así, sostiene que como consecuencia de la “autodegradación del hombre a la categoría de corpus”<sup>68</sup> (GS, t.5:264-265) tiene lugar una venganza de la naturaleza, por el hecho de que “el hombre la ha degradado a objeto de dominio, a materia prima” (GS, t.5:264-265). Como si se tratara de un relato fabuloso, el castigo que el hombre recibe es el verse reducido a la condición animal. Que lo regresivo tenga que ver con la concepción de una racionalidad que está escindida del cuerpo, e incluso, con la idea de que el cuerpo puede interferir negativamente en los fines de la racionalidad, se pone en primer plano la interdependencia que Horkheimer concibe entre la dimensión racional y la dimensión somática.

### **3. La naturalización de la forma social**

#### **3.1 El egoísmo individualista**

Si la sociedad burguesa perdió —de acuerdo con Horkheimer— el carácter progresista que había tenido en sus inicios, ello se debe a que su despliegue histórico fue progresivamente alejándose de los fines a los que inicialmente estuvo orientada. En distintos pasajes, Horkheimer se refiere a un principio característico de la forma social burguesa según el cual acontece su desarrollo histórico. Ese principio adquiere los

---

<sup>67</sup> Horkheimer entiende que también se degrada el individuo porque la sociedad se organiza en grupos antagónicos. Por su pertenencia a grupos, su particularidad queda absorbida en ellos (Horkheimer, 1974:100).

<sup>68</sup> Pero esto no repercute directamente en una glorificación del cuerpo, sino que, como se sostiene en *Dialektik der Aufklärung*, la relación con el cuerpo resulta igualmente afectada por la mutilación de la naturaleza (GS, t.5:265). La relación que la civilización moderna tiene con el cuerpo es de amor-odio; el cuerpo es lo inferior y lo sometido por estar asociado tanto a la naturaleza como al trabajo pesado, pero a la vez es “deseado como lo prohibido, lo cosificado, lo alienado” (GS, t.5:264). Privado de espíritu, el cuerpo humano es transformado a una cosa muerta, tal como la naturaleza extrahumana había sido transformada, a los fines de dominarla, en materia inerte. Pero el fascismo encuentra la manera, una vez más, de encauzar la rebelión de la naturaleza hacia sus propios fines. “Uno no puede alejarse del cuerpo y lo alaba donde no debe golpearlo” (GS, t.5:267). En el culto al cuerpo Horkheimer ve, junto con Adorno, un gesto fascista no sólo por apropiarse de la rebelión de la naturaleza, que de otra manera podría poner en crisis la continuidad de la estructura social, sino también por la irracionalidad a la que conduce esa apropiación. Así, sostienen que, por la exaltación del deporte y el cuidado del cuerpo, que necesariamente implican someterlo a una serie de mediciones, el hombre, a quien le caben las definiciones de “largo, corto, gordo y pesado” (GS, t.5:267) es igualado a un cadáver, al que hay que medir para prepararle el ataúd.

nombres de “anónima necesidad económica”, “ciego mecanismo económico”, “autoridad cosificada de la economía” (GS, t.3:372), “necesidad anónima autonomizada” (GS, t.3:378); lo que subyace a todas estas denominaciones, es la idea de que las características económicas de la configuración social burguesa son tomadas como hechos que siguen una necesidad natural, como si se tratara de un mecanismo cuyo movimiento sucede con total autonomía respecto de la voluntad humana.

Horkheimer entiende que el principio rector de la sociedad burguesa, reviste una *opacidad* (GS, t.3:369) para los individuos, ya que no les resulta fácilmente reconocible. Desde esa opacidad, les impone el dominio de “la anónima necesidad económica” (GS, t.3:372), el cual, lejos de proponer un plan organizado, regula la vida de las personas “en innumerables acciones no coordinadas y disputas de grupos e individuos” (GS, t.3:371). Se trata de una autoridad “enmascarada y mediada” (GS, t.3:378) que actúa de forma tal que no son los hombres mismos quienes elaboran conscientemente los mecanismos por los que se desarrolla la vida social. Si bien Horkheimer le atribuye a esta nueva forma de autoridad tanta arbitrariedad como la que tuvo la de la sociedad feudal, también señala que resulta más difícil de ser percibida que aquella otra. La irracionalidad consistente en la imposibilidad por parte de los individuos por reconocer que esa legalidad que los domina es generada por ellos mismos produce, según Horkheimer, consecuencias inhumanas.<sup>69</sup>

La totalidad social, desarrollándose mediante el trabajo de intereses particulares en oposición mutua no tiene por fin la vida de la comunidad, sino más bien la satisfacción de las exigencias de poder de los individuos (GS, t.4:187). Con motivo del caos producido por el enfrentamiento entre intereses individuales contrapuestos, Horkheimer observa que la época se caracteriza por carecer de un lazo racional por el que los individuos estén unidos al resto de la sociedad. Lo sorprendente de esta forma social, añade, es que “no sucumbió inmediatamente a causa de su principio anárquico, sino que se mantuvo viva” (GS, t.4:199).

Siguiendo al filósofo, tal situación contribuye a la profundización de la concepción propia del egoísmo individualista —que caracteriza a la subjetividad dentro de esta forma social— según la cual cada individuo, aún dentro del mismo grupo o clase social, tiene que ocuparse de sí mismo, a tal punto que “el individuo, completamente absorbido

---

<sup>69</sup> Cf. Capítulo 1, punto 5.3.

por la preocupación por sí mismo y por «lo suyo», no sólo fomenta, por tanto, la vida de la totalidad” (GS, t.3:116-117). Sin embargo, la totalidad social sigue subsistiendo bajo la misma forma, como resultado espontáneo —sorprendentemente— de una multiplicidad de actividades que son —en apariencia— independientes entre sí, con las que se pretende servir sólo al bienestar propio de cada individuo. Horkheimer entiende que la forma social, en tanto mecanismo del que cada individuo es causa eficiente a pesar de que no se asuma como tal, condiciona tanto a la felicidad como a la infelicidad de sus miembros (GS, t.3:128). De esta manera, aunque en su enfrentamiento constante cada uno busque procurar su propia felicidad, al hacerlo, también genera la infelicidad que padece.

En este punto se pueden señalar dos formas en que el “ciego mecanismo económico” se relaciona a la necesidad: Horkheimer entiende que si bien los individuos, en tanto que no se conciben como responsables de la forma adquirida por la configuración social, la consideran como un gran mecanismo cuyo funcionamiento se desenvuelve según una necesidad. Sin embargo, el reconocimiento de la injerencia humana en ese mecanismo permite descubrir la carencia de necesidad de un tal desenvolvimiento. Así Horkheimer sostiene, por un lado, que la forma social dada presenta para los individuos una “apariencia de necesidad” (GS, t.3:383). Los individuos, dentro de la sociedad burguesa, ven al proceso general de la sociedad como si se tratara de un conjunto de fuerzas económicas que se desenvuelven con autonomía de la voluntad e intervención humanas (GS, t.3:312), lo cual da cuenta de su incapacidad por formar racionalmente la sociedad (GS, t.3:118). Mientras conciben a su propia existencia como dependiente de la totalidad social, la falta de claridad respecto a los efectos de la acción propia sobre el desenvolvimiento de esa totalidad hace que la ley general de libre competencia que regula las relaciones sociales pueda presentárseles a ellos como si fuera independiente de los hombres y, por lo tanto, necesaria. En este sentido, el principio rector de la sociedad burguesa es concebido como si se tratara de algo natural, en la medida en que es totalmente ajeno a la decisión humana y al que cabe aceptar tal como está de hecho dado. Por otro lado, es innecesario desde un punto de vista histórico, ya que la forma social vigente no es la única posible. Esto implica que no sólo son contingentes los motivos por los que llegó a establecerse como la forma social dada, sino además que es innecesario sostenerla como tal.

### **3.2 El despliegue inmanente de la sociedad burguesa**

En lo que sigue nos focalizaremos en la caracterización horkheimeriana de la sociedad burguesa como configuración social irracional. Esta caracterización se funda en su interpretación acerca de la manera en que tiene lugar la relación de los individuos con la totalidad social. Horkheimer entiende que a pesar de que la configuración social depende completamente del accionar humano, los individuos no se reconocen como sus hacedores. Es por esto que la sociedad se desenvuelve no en función de la decisión racional de los seres humanos, sino más bien como si estuviera ligada a una necesidad externa a ellos, en otras palabras, como si respetara la legalidad de su propio principio inmanente. Es en este sentido que puede hablarse de una naturalización de la forma social, como si ella acabara por imitar en la realidad —tal como hemos visto que puede seguirse del abordaje que Horkheimer hace de la subjetividad propia de la sociedad burguesa— las concepciones filosóficas características de los inicios de la era burguesa.

Lo que podría señalarse como motivo de esa naturalización es un cierto ensimismamiento de la forma social, la cual se escinde de los fines —libertad, justicia, felicidad— a los que inicialmente aspiró. Sucede aquí algo similar a lo que vimos en relación a la crítica que Horkheimer hace de la ciencia moderna; lo que el filósofo considera problemático no es a la ciencia en sí misma —ya que es innegable su capacidad por optimizar la relación necesaria con la naturaleza—, sino más bien a la circunstancia de que con posterioridad al proceso de transformación de la sociedad encabezado por la sociedad burguesa, ella cae en un ensimismamiento, perdiendo relación con las necesidades humanas, o más precisamente, con todo lo que exceda a sus propios principios metodológicos. En otras palabras, Horkheimer denuncia que la ciencia se desarrolle hasta las últimas consecuencias según su propio principio inmanente —el dominio de la naturaleza—, perdiendo conexión con las condiciones sociales del contexto en el que lo hace. Similarmente, el filósofo señala una suerte de repliegue de la forma social sobre sí misma, lo cual la hace encaminarse progresivamente hacia la irracionalidad:

La lógica inmanente del desarrollo social señala a una vida totalmente tecnificada como su fase final. El dominio del hombre sobre la naturaleza alcanza tales proporciones que la escasez, y por lo tanto, la necesidad del hombre por dominar a otros hombres, desaparece. Pero al mismo tiempo, el final es la desilusión total, la extinción del pensamiento en la medida en que difiere de

la herramienta que es la razón. La necesidad material fue la condición de la injusticia, de la represión, así como también fue la condición del deseo y de la imaginación. La especie humana realizó su destino ateniéndose a la condición de una especie animal especialmente habilidosa y sofisticada (GS, t.6:420).

El pasaje señala la problemática que según Horkheimer adviene a partir de la reclusión de la sociedad en el continuo perfeccionamiento del dominio: *la necesidad material* que alguna vez movilizó al pensamiento, es completamente desatendida en una forma social para la cual la razón se considera meramente como una herramienta. Por el contrario, como hemos visto, según Horkheimer, lo que moviliza al pensamiento en el contexto de la sociedad burguesa consiste en el intento constante de los individuos por adecuarse a la forma social dada.

Frente a este tipo de descripciones, parece legítima la habitual acusación según la cual la crítica que Horkheimer le dirige a la sociedad de su época resulta tan incisiva que no puede conducir más que a la imposibilidad de generar una alternativa. En ese contexto, la lectura de Rahel Jaeggi constituye una excepción, ya que entiende que la filosofía de la historia de los primeros teóricos críticos, desarrollada en términos de lo que ella denomina *regresión*, es fructífera en la medida en que implica necesariamente la noción de *progreso*. Si bien —como hemos enfatizado anteriormente— Horkheimer no considera que unas mejores condiciones de existencia puedan emerger como resultado del continuo despliegue de la historia, la observación de Jaeggi advierte, al menos, el hecho de que el filósofo no renuncia a la posibilidad de que aquello que caracteriza como irracional llegue a ser modificado.

Jaeggi no se refiere puntualmente a la caracterización de la forma social como irracional, sino más bien en una noción que ella entiende implicada en la filosofía de la historia de los frankfurtianos, a saber, la noción de *regresión*, a la cual observa presente en el análisis que los frankfurtianos hacen del fascismo, del anti semitismo y de varios modos de la vida social contemporánea (en Allen & Mendieta, 2018:125). Según señala la autora, tal caracterización de la historia constituye uno de los aportes más fructíferos del primer Horkheimer (Allen & Mendieta, 2018:110). Lo que ella encuentra valioso en esa noción es que necesariamente implica la posibilidad de una configuración social distinta —o para decirlo junto con Jaeggi, la idea de *progreso*—, y al hacerlo, se vuelve más interesante que una mera evaluación en términos morales.

La autora observa que, si bien la posibilidad de un mejor estado de cosas está implicada en la teorización de los frankfurtianos, no está allí presente como un postulado teleológico, sino como formando parte de la lógica conceptual (Allen & Mendieta, 2018:110) y no como una categoría atemporal, sino como poseedora de un “índice sociológico e histórico” (Allen & Mendieta, 2018:125), que permite comprender cómo el estado de cosas actual llegó a forjarse. Al hacerlo, la primera generación de frankfurtianos logra un análisis mucho más fructífero que si se limitara a hacer una evaluación moral, condenando a la sociedad existente como irracional. A diferencia de la evaluación moral, la caracterización de los frankfurtianos permitiría comprender no sólo por qué la forma social es *mala* —es decir, irracional e indeseable—, sino también cómo eso malo pudo originarse, lo cual —según Jaeggi—, sería una forma adecuada de “mantener nuestros juicios sobre el mal lejos de un moralismo ineficaz y peligroso” (Allen & Mendieta, 2018:126).

Lo que sugiere la lectura de Jaeggi es que, al no limitarse a señalar a la situación descrita meramente como irracional, sino al indagar en los procedimientos por los que se llegó a tal situación, da cuenta de que la irracionalidad no es algo necesario ni inevitable, sino más bien el resultado de ciertos procesos históricos. Asimismo, la observación de que la descripción en términos regresivos implica la noción de progreso, se muestra más adecuada que una interpretación monolítica en vistas a la concepción horkheimeriana de totalidad,<sup>70</sup> la cual implica la confluencia de lo racional y lo irracional en la realidad. Consideramos que esa confluencia, que hemos señalado a lo largo del capítulo, es la clave a partir de la cual la crítica de Horkheimer permite concebir la posibilidad de una transformación social.

#### **4. Conclusión**

De lo hasta aquí desarrollado se sigue que la concepción que Horkheimer tiene de la sociedad burguesa no puede reducirse a una caracterización en términos estrictamente pesimistas, ya que involucra también —como señala Jaeggi— una noción de *progreso*. Advertimos que esta última, sin embargo, no debe ser tomada en el sentido simplista de un resultado que puede obtenerse mediante el desarrollo constante de un cierto principio; tal idea coincidiría con la forma de desenvolvimiento que, tal como lo

---

<sup>70</sup> Cf. Capítulo 1, punto 2.3.

denuncia Horkheimer, conduce a la creciente irracionalidad de la forma social burguesa. Si para Horkheimer hay alguna posibilidad de avanzar hacia la concreción de los fines racionales de libertad, felicidad y justicia, es porque entiende que existen motivos — incluso en el contexto de la forma social a la que denuncia como irracional— que apuntan hacia allí. Al indagar en la manera en que Horkheimer concibe a la sociedad burguesa, se intentó señalar que no se trata de una concepción unilateral. Por el contrario, si bien el filósofo denuncia la recaída de esa forma social en lo irracional, no deja de observar que sus aspectos condenables se encuentran siempre entretejidos con aspectos racionales. Teniendo esto en cuenta, la lectura de Habermas resulta tan discutible como la de Honneth<sup>71</sup> por el hecho de que ambos hipostasian el aspecto negativo del pensamiento de Horkheimer —es decir, hacen un énfasis excesivo en la denuncia de los aspectos irracionales de la sociedad burguesa.

Horkheimer señala que la conformación —y luego también el sostenimiento— de la nueva forma social exige a los individuos que, para asemejarse a la noción moderna de razón, su comportamiento se distinga del que —según la perspectiva de la razón alienada— tendría la naturaleza. Esto exige que se naturalice un comportamiento que privilegia el cálculo y la previsión —es decir, la mediación racional—, a la vez que posterga toda espontaneidad.

Lo que se logra de esta manera es que la constitución subjetiva propia de la sociedad burguesa privilegie el egoísmo individualista abocado a la obtención de un beneficio económico, lo cual requiere de la represión de otros impulsos egoístas tendientes al placer. Horkheimer entiende que la tendencia a reprimir los impulsos egoístas a los fines de privilegiar el interés económico, se fortalece progresivamente a través del devenir histórico de la sociedad burguesa; esto puede verse, por ejemplo, cuando describe los cambios que experimenta la familia dentro de esa forma social. La constitución subjetiva que Horkheimer considera irracional logra un afianzamiento tan fuerte —a través del proceso de interiorización— que el comportamiento tendiente al egoísmo individualista se convierte en una conducta mecanizada. En otras palabras, el comportamiento calculador se convierte en algo espontáneo, de manera que la represión de la impulsividad que no coincide con la forma de comportamiento tenida por racional, sucede también de forma espontánea y, por lo tanto, irreflexiva.

---

<sup>71</sup> Cf. Capítulo 1, punto 3.1.

En relación con este punto, la lectura de Habermas según la cual Horkheimer presenta una concepción monista de la subjetividad y de la sociedad parecería atendible; más aún si se considera que, así como denuncia que la actitud instrumental de la ciencia se mecaniza, Horkheimer también señala una automatización de la conducta que posterga los impulsos que no contribuyan a la satisfacción del interés económico. Sin embargo, se hace relevante observar frente a esa lectura el hecho de que el comportamiento que Horkheimer encuentra característico de la sociedad burguesa, al que describe como irracional, no alcanza a generar la extinción de los impulsos que reprime. Más precisamente, la convivencia del afán represor con aquellos otros impulsos en contra de los que se dirige, y que reclaman ser atendidos, pone en evidencia la irracionalidad de la represión que la razón alienada busca ejercer.

De la lectura que se llevó a cabo en este capítulo se sigue que la denuncia de Horkheimer no apunta contra la sociedad burguesa en su totalidad, sino más bien en contra de su forma de desenvolverse como si no hubiera nada por fuera de la racionalidad instrumental, la cual adquiere el carácter de principio único a partir del cual se determina el desenvolvimiento de la forma social. Lo que denuncia Horkheimer es lo irracional del hecho de que la sociedad de su época se desenvuelva como resultado previsible de algo que ya podía verse en germen en una forma social previa. El señalamiento de Horkheimer abarca distintos aspectos de la sociedad de su época; en relación a la ciencia, apunta contra el hecho de que ella proceda únicamente de acuerdo a un afán dominador, como si el pensamiento no fuera otra cosa que la previsión y el cálculo. En cuanto a la subjetividad, Horkheimer señala lo irracional de la consideración según la cual se es más humano cuanto más se automatiza el pensamiento calculador, como si la impulsividad tendiente al placer no fuera inescindible de los sujetos en los cuales se manifiesta.

Por estos motivos, Horkheimer entiende que la sociedad originada por la burguesía se ha desenvuelto como si estuviera sujeta a la noción de necesidad tan característica de la concepción naturalizada de naturaleza. Si el aislamiento de la razón instrumental fue funcional a la configuración de una nueva sociedad, lo fue porque contribuyó — mediante el desarrollo de la ciencia moderna— a incrementar el sometimiento de la naturaleza en un momento en el que era necesario lograrlo. Sin embargo, al pretender absolutizarse como la única forma de razón, acaba adquiriendo un comportamiento mecánico y naturalizado por el que se convierte en un nuevo motivo hostil a la

existencia humana. Antes de rastrear las maneras en que Horkheimer intenta señalar la posibilidad de quebrar ese desenvolvimiento según un único principio, atenderemos a la mutua implicación que el filósofo observa entre el sometimiento innecesario e irracional de distintos grupos sociales y el sometimiento de la naturaleza humana y extrahumana. Eso no solo permitirá señalar la relevancia del sometimiento de la naturaleza en vistas a la problemática social, sino que además anticipa que la transformación de la configuración social requiere también una transformación de la relación con la naturaleza.

# Capítulo 4: Dominación de la naturaleza y dominación social

## 1. Introducción

En los capítulos 2 y 3 se abordó la manera en que Horkheimer caracteriza la génesis de la sociedad burguesa, primero desde la perspectiva del dominio racional sobre la naturaleza extrahumana y, segundo, desde la perspectiva del dominio que la razón ejerce sobre lo impulsivo, a lo que la razón mediadora, entiende como aquello que de natural hay en lo humano. Se señaló que, si bien Horkheimer considera que en los inicios de la forma social burguesa esas formas de dominio se encontraban unidas a fines racionales, posteriormente se produjo una expansión ilimitada del dominio sobre la naturaleza, produciendo consecuencias irracionales: la cosificación del pensamiento y la represión de los impulsos humanos.

Nos proponemos considerar ahora distintas descripciones que Horkheimer hace de la forma en que se expresan las relaciones de dominio entre grupos sociales. Lo que se busca señalar es que Horkheimer concibe una mutua implicancia entre el sometimiento de grupos sociales y el sometimiento de la naturaleza extrahumana. Esto sucede tanto porque entiende al sometimiento de la naturaleza extrahumana como una de las instancias en que se expresan las relaciones sociales de dominio, como por el hecho de que el sometimiento de determinados grupos sociales se funda en el establecimiento de una analogía entre esos grupos y la naturaleza extrahumana.

Comenzaremos por analizar un pasaje de *Dämmerung* que resulta particularmente ilustrativo de la manera en que Horkheimer entiende las relaciones entre los distintos sectores que integran la sociedad, donde la naturaleza extrahumana aparece como el nivel inferior y más lesionado en una compleja armazón de relaciones de dominio (2). Luego, se consideran descripciones acerca del sometimiento infligido por la razón instrumental, que recae sobre los animales en tanto forma de la naturaleza extrahumana (3), lo cual revelará al sentimiento de compasión como un elemento que puede señalar las consecuencias irracionales que conlleva la expansión de la razón en su forma exclusivamente instrumental. A continuación (4), se revisan los episodios míticos descritos en el “Exkurs I” de *Dialektik der Aufklärung* para argumentar a partir de ellos que, si bien es el ensimismamiento de la razón en su función dominadora lo que

produce el sufrimiento que conduce a la irracionalidad, los fines racionales no podrían alcanzarse en prescindencia de esa forma de la razón. Habiendo atendido a las formas que reviste el sometimiento de la naturaleza extrahumana, se considera la manera en que ese sometimiento —fundado en la falsa escisión entre razón y naturaleza— se replica en el contexto de las relaciones interhumanas. El dominio ejercido sobre las especies animales no humanas resulta comparable al que padecen grupos sociales a los que desde el punto de vista de la razón dominante se considera análogos a la naturaleza, como es el caso de las mujeres (5.1) y algunas minorías, ejemplificado en el sometimiento de los judíos a manos del fascismo (5.2).

## **2. Fragmentación del dominio instrumental**

Como hemos señalado, Horkheimer entiende que una organización social basada en el dominio instrumental concibe a la naturaleza meramente como un objeto sobre el cual el hombre debe imponerse. Tal reduccionismo se corresponde, a su vez, con otro según el cual la razón no sería más que una herramienta para ejercer ese dominio. El filósofo denuncia que el establecimiento de un vínculo puramente instrumental con el entorno redundaría en la fundación de una relación violenta tanto con la naturaleza extra humana como con los demás seres humanos y también con la propia subjetividad. Así señala Horkheimer el rol que en esta estructura le está reservado al yo:

En cuanto principio de identidad que se empeña por triunfar en la lucha contra la naturaleza en general, contra otros hombres en particular, y sobre sus propios impulsos, el yo se siente como algo ligado a funciones de dominio, mando y organización. (...) Desde un punto de vista histórico pertenece esencialmente a una edad de privilegios de casta, caracterizada por una escisión entre la labor espiritual y la manual, entre conquistadores y conquistados. Su dominio en la época patriarcal es evidente (1974:72).

La idea de la lucha contra la naturaleza como vínculo que interviene en la configuración de las relaciones sociales no implica en el contexto de la filosofía de Horkheimer un desvío respecto la problemática social. En otras palabras, no sería acertado pensar que Horkheimer pierda el interés por el sometimiento que una clase social ejerce sobre otra, para trasladarlo al ámbito más abstracto de la opresión que los seres humanos ejercen sobre la naturaleza. Más bien, el interés por el sometimiento de la naturaleza introduce

una variación que permite dimensionar una ramificación de las dimensiones que adquiere la dominación. Horkheimer no desatiende las diferencias existentes entre distintos sectores de la sociedad, sin embargo, lejos de considerar —en continuidad con Marx— que exista una oposición entre dos grupos sociales bien diferenciables uno de otro, el frankfurtiano entiende que en el siglo XX la distinción entre grupos sociales y sectores oprimidos se ha complejizado, de manera que el sometimiento no recae de manera directa sobre un solo sector.

La forma de relación que la subjetividad dominadora establece con la naturaleza inaugura una suerte de estratificación social en la que los grupos más postergados son concebidos como los que más difieren de la razón —entendida esta última como razón instrumental. Es así como no sólo la naturaleza extrahumana se convierte en víctima de la configuración social burguesa, sino que también lo hacen algunos grupos humanos que —desde la concepción instrumental o ilustrada— distan de la subjetividad digna y racional, a causa de retener aspectos —considerados como— “naturales”. Esto mismo es lo que advierten de De Amorim y Neto al afirmar a propósito de *Eclipse of reason* que “en las fronteras de la civilización, los hombres se valen justamente de aquella suerte de comportamiento que más los aproxima a la animalidad” (2006:22). Lo que puede extraerse de estas consideraciones es que, tal como Horkheimer concibe a las relaciones de dominio, las mismas no se identifican con una sola oposición entre clases sociales, sino que se ven fragmentadas, apareciendo varios focos desde los que se ejercen relaciones de explotación.

En uno de los fragmentos reunidos entre sus aforismos de juventud, Horkheimer enumera con bastante exhaustividad distintos niveles de la estructura social tal como entiende que sería visible si pudiéramos mirar a través de ella. En el punto más alto de la estructura, estarían los “magnates empresarios de grupos de poder capitalista enfrentados entre sí”, debajo “magnates más pequeños” y “propietarios de grandes tierras”. Luego, vendrían los empleados, entre quienes también existen jerarquías; los profesionales tienen una ubicación privilegiada respecto de la clase obrera cualificada y estos a su vez respecto de los “desempleados, viejos y enfermos”. “Recién debajo de esto estaría (...) el horroroso aparato de explotación de los territorios coloniales”, en tanto la miseria de los países más pobres del mundo es lo que sostiene a las capas sociales más elevadas de los países dominantes. La explotación colonial se funda, por último, en el nivel más bajo de esta estructura, constituida por “el sufrimiento

indescribible, impensable de los animales, su infierno en la sociedad humana, el sudor, la sangre, la desesperación de los animales” (GS, t.2:379-380).<sup>72</sup>

Respecto de esta descripción nos interesan destacar, por un lado, la fragmentación y multiplicidad de posiciones desde las que se ejerce el dominio; los distintos niveles de la estructura dan cuenta de un solapamiento de las relaciones de manera tal que, en muchos casos, quienes dominan sobre un grupo son ellos mismos, a la vez, dominados por otro. Asimismo, el punto superior de esta estructura no está ocupado por un grupo único, sino por sectores de poder que se enfrentan los unos a los otros, obedeciendo a la lógica de la forma social dada.

Finalmente, la relación de dominio que constituye la base última sobre la que descansa toda la estructura es el sufrimiento que la humanidad produce sobre seres vivientes, pero no humanos. Se trata del solapamiento de distintas dimensiones del dominio que tienen como raíz común el sometimiento de la naturaleza a manos de la razón.

A través de las siguientes secciones se analizarán pasajes en los que se puede observar con mayor precisión la manera en que el dominio de la naturaleza repercute en algunas de las dimensiones hasta aquí apuntadas.

### **3. El sufrimiento de la naturaleza extrahumana**

La manera en que Horkheimer concibe las relaciones de dominio, tal como las abordamos en el apartado anterior, no siempre resulta interpretada en el sentido de una concepción aguda, que pueda dar cuenta de la complejidad de lo real. Seyla Benhabib entiende que al fundar las relaciones de dominio —con la naturaleza, con otros individuos y con la propia subjetividad— en la noción de razón instrumental, Horkheimer incide en una visión homogeneizadora de la sociedad. Esta visión acarrearía una totalización de la dominación que tendería a borrar los contrastes entre cultura y naturaleza (Benhabib, 1986:175), de manera que la sociedad ya no<sup>73</sup> podría ser entendida como una totalidad contradictoria (1986:179).

---

<sup>72</sup> El fragmento se titula “Der Wolkenkratzer”.

<sup>73</sup> Según Benhabib, Horkheimer, junto con Adorno y Marcuse, comenzaría a explicar los distintos ámbitos de la vida social por recurso a la razón dominadora a partir de 1939, si bien nosotros hemos señalado que esta idea puede rastrearse en textos anteriores (por lo desarrollado en la sección anterior de este capítulo y también en Capítulo 3, especialmente 2.4).

En una argumentación similar a la de Postone,<sup>74</sup> Benhabib sostiene que la ausencia de contradicción *inmanente* a la totalidad social (1986:163) vaciaría a la teoría de su momento emancipador. Dado que —según la autora— a partir de 1937 Horkheimer consideraría que la relación humana fundamental es la que existe entre los humanos y la naturaleza (1986:200), la contradicción entre razón subjetiva y razón objetiva ya no se ubicaría únicamente en el proceso social, sino cada vez más en la “historia natural de la razón” y en la genealogía de la subjetividad burguesa (1986:203), la teoría que Horkheimer había concebido inicialmente como transformadora, daría lugar a un creciente pesimismo (1986:213). Benhabib considera que la teoría, tanto en el caso de Horkheimer, como en el de Adorno y Marcuse, pierde sus “esperanzas revolucionarias” porque “el momento de la emancipación ya no se ubica en actividades concretas de individuos sociales e históricos, sino en el ámbito del espíritu absoluto —arte o filosofía— o, en el caso de Marcuse, en el ámbito de la psiquis rebelde” (1986:213). De esta manera, la preocupación de Horkheimer por el sometimiento de la naturaleza es entendida como una desviación respecto de las problemáticas sociales, lo cual conduce a la consecuencia de renunciar a toda posibilidad emancipadora.

Benhabib completa su lectura indicando que los frankfurtianos no solo vacían a la teoría de su momento emancipador por presentar una concepción homogeneizadora de la totalidad social, sino también de la razón. Sostiene que al unificar los dos procesos de racionalización —social y cultural— que Max Weber se había ocupado de diferenciar, critican la racionalización de la esfera social desde el paradigma de la razón no instrumental, la cual, sin embargo, ya no puede ser “inmanentemente anclada” en la actualidad, de manera que la teoría asume un carácter utópico, sin posibilidades reales de transformación (1986:163).

La renuncia al afán emancipador de la teoría, tal como es señalado por Seyla Benhabib puede cuestionarse desde una indagación en la manera en que Horkheimer describe la relación con la naturaleza extrahumana. Proponemos analizar otro de los fragmentos de *Dämmerung* que refieren a la relación con los animales para indicar que es precisamente allí donde Horkheimer considera posible la manifestación del aspecto de la razón que se sustrae a la instrumentalidad. Es en el reconocimiento de un vínculo con aquellas víctimas del dominio instrumental que, a diferencia de los humanos carecen de razón y

---

<sup>74</sup> Discutida en el Capítulo 2, 7.1.

son, por lo tanto, incapaces de autonomía, donde se revelan las consecuencias irracionales del dominio y la razón instrumental descubre su límite.

Si bien, como señalábamos en el apartado anterior, el predominio de la razón instrumental en la determinación de las relaciones —de los humanos entre sí y entre ellos y la naturaleza— produce la indeseable consecuencia de generar sufrimiento sobre los individuos, Horkheimer llama la atención acerca de que los animales padecen un sufrimiento mucho mayor al de los humanos. A esto se refiere cuando en la obra escrita en conjunto con Adorno afirma que los animales son víctimas de una *desgracia abismal* (GS, t.5:279-289).

En la manera en que Horkheimer retrata la interacción humana con animales no humanos se refleja algo esencial de la relación de la razón instrumental con aquello que toma por objeto. En un fragmento en el que describe la interacción entre un elefante y su domador, afirma que “en el elefante del circo, la superioridad del ser humano, que en la batalla de la técnica es invencible, puede volverse consciente de sí misma” (GS, t.6:246).<sup>75</sup> Esta afirmación tiene que ser leída en dos sentidos; por un lado, el acto del animal en el circo vuelve evidente la superioridad tecnológica humana por sobre el animal. Cuando Horkheimer en el mismo aforismo describe los movimientos graciosos del elefante, se observa la facilidad con que el domador es capaz de obtener de parte del animal una serie de comportamientos que no le son naturales, sólo a los fines de que el público se entretenga. Por otro lado, y en un sentido prácticamente opuesto al anterior, se anuncia que a través del acto del elefante podemos tomar consciencia de las consecuencias irracionales —e inhumanas— que conlleva el desarrollo de la instrumentalidad por la instrumentalidad misma. El pasaje continúa:

Nada es más ajeno al animal, más inapropiado, más cercano que el trabajo esclavo por el que entró en la historia de la humanidad. En la pista de circo, donde la figura del elefante parece la imagen de la sabiduría eterna frente a la estupidez de los espectadores, haciendo unos gestos tontos entre los tontos en favor de la paz, se revela la irracionalidad [*Widervernunft*] objetiva de la actuación forzada, que sirve al propósito racional del mercado maderero indio. El hecho de que las personas dependan de ese trabajo para entregarse a él es, en definitiva, también su propia vergüenza. La esclavización del animal como la

---

<sup>75</sup> El fragmento lleva el título “Im Zirkus”.

mediación de su existencia a través del trabajo en contra de su propia naturaleza y de la ajena tiene como resultado que su existencia es tan externa a ellos como el acto circense lo es al animal. Rousseau lo notó cuando escribió sus ensayos premiados. La civilización como atontamiento (GS, t.6:246).

El paralelismo entre el espectáculo del animal en el circo y el trabajo esclavo se establece aquí desde dos dimensiones de lo que Horkheimer considera irracional: la de lo antinatural —en el sentido de naturaleza violentada— y la de la estupidez —en el sentido de razón alienada. Si las muecas del elefante en el circo recuerdan al esclavo, lo hacen en virtud de que también el esclavo se ve obligado por su trabajo a efectuar movimientos corporales que no realizaría de forma natural si no fuera porque la historia humana los prescribió como naturales en ambos casos. Aunque la esclavitud no sea un rasgo natural —inescindible, constitutivo— de la especie humana, sí resulta natural —en el sentido de necesario— en el contexto de una sociedad opresiva. El esclavo *depende* de su trabajo en el sentido de que lo necesita para garantizarse los medios de subsistencia, y se ve obligado a realizar una serie de acciones, tal como el elefante *en favor de la paz* hace su número frente a la amenaza constante del “cinto y ganchos de hierro” (GS, t.6:246) del domador. Al esclavo sólo le es natural realizar ese trabajo físico exigente en exceso porque la historia de la civilización definió que eso es lo que le corresponde a un esclavo, pero no por su condición de humano. Asimismo, al elefante sólo le son adecuados esos movimientos en virtud del motivo por el que ingresó a la historia humana, esto es, como efecto del desarrollo de la razón instrumental. El elefante sólo puede ser domado por el sometimiento que le impone esa forma de razón y los instrumentos —cinto, gancho— por ella desarrollados. Lejos de referirse a él como un ser vivo, la instrumentalidad lo trata como a un mero objeto. El elefante, como objeto sobre el cual se dirige el autoritarismo de la razón instrumental, aparece como un esclavo en el contexto de la historia humana, al igual que aquellos humanos sobre los que recae el poder de la razón instrumental, como si fueran objetos suyos.

Ahora bien, el elefante no sólo se parece al esclavo por lo antinatural de sus movimientos, que sólo son efectuados por la coerción que un amo ejerce sobre él. Lo que también se revela en la escena del domador de elefantes es que la estupidez de los movimientos que se le exigen al elefante encuentra eco en la actitud de quienes disfrutan del espectáculo. Aunque caracteriza como *tontos* a los movimientos del elefante en escena, Horkheimer advierte que la reacción del público al deleitarse y reírse

por la actuación del animal es aún más tonta que ella. En este sentido se hace visible que el sometimiento del animal, lejos de realizarse en vistas a algún fin racional, sólo tiene por objetivo la satisfacción placentera de un *impulso* de quienes se hallan entre la audiencia.

Pero a la vez que satisface a los espectadores con sus movimientos tontos, la actuación del elefante se desempeña también como un engranaje necesario para el sostenimiento de una estructura social desigual e injusta; siguiendo la descripción de Horkheimer, si la esclavización del animal cumple un papel mediador en la relación de los humanos con su propia existencia, es porque el espectáculo de la humillación al animal vuelve más aceptable la innecesaria humillación humana. En este sentido, el impulso que es satisfecho a través del espectáculo del elefante es uno de aquellos enteramente producidos por el principio propio de la forma social dada, es decir, lo que anteriormente denominamos *espontaneidad irracional*. La comunión entre el elefante y el esclavo radica en que es siempre el trabajo instrumental el que se dirige contra cada uno de ellos para naturalizar —en ambos casos— un determinado comportamiento que no es propio de ellos.

Retomando la lectura de Seyla Benhabib, allí se sostiene que el recurso a la razón dominante para dar cuenta de la forma que adquieren las relaciones sociales, con la propia subjetividad y de la humanidad con la naturaleza conduciría a una concepción totalizante que eliminaría toda posibilidad emancipadora. En la medida en que la razón dominante busca someter a todo aquello con lo que se relaciona a categorías racionales, el predominio de la razón instrumental constituye también el predominio de una lógica de la identidad. De acuerdo con esto, sostiene Benhabib, la manera de ponerle un fin a esa lógica identificadora consistiría en que la razón pueda relacionarse con un “otro” que le recuerde al yo su carácter independiente, es decir, el hecho de que no es una mera proyección de esa razón que ejerce el dominio. La autora afirma:

Los límites de la coacción a la identidad son revelados cuando el objeto de la identificación es él mismo capaz de actuar de tal manera que se pueda diferenciar entre la identidad y la diferencia, entre el yo y el otro. Si la lógica de la identidad es el intento por borrar los límites y fronteras, entonces esos límites pueden ser establecidos por el acto de otro yo, que es capaz de rechazar la auto-extensión del otro (...) Nuestra idea del otro siempre es también refutada por el

otro y, similarmente, nuestra auto-comprensión descansa en nosotros y en nuestra respuesta al conocimiento que el otro tiene sobre nosotros (1986:221).

Benhabib entiende que las condiciones necesarias para romper la lógica de la identidad están dadas en la esfera de la comunicación, de manera que el carácter emancipador de la teoría, que habría desaparecido de la filosofía de Horkheimer a causa de la tematización del sometimiento de la naturaleza, solo se recuperaría en la teoría habermasiana de la comunicación.

Sin embargo, pensamos que se puede atender a la tematización que Horkheimer hace de los animales para descubrir allí ese efecto diferenciador que, en la lectura de Benhabib, pareciera ser exclusivo de las relaciones intersubjetivas. Si bien lo que Horkheimer designa como *naturaleza externa* o *extrahumana* parece no limitarse al reino animal, sino que en ocasiones se explicita que la expresión es más amplia (por ejemplo, en GS, t.5:214 “umgebender Natur”; t.3:157; t.4:74 “äußere Natur”), esas menciones son escasas y no hay un desarrollo acerca de la relación entre los seres humanos y la parte de la naturaleza que les es externa. Si la preocupación por la relación con la naturaleza externa se expresa la mayoría de las veces en el vínculo establecido con los animales, ello se debe a que dentro del ámbito de seres que constituyen la naturaleza extrahumana, los animales son los más similares a los humanos y la incapacidad de sentir compasión por la situación opresiva en que la estructura social los coloca es un mayor signo de la inhumanidad —y, por lo tanto, de la irracionalidad— de la sociedad actual. Esto es lo que observa Christina Gerhardt cuando afirma que la figura de los animales en los escritos de Horkheimer

(...) revela consistentemente las limitaciones de los modelos filosóficos e históricos que rechazan una base materialista. (...) Para Horkheimer, los animales enfatizan que los hombres no son superiores (...). Para remediar esto, Horkheimer nos recuerda la necesidad de pensar con y de tener compasión, *Mitleid*.<sup>76</sup> De esta manera, cuando los animales aparecen en los escritos de

---

<sup>76</sup> Si bien la autora llama la atención acerca de la influencia de Schopenhauer en la manera en que los autores de *Dialektik der Aufklärung* piensan la compasión hacia los animales, decide atender a la influencia que Schopenhauer tuvo sobre Adorno y no sobre Horkheimer. Schopenhauer no solo es una referencia habitual en los escritos de Horkheimer, sino que además la centralidad que su pensamiento tuvo para el frankfurtiano es señalada por los especialistas (por ejemplo, Schmidt, 1986; Müller-Doohm, 2005). Por lo demás, consideramos que el artículo de Gerhardt es más que pertinente en relación al tema de los animales en Horkheimer y Adorno.

Horkheimer cuestionan la manera en que los humanos se relacionan con los conceptos de otredad, de alteridad (en Sabonmatsu, 2011:138).

En la manera en que el sujeto pretendidamente ilustrado se comporta con los animales se vuelven evidentes tanto la irracionalidad como la inhumanidad de su comportamiento. Lo que para Horkheimer introduce una diferencia radical entre el ser humano y los animales es la ausencia de razón en estos últimos. Este es el motivo por el cual Gerhardt piensa a los animales en Horkheimer como la forma paradigmática de lo otro de lo humano.

La carencia de razón determina que el espectro de experiencias posibles que puede tener el animal sea mucho más limitado que el del hombre. En la obra escrita en conjunto con Adorno, los autores sostienen que, por la carencia de concepto en la psiquis animal, resulta imposible que ella pueda “fijar lo idéntico en el flujo de lo que aparece” (GS, t.5:278). Esto hace que el animal se vea impedido de fijar alguna cosa como permanente, de manera que percibe la realidad como un fluir hacia dentro del cual no puede distinguirse una cosa de otra y, por lo tanto, en la ausencia de determinaciones, el flujo es para esa psiquis algo que transcurre conservándose idéntico en todo momento.

Esta diferencia respecto a la manera de organizar la experiencia, no implica que el animal, a diferencia del hombre, tenga una mayor facilidad para evitar la angustia y el dolor. Aunque no pueda identificar —lo cual es imprescindible para la elaboración de conceptos—, el animal puede *reconocer*, pero siempre en cuanto a lo estrictamente vinculado a sus necesidades vitales: “el animal escucha el nombre y no tiene un yo, está encerrado en sí mismo y a la vez expuesto” (GS, t.5:279). La posibilidad de reconocer hace que el animal sea capaz de sobrevivir en el mundo en la medida de que es capaz de satisfacer sus exigencias vitales. La no conceptualización por parte del animal, sin embargo, lo hunde en una experiencia monótona y empobrecida, que no le permite establecer con el mundo más relación que la de supervivencia y satisfacción de los instintos. A su vez, la capacidad de reconocer lo habilita a responder al nombre mediante el cual el hombre ejerce su dominio sobre él. A la incapacidad de conceptualizar el flujo de la experiencia le corresponde la imposibilidad de constituirse a sí mismo como sujeto de la experiencia, de manera que su suerte depende de lo que el mundo circundante le dispense.

Si el animal es más débil que el hombre, no lo es solamente por su imposibilidad de constituirse como sujeto para someter a la naturaleza, sino también porque sus posibilidades espirituales son mucho más reducidas:

El transcurrir del animal, sin interrupción del pensamiento liberador, es sombrío y depresivo. Para escapar de la existencia lacerante y vacía, es necesaria una resistencia, cuya columna vertebral es el lenguaje. Incluso el animal más fuerte es infinitamente imbécil (GS, t.5:279).

En conformidad con cierto resabio antropocentrista, el fragmento indica que la ausencia de concepto hunde al animal en un aburrimiento inconciliable con la posibilidad real de alcanzar la felicidad, privándolo incluso de la mera posibilidad de imaginar otras alternativas. Los autores no están señalando con esto que los animales estén necesariamente condenados a vivir en la angustia y el dolor; más precisamente, buscan indicar la incapacidad de los animales por erigirse como soberanos de su propia suerte. Por un lado, esto enfatiza la debilidad insuperable de los demás animales frente a la especie humana, y por otro, señala el potencial humano para incrementar o disminuir el sufrimiento animal. Esto puede leerse, por ejemplo, cuando a propósito de la transformación de los hombres en animales, que en las fábulas míticas suele aparecer como forma de castigo, los autores de *Dialektik der Aufklärung* escriben:

Cada animal es un recuerdo de una desgracia abismal [*abgründiges Unglück*] ocurrida en tiempos primitivos (...) por lo que la falta de razón destierra al animal eternamente en su forma, a menos que el hombre, que es uno con él a través del pasado, encuentre el hechizo redentor y a través de él ablande el corazón pétreo del infinito al final del tiempo (GS, t.5:279-280).

Al indicar la unidad entre el ser humano y el animal se enfatiza la naturaleza animal del hombre, que sólo difiere de las demás especies por no ser víctima de aquella *desgracia abismal* por la que la mayoría de los seres es excluida de la razón. Los autores entienden que la desgracia que recae sobre los animales y que los obliga a hundirse en una existencia monótona, no puede ser aliviada más que con ayuda de la razón. En este sentido, la suerte o gracia con la que contaría el ser humano —por contraposición al animal—, le asigna un lugar de privilegio junto con una responsabilidad. Lo primero porque, a diferencia de los animales no dotados de razón, el ser humano está en condiciones de alcanzar la felicidad. Lo segundo, porque al contar con ese privilegio,

depende del ser humano generar las condiciones para que las demás especies no se hundan profundamente en la miseria. El rescate más urgente que el humano es capaz de brindar consiste en no ser causante del sufrimiento innecesario e irracional del que los animales habitualmente son objeto.

En vistas de lo hasta aquí desarrollado, se torna evidente que la idea de que la compasión cumpliría en la filosofía de Horkheimer un rol utópico, de modo que constituiría una desviación respecto de las posibilidades reales de transformación, da cuenta de que se continúa concibiendo a la compasión desde la misma perspectiva que Horkheimer le atribuye a la forma ensimismada de la razón, es decir, como algo completamente ajeno a lo racional. Si entre compasión y razón no pudiera haber más relación que la de una oposición excluyente, no se puede concluir más que toda acción compasiva será incapaz de tener algún efecto sobre la razón —es decir, la compasión no podría señalarle límite alguno a la coerción ejercida por la razón dominante.

Esa concepción disyuntiva entre ambos términos es la misma sobre la que se funda la idea de que el sometimiento ilimitado de la naturaleza no podría ser perjudicial para la razón. En relación a estas consideraciones, cabe tener en cuenta que si bien Horkheimer recurre a la noción de totalidad, e incluso la refiere a la sociedad, no la entiende en un sentido estrictamente afirmativo. Como hemos indicado,<sup>77</sup> la noción de dialéctica no cerrada sostenida por Horkheimer hace que conciba como elementos de la totalidad también a aquellos objetos que no son apropiables por la mediación conceptual. Es en virtud de esta consideración que la concepción dialéctica de Horkheimer logra advertir tensiones que permanecen imperceptibles para concepciones antropocéntricas.

Ahora bien, que ese rescate requiera del auxilio de la razón movilizado por el sentimiento de compasión invoca a la noción de razón objetiva como aquel rasgo de la razón que, sin ser contradictorio con la instrumentalidad, puede señalarle sus propias limitaciones. Al señalarle a la instrumentalidad que su obra conduce al incremento del sufrimiento y la irracionalidad —como se vio en el pasaje sobre el elefante— es la razón objetiva quien marca un límite. Asimismo, su intervención habilita la posibilidad de que se logre los fines racionales —felicidad, libertad, justicia— que la razón instrumental es incapaz de alcanzar por sus propios medios y que son propios de una configuración social racional.

---

<sup>77</sup> Cf. capítulo 1, 2.3.

El combate racional contra el sufrimiento animal requiere —como lo requiere el combate contra el sufrimiento humano— de la intervención del sentimiento de compasión, para comenzar a desarticular el accionar de la razón instrumental. Así, el reclamo por un reconocimiento de la comunidad con los animales no desempeña en la filosofía de Horkheimer el papel de un mero sentimentalismo que, ante una suerte de desolación a la que conduciría la crítica de la sociedad apostara, arbitrariamente, por quienes no forman parte activa de la estructura social. Teniendo en cuenta que Horkheimer ubica a la opresión de la naturaleza extra humana en la base de las injusticias sociales, el señalamiento de la comunidad entre las especies y de la responsabilidad humana en el sufrimiento de los más débiles adquiere una relevancia política.

#### **4. Razón e impulsividad en vistas a la felicidad**

Si bien puede haber lecturas según las cuales la filosofía de Horkheimer entraña un desinterés por el sometimiento humano, el entrelazamiento de esa temática con la problematización acerca del dominio de la naturaleza no está en absoluto oculta en su obra y llega a ser, incluso, advertida por varios autores. Así, Eric Nelson sostiene que “en *Dialektik der Aufklärung*, Theodor Adorno y Max Horkheimer sostuvieron que la dominación de la naturaleza y la dominación interhumana están unidas” (Nelson, 2011:105). En la misma línea, Christian Stache dice:

Adorno y Horkheimer ya habían mostrado en *Dialektik der Aufklärung* que el sometimiento de la naturaleza, no tiene consecuencias negativas para la naturaleza interior humana sólo en última instancia, sino que sus consecuencias sobre los seres humanos son primarias, y que el dominio de la naturaleza, en segundo lugar, profundiza el dominio y la explotación de la sociedad de clases (2017:328).

Puntualmente en la obra escrita junto con Adorno, se torna visible que los autores entienden al sometimiento de la propia naturaleza humana como una consecuencia directa de una relación con la naturaleza exclusivamente en términos de dominio. En el volumen editado por John Sabonmatsu, Aaron Bell llama la atención acerca de que en el “Exkurs I” de *Dialektik der Aufklärung* la razón instrumental se sirve de la diferenciación entre hombre y animal —como instancia de la distinción entre lo racional

y lo irracional— como la base sobre la cual se establecen las relaciones jerárquicas de la civilización occidental: “el sujeto de la Ilustración es un ser capaz de poseer dignidad, razón y un significado intrínseco, mientras que a aquellos que quedan afuera de esa identidad les está reservado un plano inferior del ser” (Sabonmatsu, 2011:164). El autor añade que, progresivamente, el desarrollo de la razón elimina toda afinidad o similitud entre lo humano y lo natural, lo cual se logra borrando toda posible asociación entre ambos, es decir, colocando al *animal humano* completamente por fuera de la naturaleza (en Sabonmatsu, 2011:164). En concordancia con esta idea es que Weisberg afirma:

Si bien Adorno y Horkheimer generalmente incluyen tanto a los seres sintientes como a los no sintientes bajo el rótulo de «naturaleza», ocasionalmente resaltan la opresión de los animales y su particular rol en la mutilación del sujeto humano (Sabonmatsu, 2011:179).

La *mutilación* a la que refiere el fragmento citado tiene lugar en la medida en que el dominio de la naturaleza conlleva el dominio de la propia subjetividad. La escisión entre lo que —desde la perspectiva de la razón instrumental— se considera humano y racional y aquello que se considera naturaleza postula una concepción del ser humano puramente en términos de razón dominadora. Esto lo conduce a ejercer un dominio sobre todo lo impulsivo, es decir, lo que no provenga de razonamientos cuidadosamente llevados a cabo. Es por esto que, finalmente, “el animal funciona como lo otro del humano: la animalidad de los animales es un índice de lo que los hombres superaron y ya no son” (Sabonmatsu, 2011:141).

La idea de que el dominio racional de la naturaleza extrahumana resulta inescindible de la auto represión, que ya estaba expresada en los ensayos de Horkheimer de la década de 1930<sup>78</sup>, es claramente retratada en el “Exkurs I” de *Dialektik der Aufklärung*,<sup>79</sup> donde

---

<sup>78</sup> En el capítulo 3, la represión de la propia subjetividad se abordó a partir de los ensayos de 1936. En “Egoismus und Freiheitsbewegung” Horkheimer lo expresa en términos del privilegio de un egoísmo individualista en detrimento del egoísmo orientado al placer sensible. En “Autorität und Familie” se expresa en relación a la noción de interiorización de ciertos principios y valores por parte del sujeto, que implican la postergación indefinida de los deseos propios del individuo. Si bien aquí lo trabajamos en relación a la obra escrita en conjunto con Adorno, es evidente que no se trata de una idea que hasta el momento de la colaboración entre ambos filósofos haya sido ajena a los intereses de Horkheimer.

<sup>79</sup> Aunque no esté explícitamente indicado en la obra, se ha señalado que el “Exkurs I” fue escrito por Adorno, mientras que el “Exkurs II” corresponde a Horkheimer (Müller-Doohm, 2005:280). A pesar de esto, la cercanía entre los temas que aparecen en el “Exkurs I” y los temas que Horkheimer aborda en sus textos de la década de 1930 ameritan considerar el capítulo en este contexto. Acerca del proceso de producción de *Dialektik der Aufklärung* indica el biógrafo de Adorno: “Los dos hombres se reunían cada tarde, ya sea en la casa de Adorno o en la de Horkheimer, para discutir problemas filosóficos y sociológicos de importancia como el concepto de dialéctica, la relación sujeto-objeto y la dominación de

la escisión entre razón y naturaleza se entrelaza con la escisión entre lo racional y lo impulsivo en el ser humano. Si vale la pena considerar esta idea desde la perspectiva de la obra escrita en conjunto con Adorno, es porque allí se vuelven explícitos algunos aspectos de la relación entre razón y naturaleza que en los ensayos previos de Horkheimer estaban solo sugeridos. Allí, los episodios míticos ilustran cómo la razón dominadora se erige a través del señalamiento de la naturaleza como una alteridad radical respecto de ella misma. A la vez que estos episodios denuncian los excesos del afán totalitario de la razón, señalan que la razón cumple un papel fundamental en la consecución de los fines racionales de felicidad, libertad y justicia.

Los episodios de las sirenas, Circe y los lotófagos tienen en común que en todos ellos se plantea una tensión entre, por un lado, la autoconservación racional mediante el trabajo administrado y, por otro, un estado de abandono, cuasi vegetal o animal, al que conduce la opción por el placer inmediato; mientras que el trabajo impuesto por el cálculo racional promete una felicidad que se alcanza como producto del esfuerzo, en los episodios míticos la felicidad aparece como algo que es realizable de manera inmediata, sin necesidad de trabajo alguno. Puesto que los monstruos míticos actúan siempre de la misma manera, ellos representan “la necesidad ajena al sentido” (GS, t.5:81-82), propia de épocas arcaicas, en las que el acontecer habría estado puramente librado a un destino abstracto que consistía en la eterna repetición de lo mismo, sin dejar lugar al obrar voluntario que se sustrajera a esa lógica. Odiseo, en cambio, “representa la generalidad racional contra la inevitabilidad del destino” (GS, t.5:82), contraponiendo así a lo necesario no la arbitrariedad ni el caos, sino la posibilidad de ejercer una autodeterminación que limite la omnipotencia de la eternidad mítica.

El primero de los episodios que escenifica el conflicto entre instintos y razón es el de la isla de las Sirenas. El canto de esas criaturas excita lo instintivo en Odiseo, a tal punto que él “reconoce la supremacía arcaica del canto en la medida en que, se deja atar, estando técnicamente iluminado” (GS, t.5:83). En la decisión de Odiseo de atarse al mástil y de disponer las cosas dentro del barco de tal manera que les sea posible a él y a su tripulación atravesar el camino sin caer presas de las sirenas, los filósofos observan que hay un reconocimiento implícito, por parte de Odiseo, de la superioridad —al

---

la naturaleza. Estas discusiones solían ser acaloradas. Sus contenidos eran grabadas por Gretel Adorno, quien las desgravaba posteriormente para trabajar con ellas. Después de muchas revisiones surgieron gradualmente los bocetos de cada una de las cinco secciones. Los capítulos producidos por cada uno de ellos eran posteriormente discutidos línea a línea” (2005:279).

menos en cuanto a su fuerza— que el poder que lo impulsivo<sup>80</sup> tiene por sobre la razón. Odiseo es consciente de que el canto de las sirenas —si bien resulta placentero e invita a entregarse a ellas—, es en realidad una falsa promesa, ya que de seguir el impulso que el canto despierta, no se obtiene un placer de ningún tipo, sino la mismísima muerte. En la artimaña elaborada por Odiseo pueden observarse dos cosas: en primer lugar, la opción por lo racional —es decir, por el trabajo en vistas a la autoconservación— y la postergación indefinida del placer inmediato y, en segundo lugar, el reconocimiento de que la mera conciencia acerca de lo engañoso de esa promesa no alcanza como escudo frente a la apelación a los impulsos.

Circe, al igual que las sirenas, aparece como una figura que ejerce la seducción incitando a los impulsos tendientes al placer, para finalmente efectuar un hechizo cuya “magia desintegra al sí mismo” (GS, t.5:93). Circe se diferencia de las sirenas tanto por la relación que sus víctimas establecen con la felicidad como por el hechizo con que las castiga: por un lado, Circe concede la felicidad a quienes ceden al impulso instintivo. Por otro, a las víctimas de Circe no les espera la muerte, sino la transformación a una forma animal, lo cual significa más bien una anulación de la autonomía. Si bien podría pensarse que —de alguna manera— esa transformación permite una prolongación del placer —en el sentido de que habiendo adoptado la forma animal es posible entregarse a los impulsos sin que la razón interfiera en su realización—, los autores de *Dialektik der Aufklärung* señalan que esta posibilidad de entrega al placer no puede más que ser invisibilizada desde el punto de vista de la “epopeya civilizadora” (GS, t.5:94) que constituye el relato homérico. A diferencia de quienes los precedieron como víctimas de Circe, los compañeros de Odiseo no se convierten en criaturas sagradas, sino en sucios cerdos, lo cual es visto por Adorno y Horkheimer como símbolo de aquellos “cuyos impulsos se dirigen a otros placeres que los sancionados por la sociedad para sus fines” (GS, t.5:95), más aún si se tiene en cuenta que el encantamiento de Circe no se apoya únicamente en la atracción sexual, sino que apela también a otros sentidos por medio del banquete.

---

<sup>80</sup> En *Dialektik der Aufklärung* los autores utilizan —aunque muy pocas veces— la palabra *Instinkt* además de la palabra *Treib* para designar aquello que aparece como opuesto a la mediación racional. Entendemos que el término *Instinkt* remite, a diferencia de *Treib*, a una forma de la espontaneidad que revestiría una suerte de pureza respecto de lo racional. En este sentido, vendría a designar la forma de espontaneidad que correspondería a los animales, en prescindencia de la razón.

Puede observarse, entonces, que si Odiseo logra triunfar y no convertirse en una víctima más, es porque se resiste al hechizo de Circe, haciendo que ella finalmente le conceda lo que promete a todos, pero sin realizar el consiguiente castigo. Odiseo duerme con Circe, pero no por haber simplemente cedido a sus instintos, sino como resultado de una negociación. Si Odiseo accede a un placer superior que el del común de las víctimas, lo hace a costa de resistirse a los impulsos, desdeñando inicialmente el placer. En este episodio, la tensión entre impulsos y razón se resuelve de tal forma que se hace evidente la preferencia por el fin racional —la preservación no sólo de la existencia, sino también de la autonomía y la voluntad, que sólo están garantizados para la forma humana— por sobre el deseo impulsivo. Pero, además, la obtención del placer no por la entrega impulsiva, sino por injerencia de la razón, hace que el placer obtenido sea amplificado; la mediación de la razón para la realización de los fines a los que se tiende impulsivamente es, de esta manera, mejor vía que la entrega inmediata.

En el siguiente episodio, los tripulantes se encuentran con un grupo de hombres que se nutren de flores de loto. Este episodio, a diferencia de los anteriores, tiene la particularidad de que, si bien ofrece a la tripulación del barco la posibilidad de acceso a un placer inmediato, no establece una pena ni castigo a quienes ceden a él. Esto bastaría, quizás, para pensar que lo que se ofrece es una ganancia completa, sin riesgos. Sin embargo, quienes comen de esta planta ingresan a un estado que se asemeja a “la ebriedad de los estupefacientes” (GS, t.5:86), haciendo que pierdan interés por retomar el viaje y llegar finalmente a destino. Así, la ausencia de castigo se ve reemplazada por el hecho de que, de ceder al placer del loto, “sólo el olvido y el abandono de la voluntad los amenazarían” (GS, t.5:86). Horkheimer y Adorno describen el goce producido por el loto como una vida “sin trabajo ni lucha” (GS, t.5:86) “promete un estado en el que la reproducción de la vida es independiente de la autoconservación consciente, y la dicha de los satisfechos es independiente de la utilidad de la alimentación planificada” (GS, t.5:87).

A partir de estas descripciones, puede decirse que, sin condenar a quienes acceden al placer producido por la ingesta de loto a la existencia bajo una forma animal, como les pasaba a las víctimas de Circe, los lotófagos sí acceden a una vida para la cual el placer inmediato es constante sin ser interrumpido por la necesidad de trabajar ni por preocupaciones racionales de ningún tipo. Los comedores de loto conservan la forma humana y, al no verse denigrados a animales, es posible figurarse su existencia como la

de una pura entrega al placer corporal; se trataría de “un vegetar apagado, miserable como la existencia de los animales”, que es “una mera apariencia de felicidad” o “en el mejor de los casos, sería la ausencia de conciencia respecto de la infelicidad” (GS, t.5:86). De esta manera resulta evidente en la reconstrucción que los filósofos hacen del relato homérico, que la felicidad ofrecida por el loto implica —aunque no sea a modo de castigo ni de hechizo— una determinada renuncia. Aunque no se vea amenazada la autoconservación ni la forma humana de quien cede ante el bienestar que la lotofagia ofrece, el loto exige una entrega tal que la conciencia no puede más que ser dejada de lado. Odiseo, encarnando a la razón, niega rotundamente la posibilidad de quedarse junto a los lotófagos y se mantiene firme unilateralmente en favor de su propia causa, de manera que “el resultado inmediato de su propia acción está en favor del dominio” (GS, t.5:87).

Concluyendo este punto, es posible establecer algunas correlaciones y reflexiones sobre los episodios analizados. Se puede destacar, en primer lugar, que los tres episodios plantean una incompatibilidad entre los fines de los impulsos y los de la razón. Odiseo, en tanto héroe de la *epopeya civilizadora* se decanta siempre por el fin racional —la autoconservación y “la realización de la utopía, a través del trabajo histórico” (GS, t.5:87)— haciendo que la razón dominante y represora de los instintos se imponga en cada caso por sobre ellos. Pero si bien los autores de *Dialektik der Aufklärung* señalan la irracionalidad en que cae la razón al ejercer una constante represión de los impulsos humanos, también es posible rastrear, en segundo lugar, una preocupación ante las consecuencias que se seguirían de una actitud contraria: la opción por lo impulsivo en detrimento de la razón no conduciría necesariamente a la felicidad. Es importante remarcar que la forma de la razón que se expresa en estos pasajes no es aquella a partir de la cual el ser humano puede percibirse en comunidad con la naturaleza extrahumana —es decir, aquella que Horkheimer unos años después denominaría *razón objetiva*—, sino más bien aquella otra que se concibe como distinta de la naturaleza y, por lo tanto, entiende que puede obtener un beneficio a través del sometimiento de aquello que se le opone.

Evitar toda racionalización de la existencia, ante el temor por las consecuencias que de ella podrían advenir, no garantiza necesariamente la felicidad. En este sentido, concordamos con Christina Gerhardt cuando afirma que “Adorno y Horkheimer no proponen que meramente invirtamos los paradigmas dominantes” (Sabonmatsu,

2011:138). Es decir, que el señalamiento de los vicios producidos por la preeminencia de la razón dominadora no debe ser leído como un llamado a renunciar a ese aspecto de la razón para orientarse exclusivamente por lo impulsivo —es decir, por aquello que ella busca reprimir. Como se ha señalado —a propósito del episodio de Circe—, hay motivos para considerar que las demandas impulsivas son mejor atendidas mediante el auxilio de la mediación racional. Si la filosofía de Horkheimer no pierde de vista la posibilidad de realización de una sociedad racional, es porque afirma que es posible alcanzar una relación entre impulsos y razón que sea distinta tanto de la dominación violenta de lo impulsivo por parte de la razón como de la exaltación de los impulsos en detrimento de lo racional.

De nuestro análisis de los episodios míticos del “Exkurs I” y de las observaciones que hemos realizado acerca del papel de la razón dominadora en ellos puede también extraerse una advertencia en contra de la demonización de ese aspecto de la razón. En esos episodios se ve que la felicidad no puede ser posible en ausencia de la razón. De lo que se trataría, entonces, es de que la razón pueda desenvolverse de tal manera que no sea ella misma generadora de padecimientos innecesarios.

## **5. La impulsividad en la sociedad burguesa**

### **5.1 Sometimiento por analogía con la naturaleza**

Como hemos sostenido a partir del análisis de las obras de Horkheimer, el dominio por parte de la razón instrumental de todo aquello que considera naturaleza conlleva el sometimiento de los seres humanos en tanto ellos también son naturaleza, por más que esto no sea inmediatamente advertido por la razón instrumental. Como hemos señalado, el sometimiento sobre los seres humanos acontece, principalmente, de dos maneras bien diferenciadas; en el ámbito de la subjetividad, como represión sobre los propios impulsos y pensamientos y, en el ámbito social, como represión de determinados grupos a los que —desde la perspectiva de la razón dominadora— se los identifica con la naturaleza extra humana. Esto advierte Gunderson al señalar que “el dominio de los animales está íntimamente ligado al dominio de los seres humanos, especialmente de las mujeres y de minorías raciales” (Gunderson, 2014:2). Señalaremos que el dominio ejercido sobre distintos grupos se funda siempre en la idea de que quienes conforman esos grupos tienen cualidades más similares a las de la naturaleza que a las de la razón.

De esta manera, se asume que los integrantes de esos grupos no reúnen la aptitud necesaria para constituirse como sujetos racionales y, por lo tanto, queda fundamentado el sometimiento que se ejerce sobre ellos. Este apartado y el siguiente se referirán a la manera en que Horkheimer retrata el sometimiento ejercido sobre cada uno de estos sectores de la sociedad.

Con respecto al tópico del sometimiento de las mujeres en la sociedad moderna, sucede al igual que con otros temas, que las pocas investigaciones existentes se centran en *Dialektik der Aufklärung* y le prestan poca o nula atención a otras obras de Horkheimer. En el volumen editado por Sabonmatsu (2011) Weisberg señala, por ejemplo, que en aquella obra Adorno y Horkheimer “notan las opresiones solapadas de las mujeres y de otros animales que surgen en la transición hacia la Ilustración y las visiones científicas del mundo” (Sabonmatsu, 2011:183). Otro de los autores que participan del volumen, Aaron Bell, señala que la clásica diferenciación dogmática y no dialéctica entre humano y animal o entre racional e irracional es en sí misma una fuente de violencia cuya víctima habitual es la mujer (Sabonmatsu, 2011:168).<sup>81</sup> Podría decirse, por lo tanto, que existe un acuerdo entre los intérpretes acerca de que el sometimiento de la naturaleza extrahumana funda una estructura jerárquica que oprime también a grupos humanos los cuales tendrían —desde la perspectiva de la razón dominadora— características que los ubican en cercanía con la naturaleza extra humana.

También puede señalarse que, en el abordaje de Horkheimer, la asignación de características similares a las de la naturaleza extra humana va de la mano con la asignación de ciertas funciones dentro de la sociedad. Esto advierte Gunderson al afirmar que “relegadas a las tareas de cuidado, apoyo y procreación, las mujeres acaban por parecerse a lo que la Ilustración caracteriza como la repetición cíclica y sin sentido de una naturaleza sin historia ni desarrollo” (2014:168). En tanto que la mujer es vista como la encarnación de una función biológica, ella se parece más al objeto de sometimiento que a la subjetividad desde la que se ejerce el dominio. Al tematizar en *Eclipse of reason* acerca del yo como principio del dominio, Horkheimer lo vincula con

---

<sup>81</sup> El autor considera valioso el diálogo que podría establecerse entre *Dialektik der Aufklärung* y otros abordajes contemporáneos de la temática. Sostiene que los frankfurtianos elaboran una “crítica profeminista de la violencia patriarcal de la razón instrumental que anticipa las observaciones de *The Sexual Politics of Meat* de Carol Adams, así como también el concepto derridiano de *carno-falogocentrismo*” (en Sabonmatsu, 2011:168).

el sometimiento femenino.<sup>82</sup> De esta manera, se señala que el dominio instrumental originado en la sociedad burguesa corresponde a un tipo de jerarquía social organizada en torno a diferencias de género en tanto diferencias biológicas o naturales.

La división del trabajo impuesta por el hombre no era muy favorable para ella. Se convirtió en la encarnación de la función biológica, la imagen de la naturaleza, cuya supresión fue la gloria de esta civilización. Dominar la naturaleza ilimitadamente, transformar el cosmos en un coto de caza infinito, era el sueño de los milenios. La idea del hombre en la sociedad masculina estaba en sintonía con esto. Ese era el sentido de la razón del cual él se vanagloriaba. La mujer era más pequeña y más débil, había una diferencia entre ella y el hombre que no podía superar, una diferencia establecida por la naturaleza, lo más vergonzoso y humillante posible en la sociedad masculina. Cuando el dominio de la naturaleza es el verdadero objetivo, la inferioridad biológica sigue siendo el estigma por excelencia, la debilidad natural que desafía a la violencia (GS, t.5:280).

Los autores señalan que la sociedad orientada al objetivo de dominio de la naturaleza se funda sobre una determinada división del trabajo que se revela como patriarcal, en la medida en que la mujer ha sido relegada en ella a funciones subalternas. Esa desventaja en la división del trabajo en base al sexo no es meramente accidental; el ideal de dominio propio de la razón instrumental es un principio masculino, que se vale de una cierta concepción según la cual existen diferencias naturales entre el sexo masculino y el femenino, que hacen al hombre más apto para ocupar las funciones jerárquicas. La concepción en que se funda el relegamiento de la mujer a un lugar menor recurre, por lo tanto, a un motivo naturalista. La mujer es considerada como necesariamente más pequeña y débil que el hombre homologando así a la naturaleza, desde la cual no puede ejercerse poder alguno. Así, la mujer no sólo queda en un lugar de dependencia respecto del hombre, sino que además su supuesta debilidad la ubica en un plano de cercanía con esa naturaleza que, por oponerse a la razón, debe ser dominada. La idea de que la mujer tiene naturalmente una proximidad con lo extrahumano, la convierte en un tipo de existencia que *naturalmente* —necesariamente— carga con determinaciones que se consideran humillantes desde la perspectiva instrumental. Así como los animales

---

<sup>82</sup> Horkheimer afirma que “su dominio [del yo] en la época patriarcal es evidente. En tiempos del matriarcado difícilmente hubiera podido desempeñar un papel decisivo cuando —recordemos a Bachofen y a Morgan— se veneraba a las divinidades etónicas” (1974:72).

estarían condenados a no poder abandonar sus cuerpos animales y, por lo tanto, a padecer necesariamente los males de una vida ajena a la razón, también la mujer tiene prescrita una inferioridad dentro de la especie racional. Mediante ese recurso a una condición de inferioridad necesaria y de similitud con la naturaleza, el principio de dominio encuentra el motivo suficiente para someter a la mujer, tal como lo hace con la naturaleza.<sup>83</sup>

La imagen de la mujer que se formula desde esta concepción naturalizada no se agota en la atribución de una inferioridad física, sino que también le son asignados ciertos comportamientos que se apartan de lo que en la sociedad burguesa es tenido por racional. Tal como se describió anteriormente<sup>84</sup>, el afán de dominio ilimitado sobre la naturaleza requiere de la represión de lo impulsivo —es decir, de aquello que la razón dominadora considera naturaleza. También en este sentido, Horkheimer afirma sobre la subjetividad dominadora que “su primera aspiración va destinada a dominar las pasiones, vale decir la naturaleza, por cuanto hace notar su presencia dentro de nosotros. (...) Su empeño principal debe consistir en impedir a las emociones que perjudiquen los juicios” (1974:73). El principio patriarcal de organización de la sociedad burguesa considera a la mujer como incapaz de efectuar este autocontrol, de manera que es — desde ese punto de vista— siempre incapaz de un comportamiento enteramente racional.

En “Autorität und Familie”,<sup>85</sup> Horkheimer observa que es en la figura de la mujer donde —en contraposición a la figura del hombre, que encarna la autoridad— se preserva el sentimiento de amor que está orientado a la crianza de los hijos (GS, t.3:410). Pero no es ese sentimiento el único que queda reservado para lo femenino; por su cercanía con la naturaleza, la mujer también tiene —desde la perspectiva burguesa— comportamientos que se asemejan a la bestialidad. En este sentido puede leerse otro de los aforismos escritos por Horkheimer en su juventud, en el que se refiere a la manera en que el teatro de Strindberg refleja a la mujer. Allí, sostiene Horkheimer, “la mujer

---

<sup>83</sup> Murray Bookchin es uno de los autores que llaman la atención acerca de la descripción que Horkheimer y Adorno hacen de la mujer como víctima de la opresión de una sociedad organizada en torno al dominio instrumental sobre la naturaleza. Bookchin es especialmente crítico de esa lectura; considera que los frankfurtianos incurren en una visión reduccionista y simplificadora al caracterizar a la mujer meramente como alguien que, al no poder constituirse como sujeto, no es verdaderamente incluida en la estructura social. Puede observarse que, si bien esto puede ser cierto acerca de la obra escrita en conjunto con Adorno, no lo es en respecto de “Autorität und Familie” (abordada en Capítulo 3).

<sup>84</sup> Capítulo 3, al abordar la constitución de la subjetividad burguesa y en este mismo capítulo en relación al auto control ejercido por Odiseo.

<sup>85</sup> Más precisamente, a propósito de la descripción hegeliana de la comunidad ética griega como ejemplificación de la organización de la primera sociedad burguesa, señalada en el Capítulo 3.

aparece como una criatura malvada, dominante y vengativa” (GS, t.2:385),<sup>86</sup> lo cual en el contexto de esas obras se atribuye a la insatisfacción generada por la impotencia sexual del hombre.

Horkheimer considera que las obras de Strindberg brindan un retrato que no es desacertado siempre y cuando se entienda que esas obras constituyen en sí mismas “el ejemplo de la superficialidad burguesa” (GS, t.2:385). Según Horkheimer, esto se debe no tanto la asignación de una determinada forma de ser para cada género que se hace en las obras, sino más bien en el hecho de que el autor “en lugar de llegar al fondo de las cosas, prefiere atribuir todo a la naturaleza o más bien a un carácter invariable” (GS, t.2:385). Así Strindberg repetiría en la dramaturgia el mismo error que Horkheimer le atribuyó a Hegel a propósito de su descripción de la comunidad ética griega, a saber, el de no lograr comprender las condiciones propias de la sociedad en la que vive como históricas, y por lo tanto, hipostasiarlas como necesarias.<sup>87</sup> Lo que permite concluir la lectura de Horkheimer es que, si bien la identificación de la mujer con cualidades supuestamente naturales y no racionales carece de fundamento real, la constante degradación de la mujer a funciones subalternas acaba por hacer que adquiera aquellas cualidades.

## **5.2 El sometimiento de minorías**

Como hemos señalado, también el sometimiento de minorías está vinculado en la filosofía de Horkheimer al dominio de la razón sobre la naturaleza extrahumana. El grupo en relación al que Horkheimer aborda este tipo de sometimiento con mayor interés es el que involucra al tratamiento que los judíos recibieron bajo el fascismo.

El tema del antisemitismo es abordado junto a Adorno en el capítulo “Elemente der Antisemitismus” en la obra escrita en conjunto. El abordaje que se hace allí y en otros textos de Horkheimer, como el ensayo “Die Juden und Europa” y varios escritos cortos de *Dämmerung* y *Notizen*, abarca distintos niveles de análisis. El siguiente abordaje se

---

<sup>86</sup> El fragmento se titula “Die Frau bei Strindberg”.

<sup>87</sup> El aforismo termina con la siguiente afirmación: “El Ibsen más llano es superior a él [Strindberg] porque asocia conscientemente las dificultades matrimoniales con una forma transitoria de familia y, por tanto, con la historia” (GS, t.2:386). Es sabido que Ibsen tuvo una sensibilidad particular para tratar el rol de la mujer en sus obras. En este sentido, afirma en su escrito preparatorio para *Casa de Muñecas* que “una mujer no puede ser ella misma en la sociedad moderna. Es una sociedad exclusivamente masculina, con leyes hechas por hombres y con fiscales y jueces que evalúan la conducta femenina desde un punto de vista masculino” (citado en Meyer, 1971:446).

ceñirá a la relación con el dominio sobre la naturaleza extrahumana, el cual atañe principalmente a la conducta del antisemita, de dos maneras distintas. Por un lado, involucra la imagen que el antisemita proyecta del judío y, por otro, a la conducta violenta e impulsiva que caracteriza al comportamiento antisemita.

En *Dialektik der Aufklärung* se afirma que la persecución contra los judíos se funda en una imagen que desde el fascismo se construye sobre aquel grupo. Se trata de una imagen de carácter contradictorio, ya que a los judíos “la civilización avanzada los considera retrasados y demasiado adelantados, parecidos y disímiles, inteligentes y estúpidos” (GS, t.5:216). Tal elaboración —sostienen los autores— realiza con efectividad la doble acción de, por un lado —en la atribución de cualidades bajas—, acusar a los judíos de incivilizados y no merecedores de los beneficios del progreso social, y, por otro lado —en la atribución de cualidades sobresalientes—, apuntar al judío como particularmente astuto para beneficiarse en el contexto social y económico actual, perjudicando a las demás personas. Así, en la elaboración del discurso de odio al judío tiene lugar la constitución de un chivo expiatorio [*Sündenbock*] (GS, t.5:203). En la figura del judío quedaba ejemplificada una imagen que representaba, por un lado, a aquellos que son incapaces de reprimir en sí mismos los impulsos considerados naturales y contrarios a la conducta civilizada, tal como en el caso del sometimiento de las mujeres. Por otro lado, a aquellos que se desenvuelven como sujetos perfectamente adaptados a la sociedad capitalista y que, en tanto tales, pueden ser responsabilizados por la desdicha de la mayoría de los individuos.

Aunque no haya en Horkheimer una comparación explícita entre las dos formas de sometimiento de un grupo social aquí abordadas, es posible pensar que la diferencia más significativa consiste en que, mientras el sometimiento específico de la mujer mediante su identificación con la naturaleza es descrito como un hecho constitutivo de la sociedad burguesa, la persecución al judaísmo no lo es. En *Dialektik der Aufklärung* se señala que el judaísmo, como religión monoteísta, fue la primera expresión del patriarcado, señalando que el odio a los judíos no es —como sí lo es el desprecio a las mujeres— un rasgo fundante de la sociedad actual. El antisemitismo aparece más bien como la expresión de una forma de sometimiento de un grupo social que surge en un momento determinado, pero que podría tener otras manifestaciones —es decir, en distintos momentos de la historia podrían ser otros los grupos sobre los cual recae la persecución. Esto puede verse cuando se dice que el antisemitismo podría desaparecer,

pero eso no necesariamente significaría la aparición de una sociedad más humana, ya que la discriminación particularmente dirigida a los judíos “aparece solo como un elemento intercambiable” (GS, t.5:237).

Ahora bien, según Horkheimer, la contradictoriedad de la imagen que el antisemita proyecta del judío no va, sin embargo, en detrimento de su eficacia: “en definitiva, lo que la visión antisemita necesitaba era una imagen imprecisa y contradictoria que no podía ser desmentida por la experiencia porque no aludía a nadie en particular, sino que era la síntesis imprecisa de sus propios temores” (Robles, 2020:20). Es por esto que, al construir una figura a la cual atribuirle —aunque sea arbitrariamente— la responsabilidad de haber producido los excesos que no son más que propios de la razón alienada, la conducta fascista busca exteriorizar el origen de ciertos vicios, separándolo del yo, es decir, del núcleo pretendidamente impoluto sobre el que se funda la civilización burguesa.

En la conducta antisemita los autores de *Dialektik der Aufklärung* ven la reflejada la cualidad propia de una forma social que se funda sobre la represión de sus individuos. Mientras que la represión de lo impulsivo a nivel subjetivo obstruye la posibilidad de la felicidad, el judío aparece —en la imagen construida por el antisemita— como aquel que puede ser feliz aún dentro de la sociedad burguesa porque o bien no reprime sus impulsos para adecuarse a la subjetividad burguesa, o bien logra tal nivel de adecuación que obtiene a través de esa represión una forma de goce. Tal como lo describen Adorno y Horkheimer, ante la certeza de que bajo tal forma social nunca podrán alcanzar la felicidad, los individuos “deben desplazar el pensamiento de esa felicidad una y otra vez”, e incluso, que “cuando parece que se realiza en medio de una renuncia fundamental, tienen que repetir la represión que valió para su propio anhelo” (GS, t.5:201). Al percibir al judío como ejemplo de un sujeto altamente adaptado a la forma social vigente, tanto en la imagen de “los banqueros judíos disolutos que financiaban el bolchevismo” como en la del judío intelectual, el burgués reprimido encuentra dignos objetos de censura: en el primer caso, en tanto expresión de un poder avasallador respecto del cual los demás hombres sólo pueden concebirse a sí mismos como innatamente impotentes; en el segundo caso, porque aquel que puede dedicarse únicamente a pensar, sin necesidad de volcarse a la fatiga del esfuerzo físico, aparece como representación de la felicidad que para el burgués sigue siendo inalcanzable (GS, t.5:202). Así, sostiene Horkheimer junto con Adorno “los desplazados despiertan

compulsivamente el deseo de desplazar” (GS, t.5:213): quienes saben que la felicidad está para ellos vedada, encuentran un consuelo en la represión de quienes parecen estar más cerca de alcanzarla.

En *Eclipse of reason* Horkheimer señala, si bien muy brevemente, la importancia que tuvo para el ascenso del nazismo la apelación a lo inconsciente del público en el discurso de Hitler. De manera similar a la utilización de recursos irracionales por parte de los caudillos burgueses, descrito en “Egoismus und Freiheitsbewegung”, Horkheimer indica que el nacionalsocialismo desplegó la promesa de instaurar “un poder en cuyo nombre cesaría la opresión que pesaba sobre la naturaleza oprimida” (1974:81). El recurso a lo inconsciente fue eficaz para convencer a quienes tenían intereses materiales distintos a los del partido: “Apelaron a las capas atrasadas, sentenciadas por el desarrollo industrial, es decir, los que eran explotados en grado sumo por las técnicas de la producción en masa. Ahí, entre los campesinos, los artesanos de la clase media, los mercaderes sueltos, las amas de casa y los pequeños empresarios, podían hallarse los pioneros de la naturaleza reprimida, las víctimas de la razón instrumental” (1974:82-83).

En la concepción del judío como otra raza, distinta de la civilizada y más primitiva que ella, hay una apelación a la prehistoria biológica, como si se tratara de quienes no logran someter sus instintos naturales al dominio del yo, y, por lo tanto, no llegan a constituirse como sujeto, permaneciendo así en la precariedad de la vida animal:

En tales ocasiones, la expresión *otra raza* cobra el significado de *una clase inferior a la humana y por lo tanto mera naturaleza*. En la masa, algunos aprovechan la oportunidad para identificarse con el yo social oficial, y ejecutan así con furor lo que el yo personal no fue capaz de alcanzar: el disciplinamiento de la naturaleza, el dominio sobre los instintos. Luchan contra la naturaleza externa en lugar de luchar dentro de sí mismos. El superyó impotente en su propia casa se convierte en verdugo en la sociedad (1974:82).

En este fragmento, Horkheimer se refiere al furor violento del antisemita como señal del fracaso de la represión de la propia impulsividad del proyecto civilizatorio burgués,<sup>88</sup> la auto represión se manifiesta como inútil y los impulsos que se quiso aplacar —lejos de

---

<sup>88</sup> Como dijimos anteriormente (Capítulo 3), no parece acertado concluir que la represión de los impulsos a manos de la razón pueda realizarse de una vez y para siempre.

ser erradicados— reaparecen con mayor violencia. De esa manera, acontece lo que Horkheimer llama *rebelión de la naturaleza* (1974); en la violencia del antisemita se manifiestan impulsos bestiales que se resisten a la represión que exige la razón, lo cual hace que los individuos que mejor cumplen el imperativo de autocontrol racional — quienes “aprovechan la oportunidad para identificarse con el yo social oficial”— sean a la vez los más propensos a evidenciar un comportamiento animal. Puesto que la violencia de ese impulso ya no puede ser dirigida hacia la propia subjetividad, el comportamiento antisemita necesita exteriorizarla, dirigirla hacia algo que considera externo a sí mismo. En la elaboración de la imagen del judío como la de algo distinto al yo oficial —a la forma de subjetividad que sí se adapta a la sociedad burguesa— vuelve a aparecer la imagen de una naturaleza externa que puede ser dominada; es en este sentido que el antisemitismo aparece como una expresión propia de una sociedad fundada sobre la razón instrumental.

La revuelta de la naturaleza alude a una manifestación de la naturaleza reprimida que acontece aun con mayor fuerza y violencia. Se trata de un comportamiento que, si bien es lo opuesto a la *verdadera mimesis* —es decir, a la imitación de la naturaleza— tiene resultados similares a los suyos. En vez de imitar la forma de un objeto externo —como en la mimesis— el antisemita proyecta su interior fuera de sí; la imagen que construye del judío como una bestia salvaje o primitiva no necesariamente se corresponde con los individuos a los que pretende ser aplicada, pero sí expresa una verdad acerca de quien la proyecta. La imagen contradictoria que se construye del judío, lejos de ser ineficaz, hace que “el hecho de que uno se llame judío es una invitación a vestirlo para que se parezca a la imagen” (GS, t.5:216). Horkheimer y Adorno ofrecen una explicación psicológica del comportamiento impulsivo del antisemita, señalándolo como resultado de una *falsa proyección* (GS, t.5:217). Este comportamiento envuelve algo patológico en la medida en que en él tiene lugar una “el sujeto distingue deficientemente entre la parte propia y la ajena del material proyectado” (GS, t.5:217). Si los autores describen a esta proyección como *falsa*, ello se debe a que con ella los seres humanos repiten un tipo de conducta propio de los animales no racionales:

El sistema de cosas, el universo fijo, del que la ciencia no es más que la expresión abstracta, es, si se aplica antropológicamente la crítica del conocimiento de Kant, el producto inconsciente de la herramienta animal en la lucha por la vida, de esa proyección que actúa por sí misma. Sin embargo, en la

sociedad humana, donde la vida afectiva, así como la intelectual, se diferencian con el desarrollo del individuo, éste requiere un control cada vez mayor de la proyección; debe aprender a refinarla e inhibirla al mismo tiempo. Al aprender a distinguir entre los pensamientos y sentimientos propios y ajenos bajo coacción económica, surge la diferencia entre el exterior y el interior, la posibilidad de distanciamiento e identificación, la autoconciencia y la conciencia moral (GS, t.5:218).

Así, según la visión de los autores, ese tipo de proyección propia de los animales no racionales, se convierte en falsa cuando proviene de los humanos, quienes, aún dotados de razón, repiten un comportamiento irreflexivo. En este sentido, es un ejemplo más de la espontaneidad irracional. Pero, si bien la tematización que los autores hacen del comportamiento antisemita da cuenta de —lo que podríamos llamar— un estado de decadencia de la civilización,<sup>89</sup> de ello no se sigue necesariamente una visión desesperanzadora. Al igual que en los fragmentos de *Dialektik der Aufklärung* en los que la razón se manifestaba como la clave para reparar la injusticia a la que se ve sometida la naturaleza, también aquí la razón —la mediación— señala la posibilidad de alcanzar una situación mejor:

La emancipación de la sociedad respecto del antisemitismo depende de que el contenido de la idiosincrasia se eleve a concepto, de que el sinsentido cobre conciencia de sí (GS, t.5:209).

Sólo en la mediación en la que el dato sensorial nulo lleva al pensamiento a toda la productividad de la que es capaz, y por otro lado el pensamiento se entrega sin reservas a la impresión irresistible, se supera la soledad enferma en la que está atrapada toda la naturaleza (GS, t.5:219).

La consideración de estos pasajes nos lleva a concluir que la emancipación sería posible, pero sólo de la mano de la razón; ella es necesaria, en primer lugar, en su función mediadora —para la toma de conciencia sobre el sinsentido de la idiosincrasia fascista— y, en segundo lugar, esa misma función mediadora tiene que ser capaz de atender a la impulsividad proveniente de las impresiones de los sentidos. Lo que se

---

<sup>89</sup> Sabonmatsu señala algunas cercanías entre el pensamiento de los frankfurtianos con Wilhelm Reich a propósito de la conexión que todos ellos hacen entre el ascenso del fascismo y una crisis de la civilización europea. Aunque solamente afirma que “Adorno y Horkheimer *parecen* haber estado influenciados por el trabajo del psicólogo y teórico Wilhelm Reich” (2011:9) [cursivas propias], las citas a Reich en “Egoismus und Freiheitsbewegung” podrían confirmar su observación.

sigue es, en otras palabras, que, si la razón no interviene de estas maneras en la realidad, la felicidad, la libertad y la justicia no podrán dejar de ser fines irrealizados.

## **6. Conclusión**

A través de los pasajes analizados en este capítulo se sostuvo que Horkheimer concibe las relaciones de dominio entre sectores de la sociedad en íntima conexión con el sometimiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Esto sucede tanto por el hecho de que el dominio que se ejerce sobre los grupos sociales más postergados busca fundarse en la atribución de características consideradas naturales —y, por lo tanto, contrarias a la razón— a quienes los integran, como por el hecho de que Horkheimer reconoce en el sometimiento de la naturaleza extrahumana una de las instancias en que se expresan las consecuencias irracionales producidas por la alienación de la razón dominadora.

En cuanto al primero de estos motivos, la consideración de la manera en que Horkheimer describe el padecimiento de determinados grupos sociales dio cuenta de que el sometimiento sobre ellos ejercido pretende legitimarse mediante la observación de que esos grupos guardan un comportamiento que no se corresponde con la configuración subjetiva propia de la era burguesa. Se les reprocha su inclinación al comportamiento impulsivo y su incapacidad por constituirse como sujetos autónomos, en dominio de sí mismos. Esa incapacidad justificaría un sometimiento ejercido de forma externa.

En cuanto al segundo, dentro de la amplitud de la naturaleza extrahumana, los animales adquieren especial relevancia en los pasajes analizados en este capítulo. En tanto que son parte de la naturaleza extrahumana, son los más profundamente afectados por el dominio que ejerce la razón instrumental. Pero, en tanto que revisten una cierta similitud con los seres humanos, siendo posible empatizar con ellos, el dominio sobre ellos ejercido se revela en su irracionalidad. Es así que, en la reflexión acerca del sufrimiento padecido por los animales, lo impulsivo —es decir, lo natural en lo humano—, más precisamente, el sentimiento de compasión, aparece para señalar el momento en que la razón se desvía de la realización de sus propios fines.

La relevancia que el sentimiento de compasión demuestra tener en la consideración del sometimiento de los animales señala una particularidad de la relación entre dominio

racional e impulsividad, ya que lo impulsivo aparece como capaz de señalarle a la razón dominadora su recaída en lo irracional. El recorrido realizado en este capítulo buscó también señalar que, si bien lo impulsivo se muestra como el lugar desde el que se podría señalar el límite a las consecuencias irracionales del ensimismamiento de la razón, Horkheimer no pretendería prescindir de la función dominadora de la razón. Por el contrario, el dominio racional resulta ineludible para satisfacer las demandas impulsivas.

La consideración de los episodios míticos descritos en el “Exkurs I” retratan claramente a la naturaleza extrahumana, y con ella, a los animales, como absolutamente contrarios a la razón, estableciéndolos como aquello respecto de lo cual la razón en su función dominadora busca distanciarse.

Si bien de forma alegórica, en la resolución de cada uno de los episodios míticos se retrata una génesis de la subjetividad propia de la sociedad antagónica en términos similares a los de “Egoismus und Freiheitsbewegung”;<sup>90</sup> en ambos casos, a través del dominio de lo impulsivo se produce una subjetividad autónoma y en dominio de sí. Sin embargo, mientras el texto de 1936 nos permitió reflexionar principalmente acerca de las consecuencias irracionales que se siguen de esa constitución subjetiva, en la interpretación que Horkheimer, junto a Adorno, realiza del texto homérico encontramos motivos para señalar que los fines racionales —para cuya realización es necesario atender a lo impulsivo— no pueden ser alcanzados sin intervención de la razón en su forma dominadora. Se manifiesta que no es la función dominadora de razón, sino, más precisamente, la concepción dicotómica entre razón y naturaleza —la cual, como señalamos en los capítulos precedentes, resulta fundante del ulterior ensimismamiento de la razón mediadora— lo que produce finalmente consecuencias irracionales. En este contexto, si bien la razón dominadora se manifiesta como un elemento inescindible de la realización de los fines racionales, la compasión —en tanto expresión de lo natural en lo humano— parece ser indispensable para romper el ensimismamiento de aquella función de la razón.

---

<sup>90</sup> Cf. Capítulo 3.



# Capítulo 5: Hacia una sociedad racional

## 1. Introducción

Del abordaje del capítulo anterior se sigue que la posibilidad de que tenga lugar una transformación de las relaciones vigentes requiere necesariamente de algún tipo de conjunción entre lo racional y lo impulsivo. Como se señaló anteriormente, la razón instrumental en su afán totalitario identifica a lo impulsivo con lo que de natural hay en el ser humano y, por lo tanto, busca reprimirlo e imponerse sobre ello. De esa circunstancia se siguen dos consecuencias distintas. Por un lado, la represión favorece la aparición de lo que hemos denominado espontaneidad irracional, en la medida en que automatiza una forma de comportamiento —el egoísmo individualista— que no es más que la consecuencia necesaria —en el sentido de lógica o mecánica— de la expansión de la razón dominadora. En la espontaneidad que ese comportamiento adquiere, el hecho de que él es producto directo de la mediación racional permanece oculto. Por otro lado, la represión ejercida por la razón conlleva la consecuencia —no necesaria, y tampoco buscada por la razón instrumental— de que lo impulsivo no llegue a ser completamente extinguido. Por el contrario, los impulsos que no llegan a ser completamente reprimidos —por ejemplo, el egoísmo tendiente al placer— conviven conflictivamente con aquel comportamiento que devino automatizado. Mientras ese comportamiento automatizado, que se expresa en la forma de un egoísmo individualista, desempeña la función de sostén de la forma social dada, los impulsos que la razón dominadora no consigue reprimir por completo atentarían contra el sostenimiento del orden vigente, fundado en el dominio de la razón sobre la naturaleza.

En estos impulsos que la razón dominadora no logra someter completamente se centrará este capítulo. Si ella se esfuerza por reprimirlos, es porque los mismos no coinciden con el egoísmo individualista, en tanto principio según el cual la subjetividad organiza su comportamiento en la sociedad burguesa. En este sentido, los impulsos no reprimidos revisten una espontaneidad que no coincide con la mecanicidad que ha llegado a adquirir el comportamiento característico de la subjetividad en dicha forma social. Lo que buscamos demostrar es que la presencia de esos impulsos en el contexto de una sociedad cuyo principio inmanente es contrario a ellos, demuestra que la espontaneidad que se sustrae de la razón mediadora no ha sido del todo extinguida. En ellos se expresa la posibilidad de interrumpir el constante despliegue inmanente —de la razón y de la

forma social— en un mismo sentido. Al hacerlo, señalan la posibilidad de detener el constante avance hacia la irracionalidad y, en cambio, habilitan la posibilidad de pensar en una configuración racional de las relaciones.

Comenzaremos por mostrar el lugar que la impulsividad no reprimida ocupa en el pensamiento de Horkheimer en vistas a la realización de los fines racionales, lo cual suele ser tematizado por el filósofo en discusión con la filosofía idealista. Se observa que mientras para Horkheimer la mediación racional acaba por convertirse en un comportamiento más impulsivo que racional, la realización de los fines racionales a los que se orienta el materialismo horkheimeriano requiere de la atención a otros impulsos, no subsumibles a la mediación racional (2.1). En este sentido, cobran especial relevancia los sentimientos de placer y displacer, en tanto requieren ser atendidos en vistas a la consecución de los fines racionales (2.2). La atención a la espontaneidad de lo impulsivo conlleva consecuencias para la relación entre teoría y praxis; dado que la teoría es receptiva respecto de esa inmediatez, Horkheimer se aparta de la idea de que sería posible diseñar unilateralmente una vía de acción desde una perspectiva meramente teórica o racional (2.3). Horkheimer considera que, esos impulsos no reprimidos no reciben atención por parte de la filosofía idealista a causa de que ella advierte —muy acertadamente, según Horkheimer— que constituyen una amenaza para la preservación de la forma social burguesa y, por tal motivo, se empeña en ignorarlos. Esto nos llevará a considerar la lectura que Horkheimer —influenciado por Schopenhauer— hace de la moral kantiana. Su argumentación busca señalar que la noción de razón propia del idealismo se encuentra entretrejida con un impulso que le es heterogéneo. Ese impulso, al que Kant denomina *impulso moral* es visto por Horkheimer como expresión del sentimiento de compasión, que adquirirá una relevancia central para la teoría materialista (2.4).

Para dar cuenta de que Horkheimer se preocupa por atender a lo impulsivo no en términos abstractos, sino en relación a su singularidad, se señalarán distintos momentos en los que Horkheimer asocia algunos impulsos con la concepción teórica materialista y otros con la idealista. Mientras el egoísmo y la mezquindad guardarían afinidad con la visión idealista, Horkheimer encuentra en la solidaridad un sentimiento propiamente materialista (3.1). Al tematizar lo impulsivo en su singularidad, Horkheimer busca distanciarse de una postura como la de Hegel, quien, si bien advierte su importancia en relación a la historia, no hace finalmente más que considerarlos como una mera

expresión de la razón (3.2). En contra de Hegel, Horkheimer sostiene que lo impulsivo guarda una distancia insuperable respecto de la razón en la medida en que mientras ella —en su ensimismamiento— se ajusta a un modo de desenvolvimiento necesario, la espontaneidad de lo impulsivo consiste en que no responde a necesidad alguna (3.3). A partir de esta idea se puede conjeturar que, la mera presencia de algo que en el contexto de la sociedad burguesa se sustrae de su principio inmanente, alcanza solo para indicar la posibilidad de una transformación, pero no para brindar garantías de que necesariamente llegue a tener lugar.

Habiendo indicado que Horkheimer considera que ciertos impulsos son más cercanos que otros al interés de la teoría materialista, procedemos a considerar la particular significación que adquiere el sentimiento de compasión. Se trata de un sentimiento hacia el cual el pensamiento burgués manifiesta especial aversión, lo cual permite pensar que ese sentimiento retiene un potencial transformador especial (4.1). Sin embargo, Horkheimer considera que la compasión no es suficiente en vistas a la praxis, lo cual demanda el establecimiento de un vínculo entre compasión y política (4.2).

El capítulo finaliza con algunas reflexiones acerca de la forma en que Horkheimer describe las manifestaciones efectivas de los impulsos cercanos al materialismo en el contexto de la sociedad burguesa. A partir de allí, se señala que, si bien ellos no son subsumibles al despliegue de la razón dominante, tampoco pueden ser entendidos como algo puro, que se sustrae a la configuración social vigente (5.1). Al estar de alguna manera afectados por la historia, ellos no indican de forma clara y precisa el sentido en el que la transformación requeriría ser realizada (5.2). Si bien Horkheimer considera que la teoría no puede anticipar la manera en que concretamente se organizarían las relaciones en una sociedad futura, se intentan delinear algunos de sus aspectos basándonos en la idea de que la realización de la sociedad racional no podría prescindir de la razón en su función dominante (5.3). Teniendo en cuenta esto, se examinan las consecuencias que la persistencia del dominio tendría en una sociedad racional en relación al dominio ejercido sobre la naturaleza extrahumana (5.4) y sobre la naturaleza humana (5.5).

## **2. La espontaneidad en vistas a lo racional**

### **2.1 Irracionalidad de la represión impulsiva**

Como hemos visto en los capítulos 3 y 4 a partir de la descripción que Horkheimer realiza acerca del proceso histórico a través del cual se forja la sociedad burguesa, y junto con ella, su correspondiente constitución subjetiva, los impulsos son vistos en esa forma social como aquello que —aun siendo parte de la naturaleza humana— tiene que ser aplacado, contenido, dominado, si lo que se quiere es conquistar una liberación respecto de poderes —que desde el punto de vista de la razón mediadora son vistos como— externos al sujeto. Es a partir de esta noción básica que la razón logra, en los inicios de la sociedad burguesa, reprimir los impulsos humanos en vistas a minimizar aquello que concibe como obstaculizador para su desenvolvimiento.

Si bien, como vimos (Capítulo 3), Horkheimer observa un triunfo de la razón subjetiva tanto en la dominación de los impulsos humanos como en la emancipación respecto de poderes externos, también señala que, en la medida en que ese triunfo no coincide con una eliminación del sufrimiento innecesario, el triunfo de la razón dominadora no es un triunfo de la razón en cuanto tal. En otras palabras, Horkheimer denuncia que el fin último perseguido por la razón —los fines racionales de la libertad, la felicidad y la justicia— no logra ser realizado. Esa no-realización resulta del hecho de que la nueva forma social se sostiene sobre la base del sometimiento humano, el cual se expresa a la vez como sometimiento de lo impulsivo —es decir, de lo natural en lo humano, tal como se señaló a través del capítulo 3—, y como sometimiento de determinados grupos sociales —como se analizó en el capítulo 4—. El problema sigue siendo, según el filósofo, que las conquistas de la razón dominadora no alcanzan para eliminar el sufrimiento que pesa sobre los seres humanos, para quienes el placer continúa estando vedado. La forma de sometimiento que se reproduce desde la nueva configuración social puede ser remitida más allá de las relaciones interpersonales; en la medida en que cada individuo se ve en la situación de tener que reprimir sus propios impulsos a los fines de dejarse guiar exclusivamente por la decisión racional, tiene lugar un sometimiento generalizado, ejercido desde cada individuo sobre sí mismo. A su vez, la interiorización del comportamiento tenido por racional hace de la racionalidad dominadora —represora— algo impulsivo: se automatiza una forma de comportamiento sin que su racionalidad sea puesta a consideración frente a cada circunstancia. Horkheimer, entonces, caracteriza como irracional a la concepción burguesa de razón,

por dos motivos: por un lado, porque considera que obstruye la realización misma del fin autoimpuesto —la eliminación del sufrimiento para una existencia feliz—, y por otro, porque entiende que en esa automatización ella convierte a la mediación racional en un comportamiento más impulsivo que racional.

## **2.2 La justificación como *apariencia de racionalidad***

Al señalar que la represión de los propios impulsos genera una forma de sufrimiento que, además de manifestarse en un nivel corporal como necesidad no satisfecha, vuelve a la razón contra sus propios fines, se hace evidente la relevancia que el placer y el displacer tienen en la filosofía de Horkheimer. Este es justamente el eje en torno al cual define el interés de la teoría materialista en varios de sus textos. En uno de sus ensayos de 1933, Horkheimer define al materialismo en contraposición al idealismo en virtud de la postura que cada uno de ellos tiene respecto al placer; mientras que el idealismo sería, según Horkheimer, la filosofía que se ocupa de racionalizar la miseria existente, el materialismo señala al sufrimiento como algo que no es ni racional ni necesario y que, por lo tanto, puede ser anulado (GS, t.3:83). Por más que el sometimiento sea, desde la concepción horkheimeriana, generalizado para todos los integrantes de la sociedad —es decir, por más que todos los individuos sean víctimas de las relaciones de dominación, no sólo a raíz de la represión de los instintos que cada uno ejerce por su propia cuenta sobre sí mismo, sino también en virtud de que las relaciones sociales enfrentan a los grupos e individuos entre sí, incluso dentro de las clases más privilegiadas— las diferencias entre distintos estratos sociales pueden definirse como diferencias de posibilidad de acceso al placer.<sup>91</sup> No a otra cosa se refería al afirmar que los instintos egoístas de las masas no se veían reprimidos en la misma medida que los de la burguesía (GS, t.4:17). En consonancia con esto, Horkheimer sostiene que la “referencia a una exigencia absoluta” que justifique “el derecho general a una satisfacción de los impulsos [*Triebbefriedigung*] limitada únicamente por el estado de las fuerzas productivas” (GS, t.3:82) es propia de los dominados, mientras que los dominadores tienden a buscar formas de justificar la limitación de ese derecho.

En la medida en que el idealismo, desde el punto de vista de Horkheimer, no hace más que concentrar sus esfuerzos en racionalizar el mundo existente —el cual no consiste

---

<sup>91</sup> Cf. Capítulo 3, 2.6.

más que en una situación de miseria, privaciones y humillaciones para la mayoría de los humanos— “se convierte en un medio para transfigurar la renuncia a los impulsos impuestas por la naturaleza y las relaciones sociales” (GS, t.3:83), revistiendo al sometimiento de un supuesto carácter racional y necesario. Esta transfiguración del sometimiento no tiene lugar únicamente en la sentencia idealista de que lo real es racional, sino también en la moral, en tanto elemento que está presente en la sociedad burguesa y al que la filosofía idealista le dedicó gran atención.

Siguiendo a Horkheimer, el idealismo busca teñir al sometimiento de lo impulsivo de una apariencia de racionalidad mediante la demanda de justificación de los comportamientos humanos a partir de una tesis última, es decir, a partir de una “moral absoluta” (GS, t.3:104). Según esa moral —que el idealismo asocia con la mediación racional— los comportamientos impulsivos merecen ser reprimidos a los fines de alcanzar la felicidad —la cual, según la concepción idealista, coincide con la razón y difiere de lo impulsivo. Horkheimer señala que, al establecer esta distinción entre felicidad e impulsos, el idealismo postula a la felicidad como un fin que no coincide con el placer sensible, pretendiendo que constituya un motivo más elevado que aquel al que apunta la satisfacción de impulsos materiales, tendientes a una satisfacción inmediata. Horkheimer indica que, mientras el idealismo considera innecesario brindar razones para justificar el respeto a la moral —es decir, para justificar la persecución de la noción idealista de felicidad—, demanda justificaciones para toda acción impulsiva. En otras palabras, el idealismo considera que la acción impulsiva sólo puede ser racional si logra ser justificada en relación a la moral, y a su vez, la acción conforme a los preceptos de esa moral no requiere justificación alguna, ya que es tenida por racional necesariamente.

El materialismo horkheimeriano, por su parte, rechaza la dicotomía entre placer y felicidad. Al hacerlo, también se opone a la necesidad de brindar una “fundamentación, disculpa o justificación” (GS, t.3:104) para la conducta impulsiva, como si hubiera algún fin más digno o elevado al que atender. En este sentido, encontramos:

Incluso si la mayoría de las personas hasta ahora tienen una necesidad muy fuerte, si no se limitan a referirse a los sentimientos de indignación, compasión, amor, solidaridad al tomar decisiones importantes, sino que refieren sus fuerzas motrices [*Triebkräfte*] a un orden mundial absoluto marcándolo como «éticas», esto no demuestra en absoluto que esta necesidad pueda ser satisfecha racionalmente (GS, t.3:83).

Es interesante atender a los sentimientos que Horkheimer enumera en este pasaje como motivos que son tenidos por insuficientes desde el punto de vista de la concepción idealista de razón —indignación, compasión, amor, solidaridad. No se trata de tendencias que podrían ser tenidas por anti éticas o inmorales desde la perspectiva de la moral burguesa, sino que se trata, más bien, de impulsos que contradicen el egoísmo individualista que regula las relaciones de la forma social burguesa. Lejos de pretender invertir la prioridad que observa en el idealismo —donde la razón tiene preeminencia por sobre lo impulsivo—, sostenemos que Horkheimer busca llamar la atención acerca de la racionalidad de ciertas motivaciones que, sin embargo, no pueden ser justificadas desde el punto de vista de la razón subjetiva.

El argumento de Horkheimer en el pasaje citado apunta contra algo que podría denominarse como una *apariencia de racionalidad* en que incide la demanda —burguesa— por justificar racionalmente todo comportamiento. En contra de esa exigencia, el filósofo indica que existen demandas materiales que dan origen a comportamientos impulsivamente motivados. Si bien esos comportamientos no pueden ser justificados argumentativamente, en la medida en que responden a necesidades reales, no son carentes de razón. En base a esta consideración, la exigencia burguesa de justificar argumentativamente todas las acciones tiene dos consecuencias problemáticas: por un lado, parece ignorar lo que de racional —en el sentido de atendible— puede haber en acciones impulsivamente motivadas y, por otro lado, habilita la posibilidad de que algunos comportamientos irracionales —es decir, que producen sufrimiento innecesario— adquieran una apariencia racional si logran ser remitidos mediante la argumentación a motivaciones fundadas en los preceptos morales.

Es a través de estas consideraciones acerca del placer que el intento de la razón dominadora por imponerse sobre lo impulsivo se muestra como un contrasentido; no sólo por conducir al establecimiento de una jerarquía ficticia de las necesidades humanas, sino también por la pretensión de justificar algo que de una manera u otra escapa a la razón entendida en términos subjetivos —es decir, entendida en términos de mediación, argumentación, justificación. La tematización de lo impulsivo en los escritos tempranos aquí abordados, amplía la validez de la reflexión de Martín incluso a la producción filosófica de Horkheimer a principios de la década de 1930. Como afirma el investigador:

Horkheimer propone una reflexión sobre la naturaleza que pervive en el sujeto, pero no se identifica del todo con él. Con ello pretende evitar tanto la formalización extrema como su contraparte dialéctica, la identidad mítica de sujeto y objeto. La razón, en este nuevo esquema crítico, es y no es un momento de la naturaleza (2013:199).

Si la represión de lo impulsivo es lo que vuelve irracional a la forma social vigente, puede anticiparse que la dicotomía excluyente entre la razón y la espontaneidad de los impulsos no podría sostenerse en una configuración social racional.

### **2.3 Espontaneidad y transformación social**

Ahora bien, hay motivos para pensar que una actitud más receptiva de la razón respecto de lo impulsivo no es, para Horkheimer, estrictamente una meta que se realizaría si la teoría alcanzara su objetivo. En otras palabras, la colaboración entre lo racional y lo impulsivo no es *solo* algo que puede llegar a tener lugar en una sociedad futura. Mostraremos que Horkheimer advierte que en el contexto de la sociedad burguesa tienen lugar vínculos entre razón e impulsividad, si bien esos vínculos difieren del principio del egoísmo individualista según el cual se estructuran las relaciones en esa forma social. Nuestra argumentación se orientará a mostrar que la existencia de ese vínculo en el contexto de la filosofía de Horkheimer da cuenta de que el filósofo concibe, incluso dentro de la forma social burguesa, la posibilidad de una praxis no coincidente con el principio según el cual se organiza esa forma social; es esa praxis alternativa la que podría conducir a que las relaciones logren configurarse de modo racional.

Indicando que el vínculo entre razón e impulsos de hecho tiene lugar en el contexto de la sociedad burguesa, el filósofo afirma, por ejemplo, que “en la organización y la comunidad de los luchadores, a pesar de la disciplina, que tiene su origen en la necesidad de afirmarse, aparece algo de la libertad y la espontaneidad del futuro” (GS, t.4:192). Esta expresión da cuenta de que Horkheimer se aparta de toda posible concepción verticalista de la teoría hacia la praxis;<sup>92</sup> si en los combatientes se expresa

---

<sup>92</sup> En otros ensayos Horkheimer dirige algunas palabras al verticalismo de algunas organizaciones partidarias, señalando que esa estructura de funcionamiento tiene que revelarse tarde o temprano como incompatible con los objetivos perseguidos por el partido porque actúa como una maquinaria de destrucción de la espontaneidad (GS, t.4:315, 321). El hecho de que en los partidos de masas tenga lugar

ya la espontaneidad del futuro, es porque persiguen sus objetivos no a través de la implementación de cierta doctrina teórica, sino actualizando la teoría de cara a la praxis. Es con motivo de esta constante necesidad de actualización de la teoría y a causa de la imposibilidad que Horkheimer ve por prediseñar proyectos a ser cumplidos en el largo plazo, que es posible pensar al presente y no al futuro como el interés central de la teoría de Horkheimer (Michaelis, 2018:102).

Esa misma idea se manifiesta en la referencia a un “concepto formalista del espíritu, que subyace a tales nociones de inteligencia [*Intelligenz*]” (GS, t.4:196).<sup>93</sup> Ese concepto formalista supone que la teoría puede acceder a la verdad mediante “una reflexión aparentemente neutral” (GS, t.4:196), y que, habiendo accedido a ella, el teórico sería el encargado de solidarizarse con las clases oprimidas iluminando la lucha desde su “visión de conjunto más amplia” (GS, t.4:195). Horkheimer entiende que esta noción reproduce la idea de que el teórico es aquel que logra acceder a una comprensión privilegiada de la realidad y, en base a su conocimiento, asume el rol de transmitir su conocimiento. Lo que Horkheimer encuentra inaceptable es pensar la actividad teórica escindida de la acción real, porque entiende que una formulación teórica que no se encuentre en diálogo constante con la praxis no puede contribuir a ella. También afirma:

La vanguardia necesita la inteligencia en la lucha política, no la instrucción académica sobre su supuesta ubicación. (...) la indiferencia frente al contenido concreto (...) amenaza con destruir toda la espontaneidad, la experiencia, el conocimiento de las masas (GS, t.4:197).

El rechazo de Horkheimer a una relación verticalista de la teoría hacia la praxis, ilustrada por la teoría de la inteligencia, es claramente una instancia de la crítica dirigida al idealismo. En ambos casos, lo que cuestiona Horkheimer es la posibilidad de que la verdad sea exclusivamente materia de la conciencia.

---

una organización dentro de la cual pueden diferenciarse distintos estratos, hace que “el dirigente y su camarilla se vuelven tan independientes en la organización obrera como en la otra, el monopolio industrial, la dirección de la asamblea general”, de manera que “lo que quiere florecer bajo la dominación corre el peligro de reproducir la dominación” (GS, t.5:296). Estos pasajes reflejan que, aunque el fin perseguido por el partido pueda ser la eliminación de las situaciones de injusticia, si los medios que se emplean replican la forma social dominante, ese objetivo no se realizará y el crecimiento del partido no tendrá otra consecuencia que la de integrarlo a los mecanismos de opresión inherentes a la forma social a la que cree oponerse.

<sup>93</sup> Si bien no lo nombra en este ensayo, Horkheimer se refiere al sociólogo Karl Mannheim, a cuya noción de *ideología* le había dedicado el escrito “Ein neuer Ideologiebegriff?”.

De esta manera, si considera que una praxis política entendida como aplicación de una teoría elaborada de antemano tiene que fracasar en su intento por transformar la realidad, ello se debe a dos motivos. En primer lugar, porque al constituirse como una forma de praxis que no da lugar a que se expresen la *libertad y espontaneidad del futuro*, no hace más que reproducir la forma social vigente. En segundo lugar, porque abrazando determinados conceptos, pero negándole lugar a la espontaneidad, la teoría continúa reproduciendo una concepción reducida de la razón.<sup>94</sup> Si Horkheimer considera factible que la teoría proceda de manera distinta a como lo hace la concepción legitimada de razón, es porque entiende que aun en el contexto de la sociedad burguesa es posible desplegar formas alternativas de la praxis. A continuación, se intentará señalar que Horkheimer entrevé esa posibilidad en la presencia de ciertos elementos que, desde el seno mismo de la sociedad burguesa, apuntarían hacia otra configuración social. Para ello, indagaremos en su lectura de la moral kantiana.

#### **2.4 El impulso moral**

Según nuestra hipótesis, la crítica de Horkheimer a la recaída de la razón subjetiva en la unilateralidad tiene que leerse conjuntamente con la demanda de que esa misma forma de la razón llegue a ser más receptiva respecto de aquello que, siendo propiamente humano, se sustrae a ella: lo impulsivo. Los motivos de esta demanda atañen al aspecto más positivo y optimista del pensamiento del frankfurtiano. Si Horkheimer reclama una mayor apertura de la razón subjetiva —dominadora, mediadora, instrumental— respecto de lo impulsivo, ello se debe a que considera que esa impulsividad es falsamente concebida como contradictoria con los intereses y fines de la razón subjetiva. Complementariamente, entiende que los vicios en los que incurre la razón subjetiva solo pueden evitarse de la mano de una relación más articulada entre ella y lo impulsivo. En su crítica a la concepción kantiana de la moral cobra un papel protagónico la relación que Horkheimer concibe entre razón e impulsividad.

---

<sup>94</sup> Este mismo tema vuelve a aparecer en comentarios actuales acerca del diálogo entre Horkheimer y Adorno (GS, t.19:32-72) de 1956, que lleva el título “Diskussion über Theorie und Praxis”. Matt Applegate (2013) observa que allí los filósofos se enfrentan al problema de pensar un manifiesto anti-programático, es decir, que no realice profecías acerca del futuro de la resistencia. Según sostiene, “se trata de una propuesta difícil, pero que hace hincapié en una relación dinámica y maleable entre la teoría y la práctica, más que en posiciones que dividirían a la izquierda” (181), lo cual implica teorizar “sin caer en el autoritarismo” (179).

Como se señaló anteriormente, Horkheimer entiende que la moral de la sociedad burguesa cumple la función de producir una adaptación de los impulsos humanos en vistas al comportamiento necesario para el mantenimiento de esa forma social. Asimismo, en la medida en que ese objetivo contradice a la impulsividad, produciendo sufrimiento entre los humanos, Horkheimer ve a la moral como la evidencia del fracaso de la sociedad burguesa por lograr una relación racional entre impulsos y razón. El fracaso no se evidencia únicamente en la represión de las necesidades humanas más inmediatas, sino también porque, en su rol represivo, la moral obstaculiza la consecución de la felicidad, es decir, del más racional de los fines.

Es en el núcleo mismo de la moral kantiana —la formulación paradigmática de la moral burguesa— donde Horkheimer encuentra un reconocimiento a la importancia de sentimientos que no coinciden exactamente con el principio rector de la forma social. En “Materialismus und Moral” Horkheimer sigue la crítica de Schopenhauer a la moral kantiana para señalar que ella no alcanza a resolver el problema acerca de la manera en que, dentro de la sociedad burguesa, los intereses particulares del individuo podrían conciliarse con la subsistencia de la sociedad como un todo. La dificultad está dada por el hecho de que, mientras que la forma social burguesa dispone a cada individuo para perseguir su propio interés económico, la subsistencia de esa misma forma social depende del cultivo de un interés por el conjunto social —lo cual parece inconciliable con el principio rector de esta forma social. Si en la sociedad burguesa cada individuo se ve obligado a velar por su propio bienestar —puesto que su vida depende de la capacidad que desarrolle para adaptarse a las circunstancias dadas—, la motivación que un individuo pueda tener para actuar moralmente se revela como algo meramente contingente.

Horkheimer señala que en la formulación de la moral kantiana puede entreverse que Kant es consciente de la necesidad de justificar un cierto accionar que, no estando motivado por el impulso egoísta, tenga como objetivo el bienestar de la totalidad social. Al señalar esa necesidad, Kant estaría reconociendo, según Horkheimer, que la acción tendiente al bien común no es lo más propio de la sociedad burguesa ya que, si lo fuera, no habría necesidad de fundamentarla. Asimismo, Horkheimer reconoce como implícito en el razonamiento kantiano el señalamiento de que la sociedad burguesa necesita servirse de un principio que difiere de la razón instrumental para poder sostenerse como

forma social. De acuerdo con Horkheimer, las relaciones sociales se volverían insostenibles si solo se determinaran por el principio rector de la sociedad burguesa.

Entendemos que lo que está en juego en la lectura horkheimeriana de Kant son dos sentidos de lo racional. Mientras que la racionalidad burguesa —cientificista, fundada en la represión de la vida impulsiva y en la restricción del pensamiento a la obtención de una ganancia o ventaja económica— conduce a la irracionalidad de contraponer el individuo a la sociedad, una razón no restringida entiende a esa contradicción no como verdadera e irremediable, sino como efecto de la forma social dada. En este sentido, la contradicción entre los intereses individuales y los de la totalidad prevalecerá sólo mientras no se forje una configuración social en la que sean compatibles. A pesar de los problemas que entreve Horkheimer, considera que la formulación kantiana de la moral contiene algo verdadero:

En una época en la que el dominio que ejercen los instintos posesivos es la ley natural del hombre y cada uno ve en el otro, según la determinación de Kant, ante todo un medio para sus propios fines, [la moral] significa principalmente la preocupación por el desarrollo y la felicidad de la vida (GS, t.3:129).

La contradicción entre la moral burguesa y el principio individualista sólo puede resolverse, de acuerdo con esto, mediante una modificación de la sociedad que conduzca a una forma de organización en la que los intereses individuales no sean contradictorios con los de la totalidad. Lo que Horkheimer reivindica de la formulación kantiana de la moral es el hecho de que allí se reconoce tácitamente que tanto la subsistencia de la sociedad como la felicidad de quienes viven en ella dependen de algo —a saber, un tipo de acción— que no coincide con el principio característico de la forma social vigente. En este sentido, Kant expresa, según la lectura de Horkheimer, una preocupación que está en el corazón del materialismo: el anhelo por alcanzar una felicidad que no está actualmente dada, lo cual implica el reconocimiento, aunque sea implícito, de que el sufrimiento prevaleciente es innecesario y no tiene por qué ser eterno. Así, la moral kantiana coincidiría con el materialismo no por su contenido, sino por aquello a lo que ella apunta, el fin al que tiende. Aunque Horkheimer no adscriba al establecimiento de imperativos que guíen la acción, ni comparta con Kant la idea de que un determinado modo de proceder sea necesariamente bueno —moral— en toda circunstancia, reconoce en el gesto kantiano de formulación de una moral el interés, que él mismo comparte, por apuntar hacia una forma de existencia en la que ni la vida de la

comunidad ni la felicidad de sus miembros estén libradas algo fortuito, sino que dependan de su autodeterminación racional.

Horkheimer toma como punto de partida para su crítica a la moral idealista la crítica de Schopenhauer a la concepción kantiana de acción moral, por considerar que ella capta el núcleo problemático de la teorización sobre el imperativo categórico. Schopenhauer observó que al plantear a la acción moral como una acción desinteresada —lo que horkheimerianamente podríamos reformular como una acción no fundada en el principio del interés económico egoísta—, Kant necesariamente se enfrenta al problema de tener que fundamentar el motivo por el que alguien obraría preferentemente de acuerdo a la moral en vez de hacerlo de otra forma, es decir, interesadamente. Siguiendo la lectura schopenhaueriana, Horkheimer señala que el fundamento último de la moral kantiana, muy a pesar de Kant, no sería la razón, sino algo denominado *impulso moral* [*moralische Triebfeder*]<sup>95</sup>.

Es ese impulso lo que motiva una acción en vistas a la universalidad —a la sociedad en su conjunto—, por más que sea contraria al principio de la ventaja económica. Tal como observa Hogh (2019:17), Horkheimer coincide con Kant en concebir al sentimiento moral como algo que no se justifica enteramente en el mundo actual y, sin embargo, existe en él. Se trata de un sentimiento —cercano a la compasión— que implica no ver al otro como un sujeto económico, sino como posible integrante de una comunidad feliz.

Tal como lo concibe Horkheimer, si hay algo problemático en la alusión kantiana al sentimiento moral, se debe a la manera en que Kant entiende los términos con los que trabaja (impulso, moral, razón), puesto que su noción de razón excluye a lo impulsivo. Asimismo, dado que no hace un abordaje histórico de estas nociones, tanto la moral, como la razón y los impulsos tienen para Kant un contenido necesario, inmodificable. Según Horkheimer, si la acción moral puede ser racionalmente fundada es, en definitiva, porque se trata de una forma de actuar que resulta beneficiosa no sólo para el agente, sino también para quienes lo rodean; no hay fundamentación más sólida para la acción —Horkheimer comparte esto— que la preservación de los intereses propios del agente. El principal inconveniente con el que carga Kant, sería, por lo tanto, el no advertir la incapacidad burguesa por reconocer la conexión racional que guarda la existencia de cada individuo con aquella de la sociedad como totalidad. Es por esto que

---

<sup>95</sup> Horkheimer cita esta expresión que aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

sólo podrá asentar en un impulso —y no en la concepción burguesa de razón— aquel deseo por preservar la totalidad.

De acuerdo con nuestra interpretación de la lectura de Horkheimer, Kant no llega a distinguir entre los dos sentidos de lo racional, aunque pareciera intuirlos. Sin embargo, en la medida en que el agente de la acción moral no sabe por qué lo universal es más importante que lo particular, Horkheimer considera que Schopenhauer acierta al afirmar que “las verdaderas razones de sus acciones permanecen ocultas al agente moral en el sentido kantiano” (GS, t.3:115). Es por esto que ante dos alternativas igualmente racionales —una desde el punto de vista del principio egoísta burgués, y la otra desde el punto de vista del bienestar de la totalidad—, Kant sólo puede argumentar que el agente se inclinaría por la acción moral a causa de un cierto impulso —es decir, que basa su decisión en algo que no es racional desde el punto de vista de la concepción kantiana de razón. De esta manera, la opción por la acción moral parece quedar librada a la suerte.

A pesar de que ni Kant ni Schopenhauer hayan tematizado —lo que siguiendo a Horkheimer denominamos— la irracionalidad propia de la sociedad burguesa, Horkheimer considera que tanto en la crítica de Schopenhauer como en la alusión kantiana al impulso moral se hace evidente que ambos advierten la incompatibilidad de los intereses individuales y los generales dentro de esa forma social. En la formulación kantiana de la moral, Kant no sólo reconoce el conflicto que en la sociedad burguesa se da entre individuo y totalidad, sino que además entiende que la cooperación en vistas a la preservación de la totalidad puede ser realizada por medios racionales, aunque lo racional no coincidiría en tal caso con el principio dominante del egoísmo individualista. Según Horkheimer, Kant reproduce un sesgo propio de la sociedad a la que pertenece: la imposibilidad de concebir que en otras condiciones sociales podría existir una conexión racional entre los intereses individuales y aquellos de la totalidad. Si llegara a comprender que la contradicción entre individuo y sociedad no es necesaria, sino que es generada por la forma que las relaciones adquieren en la sociedad de su época, Kant podría ofrecer motivos racionales más allá del sentimiento moral por los cuales preferir obrar en vistas a la preservación de la totalidad.

A pesar de que recupera ese aspecto de la crítica schopenhaueriana, Horkheimer no se limita a señalar la alusión de Kant al impulso moral como un mero error argumentativo, sino que es precisamente allí donde encuentra un elemento desde el que podría forjarse una configuración social racional, si bien Kant no llegó a vislumbrarla. Si la razón

concebida como inconciliable con lo impulsivo —es decir, tal como es entendida en el contexto de la sociedad antagónica— no podría conducir más que a una forma de acción en vistas al beneficio individual, que no contempla el bienestar ajeno, se hace evidente entonces que la moral, en tanto figura que tiende a una acción orientada al bienestar de la totalidad, no podría nacer como resultado de un mero razonamiento, de un mero cálculo, sino que necesita invocar otras motivaciones. Es así que, con su apelación al impulso moral, Kant estaría indicando —siguiendo la lectura horkheimeriana— que la acción racional depende de que la razón se deje permear por lo impulsivo, es decir, por aquello que en la concepción burguesa de racionalidad es entendido como contrario a ella y, en consecuencia, reprimido.

Al asociar el impulso moral kantiano con el señalamiento de la posibilidad de una sociedad racional, Horkheimer da cuenta de que el sentido con el que recupera la crítica de Schopenhauer a Kant tiene que ver con el intento por actualizar el idealismo kantiano en la forma de un materialismo (Sabonmatsu, 2011:146). Es por esto que Horkheimer afirma que es precisamente en el sentimiento moral donde reside la clave por la cual la moral puede ser “a la vez comprendida y acabada” (GS, t.3:129). Si la formulación kantiana de la moral es entendida por Horkheimer como una clara expresión de la filosofía del idealismo y de la forma social que va asociada a ella, el señalamiento de los límites de esa moral a manos de Schopenhauer viene a contribuir a la posibilidad de dejar atrás al idealismo y a la sociedad burguesa. Así, Horkheimer hace de la filosofía de Schopenhauer una filosofía práctica (Gunderson, 2012:170). A propósito de las implicancias prácticas que en el pensamiento de Horkheimer adquiere el sentimiento de compasión, afirma Juárez que:

la moral puede ser entendida como expresión de una cisura entre las ansias de felicidad y su cumplimiento práctico. Desde esta perspectiva, cuando la moral cae dentro de la fuerza iluminadora de la dialéctica materialista puede también incitar a acciones políticas orientadas a la emancipación que ni caigan presas de la reproducción de la lógica del intercambio económico y cultural vigentes, ni refuercen los efectos de poder que impiden, contradicen o distorsionan la realización de aquellas ansias. Esa superación necesitaría, entonces, de una praxis política que fuese, al mismo tiempo, compasiva; algo que, en esto Horkheimer no se engaña, no ha sido en absoluto el parámetro dominante en la historia. (2016:84)

Que la moral de cuenta de una distancia respecto a la realización efectiva de las ansias de felicidad —que requerirá de la intervención de la política en conjunción con la compasión para ser alcanzada— supone que mientras haya moral, la felicidad, y con ella la justicia y la igualdad, no estará realizada. Es por esto que, aun cuando Horkheimer lea en la moral kantiana una formulación que señala la posibilidad de una sociedad racional, observa que la configuración racional de la sociedad, sin embargo, tendría que conducir a la desaparición de todo tipo de imperativo según el cual reglar la acción, ya que el arreglo racional de las relaciones sociales haría superflua —e incluso falsa— la existencia de imperativos que tengan que ser observados. De esta manera, se revela una de las pocas indicaciones que Horkheimer hace a lo largo de sus escritos acerca de la sociedad racional: en una configuración verdaderamente racional de las relaciones sociales no se requeriría de una moral.

### **3. Lo racional en lo impulsivo**

#### **3.1 Sentido del mundo y espontaneidad violentada**

Lo interesante de la relevancia que lo impulsivo tiene para la acción moral, es, según Horkheimer, que pareciera señalar que la preservación de la totalidad no puede estar supeditada a la legalidad del principio propio de la sociedad burguesa, sino que solo puede garantizarla algo que se sustraiga a aquel principio. Así, y si bien el giro argumental de Kant hacia el impulso moral deja irresuelto el problema —tal como él mismo lo plantea— acerca de por qué un individuo se inclinaría a actuar moralmente cuando la acción moral no coincida con aquella que le garantizaría una ganancia personal inmediata, Horkheimer rescata la idea de que sea un impulso lo que motive la forma de conducta que tienda tanto al bienestar del individuo y de la totalidad social, sobre todo teniendo en cuenta que Kant habla acerca del sentimiento moral [*moralisches Gefühl*] como un sentimiento contrario a —lo que siguiendo a Horkheimer llamamos— el dominante principio egoísta de la ventaja económica.

Lo que nos interesa es destacar que la diferencia más esencial entre las posturas de Kant y de Horkheimer estaría dada por el hecho de que mientras Horkheimer exige que se reconozca la relevancia de lo impulsivo para lograr la preservación de la totalidad social, Kant parece reconocerlo, si bien no de forma explícita. Desde la perspectiva de la lectura horkheimeriana, la aversión de Kant a abordar con mayor profundidad el tema del impulso moral no solo se funda en que, en tanto impulsivo, entra en contradicción

con su concepción de una moral racional, sino que, además, habría una especial reticencia —que es común a Kant y al pensamiento burgués en general— en fundar la conducta moral en un impulso que muestra ser cercano al de compasión.

Según Horkheimer, en un rodeo por disimular la relevancia del impulso moral, Kant incurre en una justificación metafísica. Horkheimer se interesa, consecuentemente, por señalar que una concepción no está completamente exenta de impulsividad por el solo hecho de ser metafísica. A la vez, indicará que hay una forma de la impulsividad que resulta especialmente afín a las concepciones burguesas:

El escepticismo y el nihilismo, así como la actitud egoísta y anárquica que se desprende de ellos, pertenecen a ese modo de pensar filosófico que exige una justificación absoluta, se plantea cuestiones últimas y es extremadamente radical en esto. (...) Entre la estructura egoísta de los impulsos y el otorgamiento de un sentido metafísico de la acción parece haber una especial conexión. Mientras que la solidaridad con quienes luchan y sufren aparentemente tiende a hacer que la persona sea indiferente a la salvaguarda metafísica, el esfuerzo apasionado no sólo por buscar sino por afirmar un sentido del mundo parece ir acompañado de la opinión de que, sin la creencia en tal sentido, todos los humanos se convertirían en puros egoístas que no conocerían nada más que su ventaja más mezquina y serían meramente viles. Así, en contraste con el propio materialismo, los sistemas metafísicos contenían una visión materialista tosca [*grobmaterialistische Auffassung*] del hombre (...) (GS, t.3:259-260).

A diferencia de quienes se esfuerzan por buscar un sentido del mundo, Horkheimer observa la existencia de impulsos que carecen a la vez de fundamentación metafísica y de toda vileza, como, por ejemplo, la solidaridad. Como veremos, Horkheimer considera que la humanidad puede sobreponerse a las conductas egoístas no a través de formulaciones abstractas, sino a través de una transformación de las relaciones de los humanos entre sí y con la naturaleza. Para esa transformación, los impulsos adquirirán un rol central.

El pasaje citado plantea una distinción entre quienes practican *la solidaridad con los hombres luchadores y sufrientes* —para los cuales es indiferente la existencia o no de formulaciones metafísicas mediante las cuales asignarle un sentido a la existencia— y aquellos —entre quienes ubica a escépticos, nihilistas y metafísicos— que constantemente buscan un sentido del mundo, ante el temor de que en su ausencia el

único destino posible sea el del envilecimiento de la humanidad. A la vez, Horkheimer señala un vínculo entre los intentos por dar con un sentido metafísico y la disposición mezquina y egoísta, a la cual quienes se esfuerzan por encontrar ese sentido pretenden evitar. Del fragmento citado se sigue que ese vínculo tiene lugar de dos maneras: primero, como efecto de la concepción metafísica, ya que la *actitud egoísta y anárquica* es originada en el intento por encontrar un sentido metafísico, y segundo, como fundamento de la justificación metafísica, puesto que quienes recurren a ese tipo de justificaciones atribuyen la mezquindad humana a la ausencia de un tal sentido. Así, Horkheimer señala que las concepciones metafísicas confunden la disposición impulsiva que es inherente a ellas —a saber, la que tiende al egoísmo la mezquindad— con algo que respondería a una necesidad externa, como si los hombres estuvieran naturalmente inclinados a esos impulsos y fuera necesario, por lo tanto, recurrir a nociones metafísicas para atenuar una disposición aparentemente natural.

El planteamiento de *cuestiones últimas* al que se alude en el pasaje puede leerse como una instancia de la concepción dicotómica entre razón y naturaleza<sup>96</sup> que el filósofo no solo considera insuficiente, sino también fundante del ensimismamiento de la razón y de la constitución de una subjetividad orientada exclusivamente a la obtención de una ventaja económica. Sin embargo —en la lectura de Horkheimer—, quienes sostienen esta concepción no serían capaces de ver sus implicancias, sino que, en cambio, sostendrían lo que en el pasaje el frankfurtiano denomina una concepción *toscamente materialista*. Esta consistiría en una concepción ontológica según la cual la materia coincidiría con el mal. Puesto en otros términos, Horkheimer considera materialista en un sentido burdo a la idea de que, en ausencia de principios metafísicos —y en presencia de la mera materia— no habría motivos para realizar acciones buenas. El materialismo tosco identifica a la materia —a la ausencia de principios metafísicos— con una impulsividad nociva y para paliar ese mal, postula la necesidad de recurrir a nociones abstractas. Frente a la caracterización que Horkheimer realiza del materialismo tosco debe tenerse en cuenta que, como bien señala Chaxiraci, la diferencia entre el materialismo horkheimeriano y el idealismo

no estriba en la toma de posición sobre la relación entre el ser material y la conciencia individual, sino en la forma de comprender y tratar el problema de la finitud, de la transitoriedad y, en última instancia, también del dolor. Pues, si

---

<sup>96</sup> Cf. Capítulo 2.

bien el materialismo lo entiende como un hecho aceptable en sí mismo, la metafísica trata de socavarlo y de esconderlo (2018:120).

Ahora bien, la afinidad que Horkheimer observa entre las concepciones metafísicas y la impulsividad egoísta no es algo meramente circunstancial, si se tiene en cuenta que según el filósofo esas concepciones metafísicas, surgidas en el contexto de la sociedad burguesa, desempeñan la función de contribuir al sostenimiento de la forma social en la que habitan. Como se indicó en el desarrollo del capítulo 3, la disposición mezquina y egoísta de la subjetividad es, para Horkheimer, una cualidad propia de la sociedad burguesa, de manera que mientras más extendida y profundizada se encuentra esa forma social, más se desarrollan cualidades “egoístas, excluyentes y hostiles” (GS, t.4:13) entre quienes la integran. Horkheimer complementa su análisis de la forma social vigente con el examen de las ideas promovidas por quienes teorizaron sobre la sociedad burguesa desde el momento de su fundación y en sus etapas más avanzadas. A propósito de las teorizaciones sobre los impulsos y sentimientos humanos, Horkheimer distingue entre dos grandes concepciones antropológicas dentro del pensamiento burgués, las cuales —según entiende— se corresponden, a su vez, con concepciones políticas. Por un lado, entiende que hubo quienes se interesaron por la impulsividad agresiva propia de la sociedad burguesa, y la concibieron como si estuviera fundada en la naturaleza humana. Según esta concepción, habría una unión entre una cierta esencia humana y unos instintos bestiales agresivos. Esta concepción se expresaría en el pensamiento político en la tendencia a justificar mecanismos opresivos. Por otro lado, y como postura contraria a la anterior, Horkheimer indica que las concepciones políticas que expresan “tendencias en favor de la libertad” (GS, t.4:12) conciben, a nivel antropológico, la posibilidad de que la conducta agresiva sea modificada y promueven, a la vez, el no enjuiciamiento de la vida impulsiva.<sup>97</sup> Así, habría entre las filosofías propias de la sociedad burguesa dos formas de abordar las tendencias bestiales de los hombres. Una de ellas consiste en identificar a la bestialidad como parte constitutiva de la naturaleza humana y —a los fines de restringir esa bestialidad— enfatizar la necesidad de implementar mecanismos opresivos. La otra, consiste en observar que, si existen impulsos bestiales, los mismos no deben aceptarse como independientes del contexto en

---

<sup>97</sup> Horkheimer encuentra en Tomás Moro un ejemplo de esto, por el hecho de que su *Utopía* representa un “esbozo de una sociedad racional” (GS, t.4:9) para la cual “la asociación de hombres libres que regulan su vida según planes comunes que respetan por igual las reivindicaciones de cada miembro no está limitada por la referencia del autor a los instintos bestiales del hombre” (GS, t.4:9).

el que se manifiestan. Si bien Horkheimer considera que estos últimos —quienes no denuncian una naturaleza bestial, sino más bien la deformación de la impulsividad— son más cercanos a su concepción filosófica, señala que sus concepciones teóricas no siempre estuvieron formuladas en vistas a un fin emancipador.

A diferencia de esas dos concepciones antropológicas que Horkheimer considera unidas a distintas concepciones políticas, también señala la existencia de algunos pensadores que sin condenar la impulsividad violenta, se declararon partidarios del egoísmo — como Nietzsche, Mandeville, Helvetius o Sade e incluso Aristipo y Epicuro, a pesar de que estos últimos sean muy anteriores a la aparición de la burguesía. Horkheimer considera que, si bien estas teorías no persiguieron un objetivo emancipador ni pensaron la posibilidad de transformar a los individuos ni a la sociedad, con sus análisis lograron, al menos, condenar “la flexión de los impulsos provocada por la ideología oficial” (GS, t.4:86). Si bien la recepción que estos pensadores tuvieron los rotuló meramente como opositores a la moral dominante, Horkheimer insiste en que tienen el mérito de que “al rastrear incluso los impulsos despreciados y elevarlos a la conciencia sin rechazo ni disminución, los poderes perdieron su fuerza demoníaca” (GS, t.4:87).

Horkheimer les reconoce a estos pensadores el haber podido relativizar las premisas que, en tanto constitutivas de la sociedad burguesa, son absolutizadas por los teóricos burgueses. Sin embargo, Horkheimer indica que estos filósofos fueron señalados “como los enemigos de la humanidad o ser reconocido como líder [*auf den Schild gehoben*] por ellos” (GS, t.4:87)<sup>98</sup> como resultado de un sesgo proveniente del hecho de que sus teorías hayan sido leídas desde la perspectiva de lo socialmente establecido, es decir, desde parámetros propiamente burgueses. Si Horkheimer se interesa por esas filosofías *malditas* es porque considera que ellas se oponen al gesto típicamente burgués de justificar la represión de los impulsos mediante el recurso a instancias superiores como podrían ser Dios, la moral o el honor de la nación. Entiende que, al abordar el sometimiento que cada individuo ejerce sobre sí mismo en la sociedad burguesa prescindiendo de justificaciones metafísicas, esas filosofías vuelven evidentes los mecanismos represivos de esa forma social. Es por esto que afirma que, en ausencia de

---

<sup>98</sup> Horkheimer señala que Nietzsche es quien más padeció esa exaltación incorrectamente hecha en base a su obra. En un diálogo entre Horkheimer, Adorno y Gadamer con motivo del 50 aniversario de la muerte de Nietzsche, se señala que la falta de dialéctica en la obra del filósofo condujo muchas veces a malas interpretaciones y a que se pasara por alto la importancia que el filósofo le asignaba a sentimientos como la ternura (GS, t.13).

justificaciones metafísicas, el sometimiento de lo impulsivo “pierde, mediante el conocimiento de sí mismo, la horrorosa violencia que ejerce mientras se esconde de su propio portador sobre la base de la negación ideológica” (GS, t.4:87). Horkheimer entiende que con los señalamientos de, por un lado, las limitaciones de aquello que la ideología burguesa considera incuestionable y, por otro, de que cada individuo desempeña una función central en la constitución anímica efectiva, estos filósofos —o “psicólogos hedonistas” (GS, t.4:87) —contribuyeron a que se pueda deshacer el proceso de interiorización de comportamientos e impulsos validados por la forma social dada. De esa forma, considera que contribuyeron —consciente o inconscientemente— a la lucha por un interés afín al del materialismo.

Pero, si bien de esta caracterización puede seguirse que Horkheimer considera necesario —en vistas al fin emancipador de su teoría— modificar la manera en que los individuos se relacionan con su propia impulsividad, también puede observarse que la disolución del proceso de interiorización no podría consistir en un retorno a una forma social o a una constitución humana anterior (GS, t.4:88), ya que sería imposible ponerle fin a la interiorización sin que queden rastros de que ella alguna vez tuvo lugar. Según Horkheimer, el fin de la interiorización conduciría no a una forma previa, sino más bien, “a una forma de vida superior” (GS, t.4:88). De esta manera, empieza a manifestarse que la realización de una sociedad racional implica no sólo una transformación de la constelación social, sino también de una transformación subjetiva.

### **3.2 Razón alienada y salida materialista**

A partir del análisis que Horkheimer hace acerca de la tematización de lo impulsivo en las filosofías a las que denominó idealistas o metafísicas, y que asocia a la concepción burguesa, se puede ver que considera problemático el hecho de que esas teorías, si bien proponen combatir —por más que sea mediante la postulación de valores trascendentes— a la disposición tendiente al egoísmo individualista, consideran a las inclinaciones humanas viles como algo que viene a dar cuenta de una cierta naturaleza humana invariable. De esa forma, considera Horkheimer, esas filosofías llevan a cabo una justificación de la particular disposición subjetiva que surge en el contexto de la sociedad burguesa. Horkheimer considera a su propia postura más cercana a la de quienes tematizan los impulsos mezquinos de los seres humanos sin esencializarlos,

pero observa que no necesariamente una tematización tal persigue fines emancipadores. Antes de poder determinar la significación particular que la consideración de lo impulsivo tendrá en el contexto del materialismo de Horkheimer será necesario revisar la consideración que el filósofo hace del tratamiento que encuentra este tema en la filosofía de Hegel. Horkheimer observará que, si bien Hegel parece reconocerle a lo impulsivo un papel central en el devenir histórico, no llega a captarlo en toda su singularidad, sino que lo convierte en algo asimilable a la noción de razón.

Horkheimer reconoce que hay en Hegel una atención a lo impulsivo, solo que la misma no llega a adquirir la suficiente relevancia para convertirse —como en la fundamentación kantiana de la moral— en un elemento que apunte hacia fuera del despliegue de la forma social burguesa. En “Geschichte und Psychologie” Horkheimer advierte que Hegel les atribuye a los impulsos y las pasiones [*Treibe und Leidenschaften*] humanas cierto lugar de relevancia en vistas al devenir histórico, ya que las considera el “motor de la historia” (GS, t.3:52). Sin embargo, sostiene Horkheimer, el lugar que se les asigna no es suficiente para que la psique —ya sea la del individuo o la de la masa— adquiera un rol fundamental en esa trayectoria. Ello se debe a que, en definitiva, esa psiquis no se asemeja “a algo como el inconsciente de la psicología moderna, sino a la idea misma, es decir, al telos inmanente de la historia” (GS, t.3:53); es decir que, si bien Hegel alude a lo impulsivo, Horkheimer señala que no llega a tematizarlo como algo distinto de la mediación racional, sino más bien como una de las tantas formas en que ella se expresa.

Como se vio a propósito de la lectura que Horkheimer realiza de la moral kantiana, la apelación a lo impulsivo sólo podía resultar problemática en el contexto de una concepción —como la kantiana y hegeliana— para la cual la razón sea entendida como entidad autosuficiente y omnicomprendiva, que no requiere de elementos externos a ella para desarrollarse. Horkheimer se esfuerza por desmarcarse de una concepción tal advirtiendo que la irracionalidad —y con ella, el sufrimiento, la miseria y el sometimiento de las personas— no provienen de algo distinto de la razón, sino más bien de ella misma cuando se escinde de lo impulsivo. Con esto queremos indicar que Horkheimer no pretende llevar a cabo una liquidación de la razón mostrando que ella se disuelve en última instancia en lo impulsivo, sino que más precisamente, viene a señalar el hecho de que es en conexión con esos motivos que la razón lograría no perder el rumbo y realizar sus fines racionales. En este sentido, es necesario destacar que

Horkheimer no concibe a la razón en completa oposición con la naturaleza, y por lo tanto, tampoco con lo impulsivo.

En realidad, la emancipación del intelecto de la vida instintiva [*instinctual*] no modificó en absoluto el hecho de que su riqueza y fuerza sigan dependiendo de su contenido concreto, y de que debe atrofiarse y extinguirse cuando sus relaciones con ese contenido se cortan (1974:38).

Que la riqueza y fuerza de la razón se vean perjudicadas por la separación respecto de *la vida instintiva* señala la importancia que Horkheimer le asigna a aquello que se sustrae al despliegue de la razón subjetiva —es decir, los impulsos— en vistas a lograr una configuración racional de las relaciones.

Proponemos ahora retomar la diferencia abordada en el capítulo 1 entre las maneras en que Horkheimer, por un lado, y Hegel, por otro, comprenden la noción de totalidad, para considerarla ahora a propósito del vínculo entre la razón y lo impulsivo. La concepción no cerrada [*unabgeschlossene*] de la dialéctica horkheimeriana se expresa en relación a este vínculo en el sentido de que ambos términos —si bien están relacionados— no son subsumibles el uno al otro. En este sentido, la concepción filosófica de Horkheimer entiende que la totalidad requiere, para ser racional, de la diferencia irreductible entre impulsos y razón, porque solo en el vínculo con lo impulsivo son realizables los fines racionales. Por el contrario, prescindiendo de la singularidad irreductible de lo impulsivo, la razón se ciñe a un despliegue unilateral que no puede más que conducir hacia lo otro de sí misma, es decir, lo irracional —lo cual es identificado por Horkheimer con la configuración social burguesa que, fundada en una concepción limitada de razón produce sufrimiento innecesario. En la medida en que Horkheimer entiende que Hegel no reconoce esa irreductibilidad insuperable entre los momentos de la dialéctica,<sup>99</sup> puede pensarse que la subsunción de lo impulsivo a la razón que —según denuncia Horkheimer— realiza el autor de la *Phänomenologie des Geistes*, es algo ineludible en su sistema.

Además de las motivaciones filosóficas para el rechazo a la noción hegeliana de totalidad —las cuales se resumen en la irreductibilidad que Horkheimer concibe de la

---

<sup>99</sup> La apropiación que Horkheimer realiza sobre la dialéctica hegeliana y su noción de totalidad debería ser tenida en cuenta en relación a algunas interpretaciones apresuradas que esperan encontrar en Horkheimer una mera aplicación de la filosofía de Hegel. Es el caso de la lectura de Vogel, quien considera que por caracterizar la oposición entre naturaleza y razón como *unaufhebbar* los autores de *Dialektik der Aufklärung* confirman que la posibilidad por alcanzar la libertad es inexistente (Vogel, 1996:61).

naturaleza al concepto— subyace también una motivación política. En este sentido, como habíamos visto,<sup>100</sup> Horkheimer se rehúsa a aceptar la fórmula hegeliana según la cual lo real es racional, lo cual conlleva tanto un cuestionamiento de las concepciones hegelianas de razón y de historia y, por el contrario, considera que la identificación de lo real con lo racional implicaría conceder que la realidad, tal como existe, es verdadera y necesaria —es decir, no podría ser de otra forma. Tal concepción acerca de la realidad implicaría, para Horkheimer, renunciar a todo objetivo transformador de la teoría y sería, por lo tanto, incompatible con la concepción horkheimeriana.

En continuidad con la crítica que les dirigía a aquellos que se esfuerzan por encontrar un sentido metafísico del mundo (abordada en el apartado anterior), Horkheimer también señala la limitación de la idea de que en la sociedad vigente la igualdad estaría realizada:

Mientras que la supuesta conciencia de igualdad en la sociedad existente tiene generalmente el defecto de pasar por alto la desigualdad real en la existencia de los humanos y, por tanto, incluye la no verdad [*Unwahrheit*], las fuerzas que impulsan el cambio ponen la efectiva desigualdad en primer plano. Al concepto válido de igualdad le corresponde el conocimiento de su negatividad (GS, t.3:144).

Al indicar que la igualdad es no verdadera, y que, a su verdad, por el contrario le pertenece el conocimiento de su negatividad, Horkheimer señala a la igualdad como no existente en la actualidad, es decir, como no verdadera respecto de la totalidad social. En tanto la teoría transformadora reconoce la falta de igualdad —y, a la vez, la falta de racionalidad y de verdad— en la realidad, da cuenta de esa ausencia y, conjuntamente, señala al *concepto válido de igualdad* como negativo, es decir, como no existente en la actualidad.

Si la teoría de Horkheimer difiere del idealismo hegeliano, es porque entiende que esa igualdad, en tanto negatividad, no es algo que necesariamente resultará del desarrollo constante de la forma social existente.<sup>101</sup> Nuevamente aquí se hace manifiesto que Horkheimer interpreta a la historia de la sociedad burguesa como el despliegue

---

<sup>100</sup> Cf. Capítulo 1, 2.3.

<sup>101</sup> En este sentido, podemos decir que la filosofía de Horkheimer se caracteriza por orientarse hacia lo negativo entendiéndolo como aquello que actualmente no hay, pero podría —y hasta debería— haber. Esta idea, unida a la ausencia de garantías que Horkheimer alega en relación a aquello que podría haber recuerda la caracterización que Derrida realiza a propósito de Adorno al considerarlo un filósofo que no para de vacilar entre el *no* y el *sí*, *a veces, quizá* (Derrida, 2001:14).

constante de un único principio que, anclado en una concepción limitada de la razón, genera consecuencias irracionales. Un mero desarrollo equivaldría para Horkheimer — como se vio en los capítulos precedentes— al despliegue unilateral de un único principio, del cual no podría esperarse otra cosa más que la profundización de lo ya efectivamente existente. Puntualmente, el desarrollo de la forma social burguesa, en la medida en que ella se caracteriza por una desigualdad prevaleciente entre los seres humanos, no podría —según Horkheimer— conducir más que a la profundización de las desigualdades ya existentes y la oposición de los individuos entre sí. En otras palabras, lo que se produciría a partir de la sola actividad racional —en el sentido de una razón entendida exclusivamente en términos de razón subjetiva o dominadora— es para Horkheimer algo tan distante de la libertad, la felicidad y la igualdad, que de ninguna manera implicaría un avance hacia una forma racional de organización social.

A partir de estas consideraciones podemos señalar que el rasgo característico de la manera en que Horkheimer tematice lo impulsivo consistirá en señalar su singularidad por contraposición a la razón —y principalmente, por contraposición a la razón entendida en su función mediadora. Es en la observación de esa singularidad donde reside el gesto teórico que reconoce la posibilidad de interrumpir el desarrollo unilateral de la razón.

### **3.3 Impulsividad y materialismo**

En base a lo desarrollado hasta aquí puede decirse que lo impulsivo aparece en la teoría de Horkheimer no solo como aquello cuya represión condujo a la atrofia de la razón, sino también como la espontaneidad —en tanto se sustrae de las mediaciones de la razón subjetiva— cuya irrupción puede quebrar la necesidad que ha adquirido el devenir histórico. Es por esto que Horkheimer puede ver en la impulsividad una aliada de la teoría materialista.

Sin embargo, tras advertir la relevancia que Horkheimer le asigna a lo impulsivo en su concepción filosófica se vuelve manifiesto un nuevo problema en relación a la manera en que entiende que la transformación de las relaciones podría tener lugar. Precisamente por el hecho de que —en contraposición al despliegue unilateral de la razón ensimismada, que parece respetar un curso predeterminado— ni la teoría materialista ni los impulsos sean reductibles, según Horkheimer, a ningún tipo de necesidad, sucede que la irrupción de la espontaneidad en el curso mecanizado de la historia no está

garantizada; es decir, esa irrupción representa una posibilidad, pero no algo que inevitablemente vaya a suceder.

La idea de que no hay certezas respecto de la posible transformación no debería ser entendida como una expresión pesimista según la cual nada puede hacerse frente al sufrimiento y la irracionalidad denunciadas por la teoría.<sup>102</sup> A este tema dirige su atención Lorelea Michaelis cuando afirma que “si la revolución por definición no puede ser anticipada con certeza, el revolucionario<sup>103</sup> tiene que estar en condiciones de actuar sin garantías de éxito” (2018:142). Esto se debe a que Horkheimer rechaza tanto al optimismo como al pesimismo si se trata de visiones concluyentes, ya que ambas concepciones, si bien parecieran ser opuestas, coinciden en que “presumen que las condiciones de posibilidad de la revolución existen con independencia de la lucha por ella” (137).

La falta de garantías respecto al éxito que pueda alcanzarse en vistas al objetivo transformador, se ve, por ejemplo, en “Materialismus und Moral” donde leemos “la teoría materialista ni siquiera le concede al actor político el consuelo de que necesariamente llegará a su meta” (GS, t.3:145). También en *Dämmerung*, donde encontramos:

El socialismo no se «sigue» de las leyes económicas descubiertas por Marx (GS, t.2:341)

La ilusión de una necesidad natural de la llegada de un orden socialista es apenas menos peligrosa para la acción correcta que la incredulidad escéptica. (...) El orden socialista no se ve impedido por la historia del mundo [por el contrario], es históricamente posible; pero no se realiza por una lógica immanente a la historia, sino por personas formadas en la teoría y decididas por lo mejor (GS, t.2:344).<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Esta es la lectura que hace, por ejemplo, Burawoy (1990), al indicar que debido a la dura crítica que los frankfurtianos de la primera generación le dirigen al dominio de la naturaleza en el contexto de la economía capitalista, su teoría “llegó a ser menos un compromiso con la inevitabilidad del comunismo que una crítica de la irracionalidad y de toda la historia acontecida” (788).

<sup>103</sup> A pesar de que la autora utilice los términos “revolución” y “revolucionario” en relación a la teoría de Horkheimer, también indica que su idea de la acción política “está más asociada en su pensamiento con orientaciones reformistas que revolucionarias” (Michaelis:131).

<sup>104</sup> Las dos citas corresponden al fragmento titulado “Skepsis und Moral”. Por su referencia a la sociedad futura en términos de un *orden socialista*, este escrito de juventud es una gran excepción en relación al vocabulario que Horkheimer utilizará en los años posteriores.

En este fragmento se destaca que, ante la ausencia de garantías para la transformación —ya sea porque ello no está garantizado por el desarrollo de la forma social vigente o porque no hay necesidad alguna de que lo impulsivo interrumpa ese desarrollo—, cobra relevancia aquella *determinación por mejorar las cosas*. En otras palabras, la transformación no depende exclusivamente de condiciones objetivas, sino que no puede ser realizada en independencia de la voluntad de los individuos. Sin embargo, tampoco la determinación basta por sí misma, sino que necesita ir acompañada de un entrenamiento en la teoría. Esta idea vuelve a aparecer varios años más tarde, cuando Horkheimer sostiene que la teoría tiene que dar cuenta de la realidad “no sólo como expresión de la situación histórica concreta, sino también como factor estimulante y cambiante” (GS, t.4:189). En base a este pasaje, advertimos dos sentidos que adquiere la teoría en vistas a la praxis transformadora: por un lado, en la medida en que la teoría expresa la situación histórica concreta, permite conocerla y, así, saber cómo se configuran efectivamente las relaciones y qué es lo que produce sufrimiento innecesario. Por otro lado, la teoría constituye un factor estimulante para la transformación porque da cuenta de la contingencia de las condiciones que producen sufrimiento y de que, por lo tanto, pueden llegar a ser transformadas.

Esto mismo parece estar diciendo Horkheimer cuando afirma que “el juicio acerca de la necesidad del acontecer, tal como este último se ha dado hasta ahora, implica aquí la lucha por transformar una necesidad ciega en otra plena de sentido” (GS, t.4:203); si la “necesidad ciega” puede leerse como la constante reproducción de una situación que genera un sufrimiento injustificado sobre la naturaleza humana y no humana, por necesidad “plena de sentido” habría que entender que los integrantes de una configuración social no se verían obligados a padecer más sufrimiento que el indispensable. Vale hacer notar en relación a este pasaje que la necesidad no aparece como algo a ser eliminado, sino más bien, transformado. Su eliminación daría lugar a una armonía que debería tener lugar o bien a través de la completa subsunción de la naturaleza a los deseos de la razón, o bien a través de una disolución de la razón en la naturaleza. Sin embargo, al caracterizar a la necesidad admisible en el contexto de la sociedad racional como provista de sentido, Horkheimer indica que se trata de un tipo de necesidad que, si produce sufrimiento, no lo hace innecesariamente, es decir, no lo hace de una manera que —a pesar de la irreductibilidad entre razón y naturaleza— podría ser evitada.

La función que desempeñaría lo impulsivo en vistas a una posible transformación no parece estar meramente librada al azar para Horkheimer, como si solo se tratara de esperar a que el despliegue unilateral de la sociedad burguesa se vea interrumpido por la acción de algo externo a él. En cambio, Horkheimer reconoce —precisamente a causa de la ausencia de garantías para la irrupción de lo inmediato en el despliegue de esa inmanencia— la necesidad de asumir un rol activo a esos fines. Así, ante la dificultad que supone la ausencia de certezas acerca de la realización de la sociedad racional, la función del teórico se revela como la de aquel que tiene la responsabilidad de desarticular el movimiento necesario del que se encuentra presa la razón.

Conviene en este sentido considerar un pasaje que se enmarca en el contexto de su crítica a la moral kantiana, donde Horkheimer afirma que

Sin embargo, como él mismo [el materialismo] corresponde a los esfuerzos por una sociedad mejor, también sabe muy bien dónde están actualmente activos los elementos de la moral que tienden hacia adelante (GS, t.3:143).

Esos elementos que *tienden hacia adelante* son, como se señaló más arriba, los que el filósofo considera correspondientes al *impulso moral* en tanto aquello que, aun formando parte de la moral burguesa, se sustrae a lo distintivo de esa forma social y anticipa una sociedad racional, en la que la moral pueda ser eliminada. Horkheimer explicita que los elementos activos de la moral son en su época al menos dos; la compasión y la política (GS, t.3:135 y 137).<sup>105</sup> Esta idea da cuenta de la singularidad de la aproximación horkheimeriana al tema de la transformación social. Como bien señala Camilo Sembler, Horkheimer justifica la praxis política en experiencias comunes de sufrimiento, pero no lo hace refiriendo su crítica del sufrimiento a un sujeto colectivo, sino, más precisamente, a un sufrimiento individual, de manera que comparte la premisa marxista de una emancipación social, pero lo hace sobre la idea schopenhaueriana de una fundamentación solidaria de la praxis colectiva (Semblar, 2013:277).<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Horkheimer vuelve a plantear la conexión entre la compasión y la política en “Die Aktualität Schopenhauers” donde señala que para Schopenhauer “La vida heroica, finalmente, la vida sagrada, sin ideología, es la consecuencia de la compasión, de compartir la alegría de los otros, de la vida junto a los demás; los humanos más comprensivos no pueden dejar de luchar contra el horror hasta haberlo superado” (GS, t.7:133). La idea de que los problemas propios del racionalismo de la moral kantiana pueden superarse a través de la centralidad que la compasión adquiere en la lectura de Schopenhauer también es expresada por Adorno (1997:215).

<sup>106</sup> El autor añade que el paso desde las experiencias individuales de sufrimiento a las luchas colectivas por su abolición implica una *psicologización de la conciencia de clase* (Semblar, 2013:277-278), atravesada por la recepción de Schopenhauer. Si bien, como señala Sembler, la articulación entre el plano

A la observación acerca de la necesaria conjunción entre política y compasión se añade que Horkheimer mismo reconoce que, con la inclusión de la política como una de las formas vigentes del sentimiento moral, marca su filiación con la concepción ilustrada,<sup>107</sup> puesto que esta concibió a la política como orientada a realizar el objetivo de “la felicidad del público en general” (GS, t.3:137) mediante la realización de los ideales de libertad, igualdad y justicia.<sup>108</sup> En la medida en que ambas están orientadas al mismo fin, Horkheimer recuerda que los filósofos morales (Hélvetius, Kant<sup>109</sup>) conciben a la moral como inseparable de la política.

Debe destacarse que el gesto por el que Horkheimer señala estos dos elementos — compasión y política— como expresiones del sentimiento moral que estarían presentes en la actualidad, expresa un cierto optimismo respecto del objetivo transformador de la teoría. En este sentido, que Horkheimer observe la subsistencia de tales elementos sería indicador de que el avance de esa razón burguesa dominadora y con pretensiones totalitarias, no ha logrado extenderse de forma completa; si, como señala Horkheimer, la lucha entre los poderes económicos que se desarrolla a escala mundial tiende a la atrofia de las inclinaciones humanas amables (GS, t.3:135) y a la imposición del principio egoísta de la ventaja económica, la persistencia de la compasión puede ser leída como un signo de resistencia. Así, Horkheimer está señalando que, a pesar de su gran expansión, la razón dominadora no ha logrado erradicar aquello que, a la vez que la excede, podría auxiliarla en la salida de su irracionalidad.

Sin embargo, Horkheimer se ocupa de que su abordaje del sentimiento de compasión no se confunda con la expresión de un optimismo ingenuo según el cual la mera presencia

---

individual y el colectivo no es del todo claro en el planteo de Horkheimer, la idea de que su propuesta contempla una dimensión psicológica mediada por el abordaje schopenhaueriano acierta en destacar la relevancia que los sentimientos de compasión y solidaridad adquieren en la filosofía de Horkheimer en vistas a la realización del objetivo transformador. Es justamente la ausencia de atención a la función de estos impulsos de raigambre schopenhaueriana lo que lleva a Marin (2016) a concluir que para Horkheimer queda bloqueada la posibilidad de emancipación. Según la autora, Horkheimer —junto con Adorno en *Dialektik der Aufklärung*— realizan su crítica de la sociedad capitalista a partir de una apropiación de la teoría de Freud, pero no se sirven del psicoanálisis para pensar una vía emancipatoria. Marcuse ejemplificaría, según Marin, una apropiación de la teoría freudiana que posibilitaría tanto la crítica de la sociedad moderna como la propuesta de una salida emancipatoria.

<sup>107</sup> Hauke Brunkhorst (2005:1) hace notar que puede rastrearse la historia de la noción de solidaridad encontrando su origen en la noción de fraternidad enarbolada por la revolución francesa. Así considerada, la noción de solidaridad está estrechamente vinculada a las nociones de igualdad y de democracia política.

<sup>108</sup> Aunque Horkheimer suscribe al interés por la realización de estos ideales, entiende que no puede entenderse en la actualidad como si tuvieran el mismo contenido que en los inicios de la modernidad. Esto también lo desarrolla en el capítulo sobre la sociedad racional.

<sup>109</sup> Las obras citadas por Horkheimer son *De l'esprit* y *Zum ewigen Frieden*.

de ese elemento bastara para asegurar un fin del sufrimiento generado por la forma que adquieren las relaciones en la actualidad. En este sentido, leemos hacia el final del artículo de 1933:

En las condiciones sociales dadas, la acción [afín al materialismo] está sujeta a la fatalidad de que la compasión y la política, las dos formas en las que el sentimiento moral encuentra su expresión hoy en día, sólo en raras ocasiones pueden ser relacionadas racionalmente (GS, t.3:146).

Esta afirmación de Horkheimer puede ser profundizada en relación a otras consideraciones que el filósofo realiza acerca de la forma en que la compasión es concebida en el contexto de la forma social burguesa. Se intentará mostrar a continuación que Horkheimer observa el sentimiento de compasión ha sido relegado a un lugar marginal por distintas concepciones filosóficas, incluso por las que comparten con el materialismo las ansias de transformación social.

#### **4. La aversión a la compasión en la filosofía burguesa**

##### **4.1 Compasión y justicia**

En los apartados precedentes de este mismo capítulo se señaló que Horkheimer se preocupa por trazar una distinción cualitativa entre lo impulsivo y lo racional a los fines de poder abordar a lo impulsivo en su singularidad. Asimismo, nuestro análisis dio cuenta de que, puesto que Horkheimer considera que las filosofías que incurren en justificaciones metafísicas guardan especial afinidad con un determinado tipo de impulsividad asociada a los sentimientos más viles y mezquinos, el materialismo de Horkheimer reivindica sentimientos como la compasión y la solidaridad. A través de nuestra argumentación se mostrará que Horkheimer encuentra en la filosofía burguesa una nítida aversión al sentimiento de compasión. Esto conduce a pensar que, si bien Horkheimer detecta en lo impulsivo, en términos generales, aquello que puede quebrar el despliegue unilateral de la forma social vigente, la compasión se convierte en un sentimiento que por excelencia se expresa como contrario a la sociedad burguesa.

La relación entre distintas concepciones filosóficas con los impulsos es trazada también en el “Exkurs II” de *Dialektik der Aufklärung*. Allí la lectura de Sade y Nietzsche como *escritores oscuros de la burguesía* –junto con Maquiavelo, Hobbes, Mandeville-

aparece entrelazada a una renovación de aquella interpretación de la moral kantiana que Horkheimer había hecho en su ensayo de 1933, adquiriendo ahora otra perspectiva. Lo que despierta el interés de Horkheimer por aquellos filósofos es que sus escritos explicitan la relación entre razón ilustrada e inmoralidad. Es decir, Horkheimer considera que allí se manifiesta de forma evidente lo mismo —la incompatibilidad entre razón subjetiva y el accionar en vistas al bienestar de la totalidad social— que en la formulación kantiana de la moral sólo resultaba accesible a través de una lectura crítica. Horkheimer considera que en un *escritor luminoso* como Kant el vínculo entre razón ilustrada e inmoralidad está encubierto mediante la postulación de una *doctrina armonizante* (GS, t.5:141). De alguna manera, Horkheimer ve en Sade y a Nietzsche una suerte de proto-dialéctica de la Ilustración, por el hecho de que “desnaturalizan la virtud que, ideológicamente, se postulaba como progresista y marco del desarrollo histórico, pero, como consecuencia, naturalizan el orden dado que esa virtud igualmente permitía” (Puerta Domínguez, 2013:106). Así, aunque el libertino no pacte con la ideología de la ilustración sí pacta, al menos, con su realidad. Sin embargo, por el hecho de que aun formando parte de la Ilustración pudieron hacer que ella “se horrorice de sí misma” (GS, t.5:141), tanto Nietzsche como Sade, sostiene Horkheimer, dan cuenta del vínculo entre razón y delito, sociedad burguesa y dominio, lo cual da pie a la posibilidad de que la razón pueda ser rescatada de la barbarie que ella misma produjo.

En el “Exkurs II” se señala un vínculo entre la moral kantiana y a la novela *Juliette* del Marqués de Sade. Ese vínculo no está dado por el mismo elemento que, de acuerdo con el ensayo de 1933, la moral kantiana compartiría con el materialismo —el sentimiento moral que tiende a una configuración social racional—, sino más bien por su carácter calculador y racionalista.<sup>110</sup> Horkheimer señala que una vez que los preceptos morales están explicitados, la acción moral —racional— no depende más que de un cálculo a partir del cual se determine cuál sería la vía de acción moral en cada circunstancia. Asimismo, Horkheimer señala que en los juegos sexuales de Juliette reside un rasgo característico de la razón instrumental, ya que ella no deja espacio alguno para la espontaneidad ni la sorpresa. En sus juegos todo está supeditado al cálculo, de manera

---

<sup>110</sup> Incluso Seyla Benhabib, quien llama a no confundir la crítica a la moral kantiana de inicios de la década de 1930 con la que se hace en *Dialektik der Aufklärung*, argumentando que, mientras la primera se fundaría en el método de la crítica inmanente, la segunda estaría marcada por un giro psicoanalítico, se sorprende por la afinidad entre las lecturas que Horkheimer realiza en cada ocasión: “Lo que resulta interesante es que el problema del deber y de la inclinación, que más tarde conduce a una fuerte crítica psicoanalítica, ya estaba también contenido en el centro de aquellos ensayos tempranos” (1986:189).

que “más que el disfrute, en ese tipo de ceremonias lo que parece importar es más bien su ajetreado funcionamiento, su organización” (GS, t.5:111).

Por esa censura de la espontaneidad en favor de la previsión es que más adelante se afirma que “la condena de los sentimientos ya estaba contenida en la formalización de la razón” (GS, t.5:115). Horkheimer señala que, en contra de toda filosofía moral, la obra de Sade, como la de Nietzsche, representa la *crítica intransigente de la razón práctica* (GS, t.5:117). En este sentido, el personaje de Juliette se dedica a la práctica de todos los actos que son tabú dentro de la sociedad burguesa, pero no lo hace sustrayéndose a la ley vigente, sino que practica esos actos en tanto prohibidos; de esa manera, su opción por el tabú es tan infundada como la prohibición que los colocó en ese lugar. De allí que leamos sobre Juliette:

Ama al sistema y a la perseverancia. Maneja extraordinariamente el órgano del pensamiento racional. En cuanto al dominio de sí, sus instrucciones se comportan a veces como en Kant, como la aplicación específica de un principio (GS, t.5:118).

Horkheimer señala que, en esa inversión que opera Juliette, se anuncia la transmutación de los valores nietzscheana, a la que el filósofo se rehúsa a leer como una transformación hacia algo distinto al orden social vigente. Considera, en cambio, que constituye una mera alteración por la que ese orden continúa reproduciéndose, solo que de otra manera. Lo que permanece del orden social vigente, a pesar de la inversión, es la arbitrariedad a partir de la cual determinados valores —en el caso de Nietzsche— y determinadas prácticas —en el caso de Juliette— son venerados.

La inversión tampoco alcanza, según Horkheimer, para eliminar el papel calculador de la razón, que apareció una vez que la revolución francesa se vio concluida (GS, t.5:112). De allí que, en la lectura que hace Horkheimer, la inversión operada tanto por Sade como por Nietzsche, lejos de apartarse de la vía de la razón dominadora, explicita el sinsentido que resulta de su propio desarrollo unilateral.

De una manera que resulta reminiscente de su argumentación en “Anfänge der bürgerliche Geschichtsphilosophie”,<sup>111</sup> Horkheimer señala la continuidad que se manifiesta entre la filosofía de Nietzsche y la concepción de naturaleza propia de la racionalidad burguesa. Así, llama la atención acerca de que, dentro de esa forma social,

---

<sup>111</sup> Cf. Capítulo 2, apartado 2.

las relaciones adquieren un automatismo que imita el caos característico que —desde el punto de vista de la razón subjetiva— reviste la naturaleza no dominada. Ello se debe, entiende Horkheimer, a que el principio de la autoconservación, según el cual esas relaciones se configuran, ha llegado a ser irracional a pesar de que inicialmente, en el contexto de surgimiento de la forma social burguesa, haya desempeñado una función emancipadora. La razón exclusivamente orientada a la autoconservación trata a “la naturaleza sólo como masa de materia” (GS, t.5:122), como mero objeto a disposición de la instrumentalización racional, y, por lo tanto, vaciada de toda cualidad propia, distintiva. Tal vaciamiento es también perjudicial para la razón, en la medida en que ella es despojada de todo lo que no sea reductible a la operatoria del cálculo. Es por esto que los autores indican que, vuelto irracional, el principio básico de la sociedad burguesa pasó a ser inseparable de la autodestrucción (GS, t.5:113). De esta manera, si el desarrollo científico que la Ilustración produjo buscaba garantizar la autoconservación controlando a una naturaleza amenazante, el despliegue y profundización de ese desarrollo se vuelve en contra de sí mismo:

El paso del caos a la civilización, en la que las condiciones naturales ya no ejercen su poder directamente sino a través de la conciencia de las personas, no ha cambiado nada del principio de igualdad (GS, t.5:39).

El pensamiento, en cuyo mecanismo coercitivo se refleja y continúa la naturaleza, también se refleja como naturaleza olvidada, como mecanismo coercitivo, en virtud de su perseverancia inexorable (GS, t.5:62).

Horkheimer entiende que esto encuentra un eco en la filosofía de Nietzsche cuando, en *Genealogie der Moral* reconoce como válida sólo a la ley del más fuerte. Allí, Nietzsche señala que hay una ley de la naturaleza, que determina la lesión del fuerte sobre el débil, para lo cual sólo hace falta valerse de los dones que se han recibido naturalmente (GS, t.5:123). Cuando el débil se defiende, está cometiendo, según Nietzsche, el error de salirse del carácter de debilidad que le imprimió la naturaleza, convirtiéndose así en un peligro para la humanidad. Dado que el débil carece de medios físicos para enfrentarse al fuerte, porque la naturaleza lo privó de ellos, las represalias del débil contra el fuerte estarían en la moral, en tanto artilugio elaborado para contravenir —según Nietzsche y

Sade— la ley natural, generando —lo que estos filósofos entienden como— *injusticia*.<sup>112</sup> Es necesario destacar que, esta noción de justicia, a la vez que difiere de la de Horkheimer, se ajusta a la que él considera propia de la concepción burguesa. Ambas — la nietzscheana-sadeana y la burguesa— tienen en común que consideran injusto a aquello que se aparta de la forma que revisten las relaciones ya de hecho vigentes, a las que se las hipostasia como eternamente necesarias. Si esta noción difiere de la horkheimeriana, se debe a que esta última la concibe en íntima relación con el sentimiento de compasión. Horkheimer incluso refiere brevemente que Nietzsche desmarca su noción de justicia del sentimiento de compasión; según Horkheimer, Nietzsche ve en la compasión un sentimiento que busca establecer una igualdad donde no la hay, una paridad —ficticia, desde el punto de vista de Nietzsche— entre quienes son fuertes por naturaleza y quienes a causa de su debilidad natural son — legítimamente, desde la perspectiva nietzscheana— sometidos por aquellos.

Lo que se sigue de la lectura de Horkheimer, es que la inversión que tanto Sade como Nietzsche realizan de la moral burguesa no conduce más que a la continuidad de la razón y de la moral contra la que buscan dirigirse. Esto se expresa, en el caso de Sade como represión de toda espontaneidad en favor de la expansión ilimitada de la mediación racional. En el caso de Nietzsche, se expresa en la postulación de un orden necesario en contra del cual nada puede hacerse.

Como consecuencia, ambos *filósofos oscuros de la burguesía* comparten la aversión de la burguesía hacia el sentimiento de compasión, en tanto manifestación espontánea que busca salvar de la injusticia —entendida ahora en sentido horkheimeriano— a aquel que se encuentra en una situación de impotencia o debilidad. Horkheimer señala que Sade y Nietzsche entienden que la compasión constituye “el pecado sin más”, por el hecho de que “nos lleva a perturbar una desigualdad exigida por las leyes de la naturaleza” (GS, t.5:124).

Horkheimer considera que, dado que tanto Sade como Nietzsche pueden dar cuenta del lado oscuro de la razón ilustrada, sus filosofías constituyen visiones críticas acerca de la concepción prevaleciente de razón. Sin embargo, en la medida en que no dejan de

---

<sup>112</sup> Habiendo reconstruido de esta manera la postura de Nietzsche, Horkheimer la dialectiza señalando que, si bien la moral constituía en los albores de la civilización burguesa una herramienta de protección de los oprimidos, cuando más tarde el devenir histórico de la sociedad conduce a la realización de esa moral, es puesta al servicio de los poderes fácticos. En otras palabras, Nietzsche entiende correctamente el propósito con el que la moral se origina, pero es refutado por el hecho de que finalmente, la moral termina siendo puesta al servicio de aquello que —según Nietzsche— sería la ley de la naturaleza.

reproducir aquellas mismas formas contra las que dirigen su crítica, carecen de todo carácter transformador. En este sentido, no es menor que Horkheimer destaque la visión que ambos filósofos tienen acerca de la compasión. Mientras que Horkheimer la considera un elemento clave en vistas a la transformación de las relaciones vigentes, tanto Sade como Nietzsche se oponen a ella, lo cual para Horkheimer resulta un indicador de su filiación con la concepción burguesa.

#### 4.2 Praxis y limitación de la compasión

No sólo Sade y Nietzsche participan de esta aversión al sentimiento de la compasión, sino que Horkheimer señala también cómo muchos otros filósofos, incluso desde posturas teóricas distintas a la de aquellos, la menospreciaron, relegándola a un lugar de marginalidad en la filosofía, la literatura e incluso la historia. Así, ve que en el pensamiento de Spinoza tiene lugar, al igual que en el de Sade y Nietzsche, un reconocimiento de la compasión como gesto de inmediata humanidad. La inmediatez estaría dada por el hecho de que la compasión se sustrae a la formalización de la razón, con la cual convive sin guardar una relación de dependencia ni de mutua implicancia. La motivación para ayudar a otro puede provenir, —dice Horkheimer leyendo a Spinoza (GS, t.5:124)—, o bien de la razón —en este caso, sería resultado, horkheimerianamente hablando de la mediación racional— o bien de la compasión, que en tanto sentimiento se sustrae a la mediación racional. A pesar de esto, tampoco Spinoza encontraría en su carácter humanitario motivo suficiente para valorarla:

La commiseratio es humanidad en forma inmediata, pero al mismo tiempo «mala et inutilis»<sup>113</sup>, entendida como lo opuesto a la eficiencia masculina, que desde la virtud romana, pasando por los Médicis, hasta la eficiencia bajo los Ford, fue siempre la única y verdadera virtud burguesa (GS, t.5:124).<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Los autores indican que extrae esta expresión de la *Ética*, proposición L.

<sup>114</sup> El artículo de Pierre-Francois Moreau “Adorno und Horkheimer als Spinoza-Leser” (Lavaert & Schröder, 2018) aborda el tratamiento que se hace de la filosofía de Spinoza en *Dialektik der Aufklärung*. El autor reflexiona acerca de las motivaciones por las que los frankfurtianos toman a Spinoza como símbolo de la Ilustración en un libro cuyas tesis filosóficas “tienen verdadera consistencia precisamente en la medida en que no son historiografía” (117), y concluye que el motivo podría residir en que tanto para Adorno y Horkheimer —por un lado— como para Spinoza —por otro— la noción de naturaleza presenta ambigüedades: “Para Horkheimer y Adorno, la naturaleza tiene una doble cara: está asociada a la violencia y al horror, pero también a la nostalgia; tiene que ver con la dominación, pero también con la reconciliación. Para Spinoza, la semántica de la «naturaleza» tiene también dos aspectos. Por un lado, todo es natural: el mundo y el hombre, el afecto y la razón, la vida y la muerte, la sabiduría y la

Tras señalar lo que entiende como una aversión burguesa a la compasión, Horkheimer escribe a continuación, “ni siquiera Kant es una excepción”<sup>115</sup> (GS, t.5:125), dado que la entiende como un mero sentimentalismo que, en tanto tal, se opondría a la razón y a la moral.

Ahora bien, Horkheimer entiende que, si estas posturas relegan a la compasión a un lugar marginal, lo hacen como consecuencia de una lectura errada de sus rasgos distintivos; en el caso de Kant, Horkheimer observa que aquello que es reivindicado en sustitución de la compasión —a saber, la “benevolencia universal hacia el género humano”<sup>116</sup>— es tan irracional —desde la perspectiva de la concepción kantiana de razón— como el sentimiento que Kant dice querer evitar. Esta lectura que hace Horkheimer es similar a la que en sus aforismos de juventud le dirige al marxismo. Allí, observa una oposición del marxismo al sentimiento de compasión (GS, t.2:340),<sup>117</sup> que parece estar fundada tanto en una cierta vergüenza como en el supuesto de que ella podría conducir a un sentimentalismo que lo aleje de la praxis. La aversión de Marx hacia la compasión es leída por Horkheimer como una incapacidad por su parte para advertir que es precisamente la compasión el impulso primario que motiva a la teoría y praxis marxista.

Esta idea puede verse complementada en otros pasajes de *Dämmerung* donde la solidaridad aparece como un interés material de la teoría revolucionaria. En un fragmento titulado “Der Idealismus der Revolutionärs” Horkheimer enfatiza que el marxismo no busca meramente “la satisfacción del hambre, la sed y el impulso sexual del individuo”, sino que es “mucho más fino, más noble, más profundo, más interior”

---

desinhibición irracional. Sin embargo, aunque todo es natural [natürlich] (naturale), no todo es «por naturaleza [von Natur]» (natura)” (120-121).

<sup>115</sup> En su artículo “Ethics of Emotions as Ethics of Human Rights: A Jurisprudence of Sympathy in Adorno, Horkheimer and Rorty”, Barreto (2006) llama la atención acerca de que tanto Adorno y Horkheimer como Rorty y, más recientemente, también Nussbaum, Baier y Ward desarrollan una ética de las pasiones como forma de reacción a la moral kantiana. Al trazar esta continuidad, el autor busca extender las reflexiones de los frankfurtianos hacia un ámbito no abordado por ellos, como es el de los derechos humanos. Podemos señalar que Martha Nussbaum presenta un planteo cercano en varios puntos al de Horkheimer, si bien no hace menciones a su filosofía ni a la de Schopenhauer. Nussbaum advierte la aversión histórica que la filosofía tuvo respecto de la compasión y, en contra de esas tendencias, la reivindica no solo como sentimiento que merece un lugar en las relaciones humanas, sino también en la relación con especies animales no humanas (2003:16, 20). La caracteriza como un sentimiento que es algo “más que un sentimiento cálido en las entrañas”, dado que involucraría algunos pensamientos (2003:14). Barreto también observa que, si bien tanto Adorno como Horkheimer desarrollan lo que él denomina una “ética de las pasiones” (2006:75), la misma no constituye el núcleo de sus concepciones filosóficas probablemente a causa del anclaje marxista de sus teorías.

<sup>116</sup> Los autores citan *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*.

<sup>117</sup> El fragmento lleva el título de “Umschlag von Gedanken”.

(GS, t.2:419-420), ya que “la indignación, la solidaridad, la abnegación es tan «materialista» como lo es el hambre”, con lo cual el marxismo “no sustituye a la solidaridad y la toma de conciencia de la necesidad de la revolución por una «filosofía práctica» ni por una justificación del sacrificio” (GS, t.2:420). En este punto coinciden la lectura que Horkheimer hace de Marx con la que hace de la formulación kantiana de la moral. En ambos casos, Horkheimer está señalando que estos filósofos condenan explícitamente el impulso que es implícitamente abrazado por sus concepciones filosóficas. En ambos casos —el de Kant y el del marxismo— la compasión —de forma no advertida por los autores— aparece relacionada a un deseo inmediato por hacer justicia a los débiles o desfavorecidos.

A propósito de estas observaciones, conviene retomar la reflexión del “Exkurs II” en el contexto de la lectura de Nietzsche y Sade ya que allí Horkheimer señala una limitación que puede ir unida al sentimiento de compasión. Es decir que, mientras advierte en Marx una precaución respecto de la compasión por el hecho de considerarla limitante en relación a la praxis, Horkheimer, por el contrario, entiende que la praxis correcta depende de la compasión, pero que, sin embargo, la compasión no constituye en sí misma una praxis suficiente.

Si bien el filósofo no es explícito al respecto, parece acertado pensar que esa limitación se debería al hecho de que la compasión, como sentimiento individual, busca transgredir lo universal, es decir, lo que es tenido por válido en un momento histórico determinado. Si en el contexto de la sociedad burguesa impera —como en la naturaleza no dominada— la ley del más fuerte, “la persona compasiva, como individuo, representa la reivindicación de la totalidad, es decir, la de vivir, contra lo general, contra la naturaleza y la sociedad, que la niegan” (GS, t.5:126). En otras palabras, si bien Horkheimer concibe a la compasión como un requisito imprescindible en vistas a una posible transformación, también señala que se trata de un elemento inconmensurablemente débil respecto de aquello contra lo que tiene que ser dirigido.

A diferencia de la blandura sentimentalista señalada tanto por el pensamiento tradicional burgués como por la teoría marxista, el carácter problemático de la compasión reside, según Horkheimer, en su limitación práctica; en la medida en que a través de este sentimiento se manifiesta una oposición del individuo al orden universal dado, se manifiesta tanto el deseo por transgredir la concepción de justicia vigente,

como la imposibilidad de la iniciativa individual en vistas a una transformación de la totalidad.

En base a estas consideraciones, puede también pensarse que Horkheimer ve en la filosofía de Schopenhauer una exageración de la limitación señalada al sentimiento de compasión. Si bien advierte que en Schopenhauer ese sentimiento es reivindicado —al punto que Horkheimer no duda en llamar a Schopenhauer “el metafísico de la compasión” (GS, t.5:126)—, también señala que esa reivindicación no necesariamente evidencia una orientación teórica transformadora, lo cual la volvería aún a su materialismo.<sup>118</sup> Por el contrario, si bien la filosofía de Schopenhauer valora a la compasión, no la cree capaz de contradecir el rumbo que ha adquirido la historia y, por lo tanto, esa valoración no lo lleva a pensar la transformación de la realidad sea posible.

Entendemos que es con motivo del carácter limitado que Horkheimer advierte en el sentimiento de compasión, que considera necesario establecer un vínculo entre compasión y política. Esto es porque, si la compasión permanece meramente en el nivel de la individualidad —es decir, separada de la política—, su potencial verdaderamente transformador se volvería inexistente o inane.

## **5. Hacia una reconfiguración racional de las relaciones entre razón y naturaleza**

### **5.1 Impureza de los impulsos**

Si bien hemos enfatizado que para Horkheimer existen ciertos impulsos que se sustraen al despliegue del principio inmanente de la forma social burguesa, con ello no queremos decir que esa impulsividad sea entendida en el sentido de algo puro, como si pudiera señalarse un ámbito de la realidad que permanece indiferente con respecto a la historia de la razón. En uno de los pasajes en los que Horkheimer llama la atención acerca de la centralidad de lo impulsivo podemos ver también una advertencia acerca de su no elementalidad:

---

<sup>118</sup> Esta advertencia puede volverse interesante como punto de partida para pensar afinidades entre la filosofía de Horkheimer y otras concepciones. Philip Hogh, por ejemplo, señala la cercanía entre el objetivo transformador de la filosofía de Horkheimer y la de Philippa Foot, ya que ambas plantean que el fin de la praxis humana debería residir en la anulación del sufrimiento. La diferencia, señala Hogh, está en que mientras para Foot eso tiene que ser posible sobre el fundamento de una base normativa centrada en la virtud, para Horkheimer la normatividad es inaceptable, ya que haría de la moral burguesa la medida sobre la que se armaría el “nuevo” estado de cosas. Hogh insiste en que para el materialismo de Horkheimer está claro que el sufrimiento socialmente causado puede ser erradicado, pero se trata de un objetivo que solo puede ser pensado de forma negativa. La concreción de ese objetivo, añade, les compete a las personas que se sensibilizan por el sufrimiento de los demás (Hogh, 2019:16).

El hecho de que los seres humanos estén determinados por «reacciones elementales de placer y displacer» no es quizá una descripción psicológica muy acertada, pero es, sin embargo, una buena indicación de ese hecho sobre el que el materialismo, en contraste con la actitud espiritual idealista, no se indigna (GS, t.3:104).

Como ya habíamos señalado,<sup>119</sup> lo distintivo del materialismo horkheimeriano no consiste en que presenta una determinada concepción de la materia sino, más bien, en que —a diferencia del idealismo— no le resulta problemático atender a la relevancia que lo impulsivo tiene en relación a la acción. En el pasaje aquí citado Horkheimer sostiene que el reconocimiento de la existencia de inclinaciones no determinadas exclusivamente por la razón, no debería considerarse una amenaza para el carácter racional de la teoría. Teniendo en cuenta esto, podría decirse que la actitud más racional al respecto consistiría en reconocer la validez de la impulsividad en sí misma, sin necesidad de remitirla a otra instancia. No menos importante que el reclamo de Horkheimer por atender a esas *reacciones*, resulta su señalamiento de que entenderlas como *elementales* no constituya, quizás, *una descripción psicológica muy acertada*. Es decir que, por más que pueda distinguirse un carácter impulsivo que se sustraiga de la mediación racional, esas reacciones son mal comprendidas si se las concibe como algo primitivo.<sup>120</sup>

Es así que ni los impulsos ni la razón son, para Horkheimer, ajenos a la historia. Más bien, considera que los mismos se transforman a través del tiempo, viéndose afectados por las configuraciones sociales de cada época. Lo que nos interesa abordar en este punto es la manera en que esa transformación afecta a ciertos impulsos que, sin embargo, no llegan a ser subsumibles al principio según el cual se configuran las relaciones en el contexto de la sociedad burguesa.

Horkheimer considera que ni los impulsos ni la razón son meros receptores pasivos de las transformaciones históricas, sino que también tienen un papel activo. Esto implica que el filósofo no concibe a los impulsos solo como un sustrato sobre el que se acumularían sedimentaciones históricas, ni a la historia como un curso de acontecimientos determinados por la impulsividad. En el caso del egoísmo individualista, se trata de un impulso característico de una determinada forma social, a

---

<sup>119</sup> Punto 3.1 de este mismo capítulo.

<sup>120</sup> O, para retomar los términos de la lectura de Bookchin aludida en el Capítulo 2 —aunque no sea más que para volverlos en contra suyo—, Horkheimer considera insuficiente entender esas reacciones como algo *atávico* (1982:391).

la vez que determina el curso futuro de la historia conduciendo a la profundización de esa misma forma social que le dio origen. En el caso de los impulsos que se sustraen del devenir inmanente de la forma social burguesa —ejemplificados en el impulso moral kantiano—, señalaremos que pueden rastrearse entre los escritos de Horkheimer motivos para pensar que son afectados por la configuración que las relaciones adquieren en cada momento histórico a pesar de que no constituyan su resultado directo.

En relación a estas consideraciones, no nos parece acertada la idea de que “Horkheimer rompe todo lazo entre razón y moral y se entrega en manos de un sentimiento irracional amasado en la metafísica de la voluntad de Schopenhauer” (Sánchez, 2001:225), no solo porque opone disyuntivamente las nociones de razón e impulsividad, sino también porque, al asociar a esta última con la de lo *irracional* corre el riesgo de confundir lo impulsivo con la irracionalidad que, según vimos, resulta para Horkheimer del ensimismamiento de la razón. Es más atendible, por el contrario, la idea de que, si bien los impulsos en la concepción horkheimeriana difieren de la razón, no serían completamente contrarios a ella.<sup>121</sup> Esta última concepción retiene la diferencia entre impulsos y razón, a la vez que la matiza señalando que no por ello tiene que entenderse la relación entre ambos como una disyunción insalvable, como si afirmando uno de los términos no hubiera más opción que renunciar al otro. La formulación de Simon Mussell da cuenta de este matiz al referirse a los sentimientos en el contexto de la teoría crítica como “el otro extra-conceptual del pensamiento” (2017:5).

De esta manera, podemos indagar en la represión de los impulsos desde una nueva dimensión. Si, como habíamos señalado anteriormente, la represión que busca ejercer la razón dominadora sobre lo impulsivo no es llevada a cabo nunca de una manera definitiva, esa impulsividad que no llega a ser completamente eliminada ni tampoco integrada al principio inmanente de la razón dominadora, tampoco subsiste reteniendo siempre una forma invariable. Por el contrario, y aun cuando no es subsumible a la mediación racional, se ve afectada por la represión sufrida. Sostenemos que el intento de reprimir aquellos impulsos conlleva una transformación para ellos, de manera que, si bien no resultan extinguidos, sí al menos llegan a ser alterados.

---

<sup>121</sup> Esta última idea es la que sostiene Herbert Schnädelbach. Añade que el hecho de que la crítica horkheimeriana contra la moral burguesa apunte a señalar la limitación de la noción idealista de razón, no valida una lectura emotivista del frankfurtiano. Una tal lectura, señala Schnädelbach, sólo sería válida si Horkheimer entendiera que existe algo así como emociones “puras” es decir, entendidas como opuestas a la razón (en Benhabib, 1993:292-293).

## **5.2 La espontaneidad en el contexto de la sociedad burguesa**

Si, como dijimos,<sup>122</sup> que Horkheimer vea en lo impulsivo como algo que señala la posibilidad de transformación hacia un arreglo racional de las relaciones, no implica que existan garantías de que esa transformación vaya a tener lugar indefectiblemente. Hemos indicado que esta ausencia de garantías tiene que ver con el hecho de que, si la impulsividad puede quebrar el funcionamiento mecánico que ha adquirido la forma social burguesa, ello se debe precisamente a que ella —la impulsividad— no está sometida al carácter necesario que reviste ese movimiento. Asimismo, señalamos una limitación propia de lo impulsivo en tanto elemento transformador al indicar que, debido a que los sentimientos no pueden encontrar expresión más que en la singularidad del individuo, solo pueden generar un efecto sobre la generalidad en unión con la política.

A partir de lo desarrollado en el punto anterior (5.1) puede añadirse, ahora, una consideración más acerca de la ausencia de garantías que Horkheimer percibe en vistas a la transformación. En la medida en que Horkheimer no concibe a los impulsos como tendencias puras o atávicas, sino que entiende que la configuración que adquieren está marcada por el momento histórico y social en el que tienen lugar —incluso si no son entendidos estrictamente como un efecto directo de las relaciones sociales dadas—, la impulsividad no apunta claramente hacia una sociedad racional.

Esto también aplica a los sentimientos de compasión y solidaridad, los cuales son señalados por Horkheimer como principales aliados de los intereses de su concepción teórica. Incluso siendo expresión de la transformación posible, esa impulsividad se encuentra, en el contexto de la sociedad burguesa, entrelazada con la irracionalidad propia de la forma social vigente. Es por esto que en vez de orientarse exclusivamente a paliar los males producidos por la configuración social, la compasión y la solidaridad sirven, en varias ocasiones, para preservar las relaciones sociales tal como están dadas. En otras palabras, esos mismos impulsos que pueden contribuir a los intereses del materialismo se hallan, en el contexto de la sociedad burguesa, sirviendo a fines —considerados por Horkheimer como— no racionales. De esta manera, consideraremos la ya aludida cuestión acerca de la ausencia de garantías respecto de la transformación posible, ya no desde una perspectiva conceptual —es decir, a partir de la manera en que Horkheimer concibe a la teoría, la historia o la impulsividad—, sino desde una

---

<sup>122</sup> Cf. punto 3.2 de este mismo capítulo.

aproximación fáctica, en la medida en que considera descripciones de Horkheimer acerca de la manera en que la impulsividad efectivamente se expresa en el contexto de la sociedad burguesa.

En la lectura de Horkheimer, lo problemático del conflicto entre los sentimientos de los individuos y el principio rector de la sociedad no se limita a la situación particular de individuos aislados; por el contrario, lo considera como una manifestación de la irracionalidad que es propia de la forma social burguesa. Es decir, que si la forma social burguesa fuera —como pretende serlo— racional, resultaría inexplicable que su principio rector contradiga los impulsos de las personas. Esos impedimentos obstruyen la realización de aquel impulso en el que todos los demás confluyen: el deseo de felicidad.

A pesar de que Horkheimer sostenga que es imposible elaborar de antemano una descripción acerca de cómo serán las relaciones que tengan lugar en la sociedad racional, sí afirma que la compasión al menos al menos anuncia algo sobre ella. Ya en *Dämmerung* está presente la idea de que aquel que movido por la compasión y no por intereses económicos busca ayudar a otro, es ya el ciudadano de una sociedad futura (GS, t.2:400).<sup>123</sup>

Pero la manera en que los sentimientos de compasión y solidaridad pueden alejarse de los intereses del materialismo consiste en que no sean dirigidos a los más desventajados, sino a los privilegiados. Un ejemplo de esto puede encontrarse en un pasaje de *Dämmerung* cuando Horkheimer señala una forma habitual de compadecerse con el “pobre rico”, que consiste en observar la enorme responsabilidad que pesa sobre la persona poderosa, “llega hasta tal punto que la gente casi se alegra de no estar en su lugar” (GS, t.2:408).<sup>124</sup> Es por esto que, la persistencia de estos sentimientos en el contexto de la sociedad burguesa, a la vez que es entendida por Horkheimer como como señal de que la razón dominadora no ha logrado extenderse de forma completa sobre todos los ámbitos de la vida del individuo y de la sociedad, no llega a constituir por sí misma la inminencia ni la garantía de que una transformación hacia una forma social más racional vaya a realizarse eventualmente.

---

<sup>123</sup> El fragmento lleva el título de “Menschheit”.

<sup>124</sup> El fragmento lleva el título de “Verantwortung”. Aunque teorice sobre la compasión desde una perspectiva muy distinta a la de Horkheimer, y no ofrezca ejemplos en este sentido, no parece errado pensar que en algo parecido está pensando Martha Nussbaum cuando afirma que la compasión “puede salir mal en relación al sentimiento de no merecimiento, simpatizando con gente que realmente no lo merece” (Nussbaum, 2003:16).

Una suerte de vicio de la compasión estaba también expresada en “Materialismus und Moral” cuando Horkheimer señalaba el hecho de que la educación en una moral —la cual es inescindible del sentimiento de compasión— estuvo, en el contexto de la sociedad burguesa, “más a menudo al servicio de la ley natural que bajo el signo de la liberación respecto suyo” (GS, t.3:134-135), es decir, se refirió más a la función del individuo particular en la sociedad civil en vistas a la preservación de las relaciones sociales dadas de hecho, que a la educación de la persona en tanto que miembro potencial de una humanidad feliz (GS, t.3:134).<sup>125</sup>

En el texto sobre la moral kantiana se señalaba a la compasión como un sentimiento que, estando presente en la sociedad burguesa, constituye, a la vez, un elemento de una forma social mejor. Allí leemos: “mientras la moral siga teniendo una razón de ser, la compasión residirá en ella” (GS, t.3:136). Es decir, que en tanto Horkheimer entiende a la moral como aquello que dentro de la sociedad burguesa garantiza el sostenimiento de la totalidad social, y al hacerlo, actúa en contra del principio inmanente de la sociedad burguesa —el cual, vuelto irracional, atenta permanentemente contra esa totalidad— la compasión se expresa en ella como elemento destinado a atenuar la injusticia que esa forma social hace pesar sobre los individuos. Pero, si bien la compasión y moral son compatibles en este sentido, a la moral no le es reservado un lugar en la sociedad racional —en la que, por el contrario, sí tendría lugar la compasión. Esto es lo que sostiene Horkheimer cuando afirma que, si efectivamente se alcanza “con el cambio de estas relaciones a través de su regulación racional”, la moral, en tanto conjunto de preceptos que no coinciden con los deseos e intereses propios del individuo, desaparecerá o “al menos pasa a un segundo plano” (GS, t.3:136). Lo que está indicando Horkheimer es que la compasión —en tanto elemento que anuncia la posibilidad de una sociedad futura— puede momentáneamente aliarse con un elemento inescindible de la sociedad burguesa, el cual, en tanto tal, está destinado —sin embargo— a desaparecer si es que tiene lugar la disolución de esa forma social.

---

<sup>125</sup> La importancia de una educación necesaria en vistas a la sociedad racional, que es aludida por Horkheimer en este pasaje, es una idea que también está presente en la obra de otros integrantes del Institut. Como es sabido, sobre el final de su vida Adorno se preocupó por este tema (cf. Robles, 2018 y 2019), y también Marcuse manifestó un interés en el mismo sentido (Marcuse, 1984:172). En “Reconstruction und Reeducation. Max Horkheimer und die deutsch-israelische Freundschaft, 1948–1973”, Philipp Lenhard destaca el papel activo que tuvo Horkheimer durante la década de 1950 en la promoción de intercambios estudiantiles entre Alemania e Israel.

Como hemos señalado anteriormente, en tanto aliada de la moral, la compasión puede servir, aun en el contexto de la sociedad irracional, a una función racional en sentido pleno, es decir, no circunscripto a la concepción subjetiva de razón. Pero Horkheimer también señala que no es esa la única forma posible en que ese sentimiento encuentra expresión en el contexto de la forma social de su época. Horkheimer alude, por ejemplo, a “las deformaciones narcisistas de la compasión, como los sentimientos elevados del filántropo y la autoconciencia moral del trabajador social” (GS, t.5:126) en la medida en que lejos de oponerse al orden imperante, estas manifestaciones son expresiones condescendientes que no hacen más que confirmar la diferencia entre ricos y pobres.

Otro ejemplo de la manera en que la impulsividad no subsumible al principio inmanente de la forma social burguesa subsiste, pero viéndose alterada por los reiterados intentos de represión sufridos, puede encontrarse en “Autorität und Familie”. Allí se señalan algunos episodios habituales en los que se deja entrever la relación problemática entre la forma social y las fuerzas vitales de las personas (GS, t.3:416). Cuando sostiene que aun dentro de la familia puede nacer un sentimiento de comunidad que une a las personas con sus iguales, que puede manifestarse inclusive fuera del núcleo familiar (GS, t.3:413), Horkheimer entiende a la familia como un ámbito de preparación emocional de los individuos para su participación en la sociedad. Sin embargo, también indica que, mientras en los inicios de la sociedad burguesa existía una separación entre la vida familiar y la esfera pública —lo cual permitía que hacia el interior de la familia pudieran cultivarse principios contrarios al principio individualista (GS, t.3:404)— esa escisión fue borrándose en el transcurso de la historia. De esta manera, Horkheimer observa que el cariño de los hijos por los padres, si bien continúa existiendo en etapas avanzadas de la sociedad burguesa, no se origina ya en un sentimiento genuino, sino más bien en el interés y el respeto que suscitan por el hecho de que, al trabajar fuera del hogar, traen dinero a la casa. A la vez, la misma unión entre los padres está habitualmente fundada en la búsqueda de una ventaja financiera y social. En este sentido, Horkheimer ve en el adulterio un caso paradigmático de la particular modificación que sufren los impulsos individuales en el contexto de una sociedad irracional. Horkheimer lo señala como un episodio frecuente que da cuenta de la falsedad de las relaciones que sostienen a la estructura social, en tanto que hace evidente el conflicto entre “el sentimiento erótico de la juventud” (GS, t.3:414) y el interés material que domina al matrimonio como vínculo de la sociedad burguesa.

Como la compasión, también la solidaridad aparece varias veces como un sentimiento que, estando presente en la sociedad actual, señala en dirección a una sociedad futura. Así, Horkheimer señala que existe una parte de la humanidad que realiza esfuerzos de

tanta solidaridad genuina, tanta despreocupación por la existencia privada, tan pocos pensamientos sobre la propiedad y el dominio, que la actitud hacia la vida de la humanidad futura parece estar ya indicada en ellos (GS, t.3:144).

En el mismo espíritu de ese pasaje, afirma unos años más tarde que la actitud adecuada para el teórico en la lucha por una sociedad sin clases no es la admiración, sino que

en su solidaridad con la causa de los oprimidos, se contiene y anula [*enthalten und aufgehoben*] la negación de la masa o del pueblo tal como la dirige la política burguesa. La solidaridad no se refiere exclusivamente al ser humano tal y como es, sino también a cómo puede ser (GS, t.4:283).

Pero, al igual que sucede con los otros sentimientos materialistas, también la solidaridad se expresa en la sociedad vigente de maneras que no podrían subsistir en una sociedad racional —hacia la que, según Horkheimer, sin embargo, apunta. Es el caso de la solidaridad que existe hacia dentro de la burguesía y que contribuye al sostenimiento de esa clase como sector privilegiado dentro de la sociedad. Una de las formas en que se manifiesta es en lo que Horkheimer denomina *derecho al asilo*, que se funda en la solidaridad de la burguesía de la Europa occidental con los exiliados del este (GS, t.2:403).<sup>126</sup> Aunque Horkheimer considera que, hacia el interior de la clase, los burgueses se encuentran enfrentados entre sí, entre ellos perviviría un sentimiento de comunidad que les permite posicionarse como un grupo sólido al que resulta difícil oponerse (GS, t.2:403). Más aún, y por más que la burguesía haya podido fortalecerse como clase —inicialmente— enfrentándose con la aristocracia, Horkheimer observa que se establece una relación de solidaridad de ella con los antiguos dominadores, que proviene del hecho de que la burguesía comienza a compartir tanto los estándares de comportamiento aristocráticos, como de la actitud de desprecio hacia el resto de la sociedad (Horkheimer, 1941:372).

La solidaridad de la burguesía, entiende Horkheimer, no nació como mecanismo para justificar su relativo lugar de privilegio hacia el interior de la economía capitalista — aunque luego haya llegado a desempeñar ese papel—, sino que inicialmente iba unida a

---

<sup>126</sup> El fragmento citado lleva el título de “Asylrecht”.

una comunidad de intereses de las masas. Sin embargo, considera que a lo largo de los años fue teniendo lugar un “desprendimiento ideológico” (GS, t.4:42) del sector burgués respecto de las clases sociales más bajas. Si bien Horkheimer demuestra tener la esperanza de que esa escisión social pueda llegar a ser dejada de lado “en las últimas fases de la era burguesa, esta alienación idealista es abolida y se recupera la fe en la solidaridad consciente [*bewußte Solidarität*] de quienes luchan” (GS, t.4:42), no deja de advertir que en el contexto de la sociedad burguesa contribuye al sostenimiento de los privilegios de un determinado grupo social.

Esa cohesión que mediante la solidaridad existe hacia el interior de los sectores más privilegiados no necesariamente se replica, según Horkheimer, entre las clases postergadas. En *Dämmerung*, por ejemplo, señala que después del desastre de la primera guerra mundial, cuando habría cabido esperar que las masas se hicieran conscientes de su situación, sólo los dominadores parecieron volverse más perspicaces: “los capitalistas de todas las variedades están verdaderamente unidos entre sí, en esto hay una solidaridad de clase, el gran vínculo cultural” (GS, t.2:332).<sup>127</sup> En este sentido, la solidaridad como elemento que para Horkheimer tiende hacia la sociedad racional, se expresa en el contexto de la sociedad irracional fortaleciendo la cohesión de sectores que se encuentran en una posición privilegiada. Así entendida, la solidaridad contribuye al sostenimiento de la forma social vigente y constituye también, ineludiblemente, una dificultad en vistas a las posibilidades de transformación. En este caso, la solidaridad se evidencia como presente en el contexto de la forma social burguesa, pero no estando al servicio de un fin racional.

Hasta aquí, se manifiesta lo que tienen en común los sentimientos de compasión y solidaridad en la concepción filosófica de Horkheimer. La presencia de ambos en el contexto de la sociedad burguesa da cuenta de que la transformación social es posible, pero, a la vez, se manifiestan en esa forma social de maneras que no siempre están al servicio de intereses racionales.

Ahora bien, entre los pasajes en los que Horkheimer alude a la forma efectiva que la solidaridad se expresa en la sociedad burguesa, se puede vislumbrar que a través de ella se anticipa un rasgo distintivo que en la sociedad futura adquiriría la relación entre individuo y totalidad social. En un pasaje de *Notizen* en el que Horkheimer ubica a la

---

<sup>127</sup> Corresponde al fragmento titulado “Grenzen der Freiheit”.

solidaridad explícitamente como contraria al interés egoísta promovido por la forma social burguesa. Allí señala que, en la medida en que esa forma social fomenta el individualismo, cada individuo se concibe a sí mismo como opuesto a la totalidad; “en tanto que está completamente preocupado por sí mismo, es un elemento de la masa y el conformismo y la sumisión son su forma de comportamiento aceptable” (GS, t.6:402).<sup>128</sup> Así, Horkheimer señala que, mientras el egoísmo hace del individuo un mero integrante de la masa —es decir, lo hace perder su singularidad individual—, la solidaridad, por el contrario, preserva su individualidad:

Pero el verdadero individuo no se considera unido a los otros tanto en la persecución de sus propios intereses inmediatos, sino más bien en la miseria de los excluidos, los enfermos, los perseguidos, los condenados, los desterrados, cada uno de los cuales es un individuo en un sentido doloroso y desesperado. Pensando en ellos es que siente y actúa, en última instancia, en base al miedo. Pero ese miedo se puede volver tan poderoso que acabe sacrificándose y compartiendo su destino. El miedo no es un esfuerzo noble por una buena vida y poder, y ciertamente puede también conducir al conformismo. Pero si se reflexiona sobre él, puede quebrar el conformismo y fundar la solidaridad sin la cual el individuo no sería concebible (GS, t.6:403).

De esta manera, Horkheimer sugiere que no solamente el fin positivo, es decir, el interés particular por transformar la sociedad puede dar lugar a esa transformación. También un sentimiento como el miedo —respecto del cual Horkheimer señala que muchas veces puede ser motor de actitudes conservadoras—, puede promover una solidaridad que se oponga al conservadurismo. Lo que resulta particularmente interesante acerca de la manera en que la solidaridad aparece retratada en este pasaje tiene que ver con que no se trata de un sentimiento que cuestione la escisión entre individuo y sociedad poniendo al individuo en función de la totalidad; en cambio, les restituye la individualidad a quienes participan de ella. En la medida en que la solidaridad favorece que los individuos no se conciben como enfrentados entre sí, ella se contrapone al egoísmo individualista característico de la forma social burguesa, pudiendo debilitar el principio básico según el cual esa forma social se estructura.

---

<sup>128</sup> El fragmento se titula “Zum Begriff der Einzelnen”.

En otro pasaje leemos: “el concepto de individuo pierde el carácter de mónada aislada en el momento en que los fines del individuo coinciden realmente con los de la sociedad en general” (GS, t.3:313), y también que el paso de la forma social burguesa a otra racional consistiría en la transformación de una “economía de productores aparentemente libres” a una en que la libertad está posibilitada por “el trabajo solidario de hombres concretos” (GS, t.3:387). En la relevancia que estos pasajes, a través de la consideración del sentimiento de solidaridad, le asignan a los individuos y a los *hombres concretos*, se revela algo acerca de la manera en que Horkheimer entiende que la relación entre los individuos y la generalidad se configuraría en una sociedad racional. Así, la coincidencia entre las metas individuales y generales no tiene que ser entendida como un predominio de la totalidad dentro de la cual las individualidades no podrían más que desaparecer. Se trata, más bien, de señalar que tanto el individuo como la sociedad podrían alcanzar su plenitud si no se concibieran como escindidos o contrarios entre sí, o en palabras de Horkheimer “el individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada” (1974:92). Justamente porque Horkheimer no entiende a la sociedad racional como una en la que las individualidades deberían disolverse en favor de la totalidad, tampoco el egoísmo desaparecería si la realidad se transformara de acuerdo a los intereses del materialismo.

Como se señaló anteriormente,<sup>129</sup> Horkheimer considera que el tipo de egoísmo que tiene lugar en la sociedad burguesa es un egoísmo envilecido, pero no identifica a esa vileza como una propiedad inalienable del impulso egoísta, sino más bien como una cualidad que el egoísmo adquiere en una forma social irracional. Esto queda plasmado en el siguiente pasaje: “La maldad del egoísmo no reside en sí mismo, sino en la situación histórica; si se cambia, su concepto salta al de una sociedad racional” (GS, t.4:89). La idea de que los sentimientos propios de la sociedad racional no serían otros distintos a los ya existentes, sino que se diferenciarían cualitativamente de estos, puede verse también en un pasaje de “Traditionelle und kritische Theorie”:

(...) lealtad y solidaridad. Estos términos son momentos de teoría y praxis correctas. Separados de ellas, cambian de significado como todas las partes de una relación viviente. Que los rasgos positivos de una comunidad humana se desarrollen dentro de una banda de ladrones, por ejemplo, es una posibilidad real, pero esta posibilidad siempre indica una deficiencia más grande en el

---

<sup>129</sup> Cf. Capítulo 3, 2.6.

contexto de la sociedad dentro de la cual existe la banda. En una sociedad injusta, los delincuentes no tienen por qué ser también humanamente inferiores; en una completamente justa, serían al mismo tiempo inhumanos. Los juicios aislados sobre lo humano sólo adquieren el sentido correcto en su contexto (GS, t.4:215).<sup>130</sup>

Que los sentimientos no son intrínsecamente buenos o malos, ni racionales o irracionales se refleja en el hecho de que en la sociedad actual los mismos sentimientos de solidaridad, compasión, lealtad se expresan tanto en formas envilecidas como nobles. Que —tal como lo describe el pasaje— hacia el interior de una banda de maleantes puedan manifestarse aquellos sentimientos que para Horkheimer son afines al materialismo, no pretende ensayar una defensa de la actividad delictiva. Esta descripción señala, en cambio, dos ideas relevantes. La primera de ellas, consiste en que incluso en el contexto de una sociedad que no se organiza según el acuerdo racional de sus ciudadanos, es posible experimentar sentimientos que contradicen esa forma social. La segunda, consiste en señalar que, por el contexto social en el que tiene lugar, los criminales no son más inhumanos que el resto de la configuración social en la cual se desempeñan como tales. Si los sentimientos materialistas entre los maleantes de la sociedad burguesa encuentran una expresión limitada, ello no se debe tanto al hecho de que sean criminales; lo que sugiere esta idea es que en una sociedad racional no solo la lealtad y la solidaridad tendrían lugar de una forma no restringida, sino que además la actividad criminal no sería compatible con el arreglo racional de las relaciones sociales.

Finalmente, resulta interesante notar un pasaje en el que Horkheimer llama la atención acerca de la necesidad de extender la solidaridad por fuera de las relaciones humanas, para convertirla en el modo de relación con otras especies. En este sentido, Horkheimer señala la limitación de un tipo de lazo afectivo: el amor sentimental. Si bien se trata de un impulso distinto al ya aludido egoísmo individualista, el amor en su versión sentimental puede ser más afín a la constitución subjetiva de la sociedad burguesa que a una sociedad racional. En palabras de Horkheimer:

---

<sup>130</sup> La expresión *praxis correcta* contenida en este pasaje estaba también presente en “Zum Problem der Wahrheit”. Acerca de ella, Martin Jay afirma que “indica una vez más la importancia en el pensamiento del Institut de la teoría como una guía para la acción, como también una cierta circularidad en su razonamiento. En el deseo de unificar teoría y *praxis*, sin embargo, advirtió Horkheimer, no debiera olvidarse apresuradamente la distancia que las separa” (1989:147).

En la ceguera frente a la existencia de los animales, se ha mostrado el desarrollo inhibido que la inteligencia y los instintos han alcanzado hasta ahora en la sociedad europea. Su suerte en nuestra civilización refleja toda la frialdad y estrechez de miras del tipo humano predominante. Pero cuando los individuos recurren deliberadamente a medios especialmente sangrientos suelen, si no descubrir, al menos sospechar su amor por los animales. «Me llaman cruel, aunque no puedo ver sufrir a un insecto», dice Marat cuando recomienda el asesinato de varios opositores políticos. El amor sentimental por los animales es uno de los hechos ideológicos de esta sociedad. No se trata de una solidaridad general que se extiende naturalmente a estos seres vivos, sino en general de una coartada frente al propio narcisismo y la conciencia pública, una prueba, por así decirlo, de que uno se corresponde a la moral ideal (GS, t.4:84-85).

En su forma sentimental, el amor coincide con lo que en *Dialektik der Aufklärung* se expresa como la tierna caricia del fascista al niño o al animal<sup>131</sup> que solo cumple la función de ilustrar que “todos son lo mismo ante el poder” (GS, t.5:285), puesto que la misma mano que acaricia podría también matar. Esta forma del amor hacia los animales consistiría en tener hacia ellos muestras de respeto, aprecio y hasta afecto, las cuales, sin embargo, no resultan más que superficiales por el hecho de estar desprovistas de toda solidaridad con respecto al sometimiento que los animales sufren en el contexto de la sociedad burguesa.

Además de señalar la forma viciada en que un sentimiento como el amor puede expresarse dentro de una forma social injusta, este pasaje da cuenta de la ausencia de motivos para restringir la solidaridad al ámbito de las relaciones humanas, sino que tiene que extenderse a la relación de la humanidad con otras especies y con la naturaleza extrahumana en general.

A la vez, es necesario considerar que también la afectividad humana hacia los animales requeriría de una reconfiguración en el contexto de una sociedad racional. El amor hacia los animales y hacia la naturaleza extrahumana en una sociedad racional no podría continuar revistiendo este sentimentalismo, sino que debería adquirir la de un

---

<sup>131</sup> En *Negative Dialektik*, Adorno realiza una afirmación que resulta reminiscente de esta crítica de Horkheimer al amor sentimental hacia los animales: “La teoría moral de Kant, que concede inclinación, no respeto, a los animales, sólo tiene desprecio: tratar de vivir de tal manera que uno pueda creer que ha sido un buen animal” (2015:294). Acerca de esta afirmación, Christoph Menke observa que la acción de un *buen animal* debería comprender un sentimiento de solidaridad (2004:320). El pasaje de *Negative Dialektik* es lo que inspira el libro de Caleb J. Basnett *Adorno, Politics and the Aesthetic Animal* (2021).

sentimiento solidario orientado a mejorar la existencia animal —y la de la naturaleza no humana en general.

### **5.3 Transformación de la configuración social**

A través de los capítulos precedentes hemos indagado en la manera en que Horkheimer caracteriza la forma social que su teoría considera necesario transformar, señalando que los motivos por los que el filósofo la considera *irracional* se fundan en que en ella tiene lugar un sometimiento injustificado y desmedido de la naturaleza por parte de la razón. El desarrollo de este último capítulo buscó señalar que la persistencia de ciertos aspectos de la naturaleza —más precisamente, de la naturaleza humana— no completamente sometidos por parte de la razón lo que posibilita pensar que una transformación de esas condiciones podría tener lugar. Aunque hemos hecho indicaciones al respecto a lo largo de nuestra argumentación, resta aun considerar con detenimiento la manera en que las relaciones —entre razón y naturaleza en sus diversas dimensiones— deberían reconfigurarse mediante la transformación de la forma social considerada irracional.

Si Horkheimer caracteriza como *racional* a la configuración social hacia la que tiende su teoría, es porque entiende que en ella estarían realizados los fines racionales de la libertad, felicidad y justicia. Mediante la realización de esos fines, la configuración social que los posibilita se convierte en la materialización misma de la razón. Que la libertad, la felicidad y la justicia dejen de constituir fines a los que orientarse, y lleguen a estar efectivamente realizados tiene que implicar tanto una transformación de las relaciones —interhumanas y de los humanos con la naturaleza— como del contenido concreto de aquellas nociones. En otras palabras, si bien puede anticiparse que esas nociones no tendrían en una sociedad racional el mismo significado que el que adquieren en la sociedad burguesa, Horkheimer afirma la imposibilidad de predecir —mientras se piense aun desde la forma social burguesa— cuál sería su contenido concreto.

Esta idea está en armonía con aquella según la cual la teoría no puede anticiparse a los hechos. Así como la teoría materialista no puede elaborar un plan de acción a largo plazo en vistas a la transformación de la sociedad, a causa de que cada paso dado requeriría que la teoría —así como también el modo de accionar— sea revisada,

tampoco sería coherente con la concepción horkheimeriana de la teoría realizar un pronóstico acerca de una situación futura cuyas condiciones efectivas nos son desconocidas dado que, aun, no fueron realizadas.

A pesar de que no pueda anticiparse la forma que efectivamente revestiría una configuración racional de las relaciones, sí es posible vislumbrar, a partir de las alusiones de Horkheimer, al menos algunas de sus características. En este sentido, hemos indicado que a través de la transformación de la sociedad actual no podría producirse un mero retorno a una forma social previa, ya que la historia acontecida produce efectos que no podrían ser deshechos. Este es el sentido en el que la sociedad racional constituye una alteridad respecto de la sociedad vigente: no sólo difiere de su forma actual, sino que tampoco coincide con alguna de sus formas previas.<sup>132</sup>

Asimismo, y en la medida en que Horkheimer señala como inescindible de la configuración actual de las relaciones a la concepción dicotómica que opone mutuamente a las nociones de razón y naturaleza como si se tratara de opuestos inconciliables, tal concepción debería necesariamente perder vigencia en una sociedad configurada de manera racional. Si lo irracional surge como resultado de un ensimismamiento de la razón por el que esta se aísla de lo que considera distinto de sí misma —esto es, de la naturaleza en el sentido de lo espontáneo no mediado—, entonces la transformación de la realidad sólo es posible junto a un dinamismo entre la razón y aquello que —desde el punto de vista de la razón ensimismada— es considerado distinto de ella. En otras palabras, la relación unilateral por la cual la razón somete a la naturaleza debería dar lugar a una relación por la cual la razón —aun cuando continúe activa en su forma dominadora— sea receptiva respecto de los que parece ser distinto de sí.

Aunque Horkheimer considere a la situación de irracionalidad como resultante de una desmedida expansión de la razón en su función dominadora no sería apropiado concluir que por ello el filósofo considere que pueda prescindirse de esa forma de la razón para que los fines de la teoría —felicidad, libertad y justicia— se vean realizados. Esto puede verse, por un lado, en el hecho de que Horkheimer no concibe que la posibilidad de transformar la situación vigente esté garantizada por la mera persistencia de dimensiones de la naturaleza no completamente sometidas al dominio racional. Por el

---

<sup>132</sup> Es en este sentido que Horkheimer se refiere a *lo totalmente otro*.

contrario, y como hemos señalado, esas dimensiones solo resultan promisorias en su relación con la razón. La crítica de Horkheimer a la concepción de razón propia de la sociedad burguesa no es más que un señalamiento de las consecuencias negativas que advienen al ensimismamiento de la razón en una concepción restringida.

Si de lo que se trata es de no reproducir una configuración social fundada en el ensimismamiento de la razón, se revela que la sociedad racional no podría admitir una preeminencia definitiva de ninguno de los aspectos de la razón por sobre el otro —es decir, ni de la razón subjetiva ni de la razón objetiva—, de la razón sobre la naturaleza —humana ni extrahumana—, ni de la naturaleza por sobre la razón. Esto no debe ser entendido, sin embargo, como si fuera posible lograr un equilibrio perfecto. Por el contrario, cada uno de los aspectos correspondientes a las nociones de razón y naturaleza —e incluso, estas dos nociones mismas— necesitan conservar su especificidad propia, y desplegar, a partir de ella, una relación dinámica entre sí. Más aún, si lo que fundamenta la irracionalidad de la sociedad burguesa es la alienación de uno de los aspectos de la razón y su correspondiente desenvolvimiento acorde a una lógica previsible, la forma que el dinamismo entre las nociones de razón y de naturaleza debe adquirir para un arreglo racional de las relaciones, no podría determinarse de una vez y para siempre. Tal determinación implicaría la exteriorización de una norma que acabaría por ejercer una regulación sobre la razón, de la misma manera en que en el contexto de la sociedad burguesa sucede, por ejemplo, con la moral.

Un arreglo racional de las relaciones entre razón y naturaleza no podría más que ser determinado racional y espontáneamente en atención a las particularidades de cada momento. Es así que resulta acertado pensar que, de acuerdo con Horkheimer “el conocimiento acerca de cómo son las cosas no nos habilitará a captar cómo deberían ser” (Brosio, 2000:99), o, en otras palabras, la imposibilidad por predecir la forma que adquiriría la configuración racional de las relaciones no implica que no pueda señalarse el sentido en que las relaciones de la forma social vigente deberían modificarse para dar lugar a lo racional.

Como hace notar Camilo Sembler, el método de la crítica —al que recurren los frankfurtianos y, entre ellos, Horkheimer— implica que las condiciones existentes constituyan el punto de partida desde el cual llevar a cabo la transformación, de manera que esa crítica “conlleva necesariamente concebir la revolución más allá de la imagen de una ruptura tal que suponga una suerte de tabula rasa” (Semblar, 2019:173). Esto

quiere decir que, lejos de pretender realizar un corte definitivo respecto de la forma social vigente, sobre la cual se ejerce la crítica, lo que se buscaría sería la realización de los fines en vistas a los cuales la sociedad burguesa se originó, los cuales no llegaron a ser logrados efectivamente. Así, el objetivo de la teoría estaría “ligado a la realización efectiva de valores políticos y morales hasta ahora meramente proclamados por la cultura burguesa” (Sembler, 2019:173). En el mismo sentido, encontramos que “los teóricos de la escuela de Frankfurt fueron reticentes a abandonar el ideal redentor de una justicia universal cuya promesa genuina aún existe, si bien distorsionada y no realizada, en la mismísima modernidad burguesa” (Gordon, 2020:14). El mismo autor añade que suele ignorarse que la crítica contra la injusticia existente no cuenta con más recursos que aquellos que están ya presentes en la forma social actual, y que es por este motivo que suele malinterpretarse una de las intuiciones fundamentales de la crítica, según la cual ella puede “retener la fuerza crítica en contra de la sociedad a la vez que sirve como su apología” (Gordon, 2020:14). La idea de que los fines que persigue la crítica no difieren de aquellos en relación a los cuales surgió la sociedad burguesa no solo está presente en los ensayos de Horkheimer de la década de 1930 —abordados en los capítulos 2 y 3 de esta tesis— en los que el filósofo destaca el carácter emancipador en torno al cual se forjó la sociedad burguesa, sino también en la formulación de *Dialektik der Aufklärung* según la cual, para poder realizar las nociones de libertad, igualdad y justicia, la Ilustración debería ilustrarse a sí misma. La necesidad de una transformación de la realidad que logre retener e incluso profundizar ciertos elementos que pueden ser considerados positivos en la sociedad actual está también presente en algunas declaraciones que Horkheimer hace en su vejez.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> En el diálogo con Adorno de 1956 Horkheimer afirma “Creo que la civilización euroamericana es lo más alto que ha producido la historia hasta ahora en términos de bienestar y justicia. Es importante que sea conservado en un estado superior. Pero eso sólo es posible si uno es inflexible con esta misma civilización” (GS, t.19:46). La idea de conservar determinados aspectos de la sociedad burguesa aparece también en dos entrevistas radiales de 1970: “Verwaltete Welt” y “Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen”. Esas expresiones, sumadas a títulos como “Theismus – Atheismus” (originalmente publicado en 1963), “Religion und Philosophie” (1967), “Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion” (1971), le valieron a Horkheimer la acusación de haber perdido luego de la guerra y hacia los últimos años de su vida la visión transformadora que su teoría había perseguido inicialmente. Es Jürgen Habermas quien (1996) interpreta esto como una radicalización de lo que entiende como una concepción escéptica de Horkheimer respecto de la razón, la cual estaría —según Habermas— paradigmáticamente expresada en *Eclipse of reason*. Aunque indagar en la manera en que algunos temas religiosos aparecen en la filosofía de Horkheimer nos desviaría del tema que nos ocupa, podemos mencionar que otros autores (por ejemplo, Ehrlich, 2009 y también Gordon, 2020) señalan una afinidad entre la voluntad de justicia expresada a través de toda la obra de Horkheimer, su marxismo y su interés por la religión, de manera que este último no sería incompatible con el objetivo transformador de la teoría.

Habiendo observado que Horkheimer advierte la necesidad de que en una sociedad racional sean preservados ciertos aspectos de la misma forma social que es objeto de la crítica, puede indagarse ahora en las implicancias que tal observación tendría a propósito de las relaciones entre razón y naturaleza y entre las formas subjetiva y objetiva de la razón. Si bien podrían parecer ideas contrapuestas, el tema referente a los aspectos de la configuración actual que deberían ser conservados en una sociedad transformada, se halla ineludiblemente entrelazado con la cuestión acerca de la imposibilidad por anticipar la forma concreta que revestirían las relaciones en el contexto de esa sociedad futura. Dado que Horkheimer no encuentra en la dominación en sí misma el motivo que obstruye la realización de los fines racionales, tampoco debería pensarse que una configuración racional de las relaciones sociales requiera la ausencia de dominio: no solo porque valora positivamente el sometimiento de la naturaleza a manos de la razón en el contexto del surgimiento de la sociedad burguesa —en la medida en que permitía, con respecto a la naturaleza extrahumana, dar respuesta a las necesidades materiales de los seres humanos y, con respecto a la naturaleza humana, constituir una subjetividad autónoma que pudiera estar en control de sí para alcanzar los fines autoimpuestos—, sino que además señaló —principalmente en *Eclipse of reason*, según lo desarrollado en el capítulo 2— la imposibilidad por prescindir del aspecto subjetivo de la razón. Es así que, si como hemos indicado, la transformación hacia la que aspira el materialismo horkheimeriano requiere que la razón, en su forma mediadora, sea receptiva respecto de la espontaneidad, ello no implicaría una disolución o desaparición de la razón dominadora, sino solo una salida de su ensimismamiento, habilitando relaciones no estrictamente dominadoras con la naturaleza y con la forma objetiva de la razón. El fin del ensimismamiento de la razón acabaría, entonces, no con el dominio sino con las consecuencias irracionales que se siguen de él.

#### **5.4 Hacia un dominio racional de la naturaleza**

Atendiendo a la cuestión planteada en la sección anterior, cabe preguntarse cómo serían las relaciones de dominio cuando no conducen relaciones de sometimiento. Con respecto al dominio sobre la naturaleza extrahumana hemos señalado (Capítulo 2) que Horkheimer reconoce en la tecnología una instancia del dominio de la naturaleza, y por lo tanto, un elemento que no puede no infligir sufrimiento sobre aquello que somete. Sin embargo, el filósofo no concibe a la sociedad racional en ausencia de la tecnología,

porque considera que ella permite satisfacer impulsos humanos que no merecerían ser reprimidos. Es por esto que afirma, por ejemplo, que:

la forma tradicional de teoría (...) pertenece al proceso de producción basado en la división del trabajo en su forma actual. Dado que la sociedad también tendrá que tratar con la naturaleza en épocas futuras, esta técnica intelectual tampoco se volverá irrelevante (GS, t.4:190).

E incluso sostiene que, aunque el dominio de la naturaleza constituya una función del saber que pertenece a la totalidad social presente, esta función seguirá siendo necesaria en una sociedad futura (GS, t.4:214). Esto implica que, si bien Horkheimer señala los problemas que advienen de la pretensión de expansión ilimitada del dominio sobre la naturaleza, no concibe a la sociedad racional como una configuración exenta de dominio.

Si bien la sociedad racional no podría prescindir de la ciencia en tanto forma de ejercer un dominio sobre la naturaleza, hemos señalado que no sería correcto concluir por ello que, para Horkheimer, un mero desarrollo de la ciencia, tal como existe en el capitalismo, bastaría para producir una configuración racional de las relaciones sociales. El motivo reside en que una sociedad donde se realicen los ideales racionales de felicidad, igualdad y justicia no podría surgir como resultado directo de alguno de los elementos de la sociedad ya existente. Sin embargo, Horkheimer ve a las conquistas realizadas por la ciencia burguesa como prueba objetiva de lo que la razón podría lograr y, en este sentido, la ciencia constituye un indicador de la posibilidad de realizar una sociedad racional.

Si bien en el contexto de la sociedad racional debería haber un espacio reservado para el dominio ejercido a través de la ciencia, este último no podría desenvolverse en la sociedad futura de la misma manera en que lo hizo en la configuración social que Horkheimer caracteriza como irracional. Esto quiere decir que la nueva configuración social requeriría una ciencia y una tecnología cualitativamente distintas, aunque la forma que efectivamente adquirirían no es algo que pueda anticiparse de manera exclusivamente teórica. El hecho de que Horkheimer señale, por un lado, al ilimitado afán expansivo de la razón dominadora como causante de un padecimiento innecesario sobre la naturaleza y, por otro, a la compasión y la solidaridad como aquello que podría limitar la irracionalidad de la sociedad vigente, ha motivado algunas investigaciones

acerca de la relación posible entre la filosofía de Horkheimer y concepciones científicas ambientalistas o ecologistas (por ejemplo, Leiss, 1994; Jagentowicz Mills, 1991; Denham, 1997; Capuccio, 2018). Si bien las formulaciones de Horkheimer no proveen descripciones acerca del sentido en que la ciencia y la tecnología se verían transformadas en una sociedad racional, aquellas aproximaciones permiten pensar a la filosofía de Horkheimer como fundamento de propuestas ecologistas.

De la necesidad de preservar la ciencia en vistas a una sociedad racional, se sigue que en la sociedad futura la naturaleza extrahumana seguirá siendo objeto de dominio y, por lo tanto, padecerá sufrimiento. Si ese sufrimiento es inextinguible incluso en una configuración en la que los fines racionales estuvieran garantizados, ello se debe a que el dominio de la naturaleza —el cual necesariamente produce sufrimiento en alguna medida— es requerido para la preservación de la vida. Pero de la circunstancia de que la naturaleza extrahumana necesite continuar siendo dominada a los fines de satisfacer las necesidades naturales de los humanos, no puede seguirse que los humanos necesariamente quedarían libres de toda forma de padecimiento por el hecho de haber logrado satisfacer todas sus necesidades materiales.

En este sentido, nos distanciamos de la lectura de Vanessa Lemm (2010:86-87). Según Lemm existiría una diferencia entre Adorno y Horkheimer con respecto a la manera en que cada uno de ellos considera que se verían atendidas las necesidades materiales en el contexto de una sociedad racional. Esa diferencia estaría fundada en la manera en que cada filósofo se relaciona con el marxismo. La investigadora sostiene que una perfecta satisfacción de las necesidades materiales conduciría a la abolición tanto de la filosofía como del arte —a los que denomina “valores superiores”—, ya que estos últimos surgen en el contexto de la sociedad capitalista a causa de la persistencia de necesidades insatisfechas. Lemm sostiene que Adorno —en un gesto cercano a la filosofía de Nietzsche— no querría renunciar al arte ni a la filosofía, y por ese motivo, no pretendería que la tensión producida por las necesidades insatisfechas desaparezca. Contrariamente, Horkheimer —inspirado en Marx— pretendería una salida del capitalismo que conduzca a la abolición de las necesidades materiales, incluso si ello conlleva la abolición del arte y de la filosofía.

Sin embargo, esta lectura parece no ser la más acertada respecto de la manera en que Horkheimer entiende las consecuencias que se siguen de la satisfacción de las necesidades materiales. Atendiendo a un pasaje de *Notizen* puede verse que —según

Horkheimer— la ausencia de necesidades materiales que coincidiría con la disolución del pensamiento, bien podría surgir como resultado de un mayor desarrollo del uso de la técnica tal como existe en la sociedad burguesa:

La lógica inmanente del desarrollo social apunta al estado final de una vida totalmente tecnificada. El dominio del ser humano sobre la naturaleza llega a tal punto que desaparece la carencia y, por tanto, la necesidad del dominio del ser humano sobre el ser humano. El final, sin embargo, es al mismo tiempo la desilusión completa, la extinción del espíritu, en la medida en que difiere de la mente como herramienta. La necesidad material era al mismo tiempo la condición de la injusticia, de la opresión, así como del anhelo y la imaginación (GS, t.6:420).

Sin embargo, la desaparición de las necesidades materiales que podría surgir como resultado de la expansión de la instrumentalización difiere de lo que posibilitaría una configuración racional de las relaciones, al menos de dos maneras. Por un lado, porque como se lee en el pasaje citado, la desaparición de la carencia posibilitada por la expansión de lo instrumental produciría la desaparición de todo aspecto de la razón que no sea subsumible a la instrumentalidad —en otras palabras, continuaría con el ensimismamiento que conduce a lo irracional. Por otro lado, porque tal como Horkheimer caracteriza a la sociedad racional, lo propio de ella no es la eliminación de las necesidades materiales, sino más bien la eliminación del sufrimiento *innecesario*, es decir, aquel que no tiene ninguna razón de ser porque son accesibles las condiciones para que sea eliminado. Si la satisfacción de las necesidades es un requisito de la sociedad racional, lo es en tanto condición para evitar el sufrimiento *innecesario*. A este respecto, debe señalarse que Horkheimer no considera que el sufrimiento pueda ser *completamente* erradicado mediante el arreglo racional de las relaciones, ya que esa posibilidad requeriría una armonía entre razón y naturaleza que sería incompatible con su concepción de una dialéctica no cerrada, para la cual existe una diferencia inconciliable entre sujeto y objeto. Lo que lograría la sociedad racional sería solo — aunque no es poco— la eliminación del sufrimiento innecesario.

Considerando una vez más el pasaje de *Notizen*, puede observarse que Lemm está en lo cierto al asociar la existencia de necesidades materiales con lo que ella denomina *valores superiores* —que podemos encontrar en la cita de Horkheimer expresados en términos como *anhelo* e *imaginación*. Sin embargo, de esa mera asociación no puede

concluirse que las necesidades materiales insatisfechas sean la única condición para la continuidad del arte o de la filosofía. Si, siguiendo a Horkheimer, las necesidades materiales deberían verse satisfechas en el contexto de una sociedad racional, ello no se debe a que esas necesidades sean la fuente exclusiva de sufrimiento, sino a que su satisfacción es una de las condiciones para evitar el sufrimiento innecesario. Sin embargo, aquello que el filósofo considera sufrimiento innecesario puede tener otras fuentes por las cuales subsistiría aun cuando las necesidades materiales estuvieran ya satisfechas. Es el caso de las formas de sufrimiento producidas en el contexto de la sociedad burguesa, como, por ejemplo, el padecimiento sufrido por la contradictoriedad entre los intereses de los individuos y los de la generalidad. Asimismo, la erradicación del sufrimiento innecesario no equivale para Horkheimer a la desaparición de todo sufrimiento. En la medida en que no podría dejar de ejercerse un cierto dominio sobre la naturaleza, la naturaleza que sea objeto de ese dominio padecerá sufrimiento. A la vez, y puesto que el dominio no podría expandirse por sobre la totalidad de la naturaleza — esto es así tanto por la imposibilidad de lograr una unión perfecta entre razón y naturaleza, como por el hecho de que en una configuración racional de las relaciones la función dominante de la razón sería despojada de su afán totalizante—, habrá sufrimiento ante la naturaleza no dominada. Si bien Horkheimer no refiere explícitamente a esta cuestión, puede pensarse que, en tanto no considera que el sufrimiento provenga exclusivamente de la persistencia de necesidades materiales no satisfechas, la forma de sufrimiento que subsistiría aun en el contexto de una sociedad racional posibilitaría la existencia del arte, el pensamiento y la filosofía.

### **5.5 Sociedad autodeterminada y dominio de la subjetividad**

De lo desarrollado hasta aquí puede también inferirse que la continuidad del dominio de la naturaleza en el contexto de la sociedad racional no estaría solo reservado al ámbito de la naturaleza extrahumana. Como hemos señalado anteriormente, ciertos aspectos de la forma de subjetividad burguesa serían requeridos a los fines de realizar las nociones de felicidad, libertad y justicia. Si bien esa forma de la subjetividad está íntimamente ligada a la irracionalidad producida por el ejercicio de un dominio desmedido sobre la naturaleza, hemos señalado que el control de la impulsividad por parte de la razón es requerido tanto para la autoconservación y la atención a las necesidades materiales como para la satisfacción de impulsos tendientes al placer. Asimismo, el control

racional sobre la impulsividad es requerido no solo desde la perspectiva de las necesidades individuales, sino también en relación a la idea de una *sociedad libremente autodeterminada* (GS, t.3:313). En este sentido, se puede señalar —siguiendo a James (2016:9-11)— que la pérdida del dominio sobre sí mismo no alcanzaría para evitar los problemas de sometimiento y alienación, e incluso, que la ausencia de una subjetividad en control de sí misma sería incompatible con la idea de una sociedad racional. Sin embargo, el problema que surge es si la continuidad en el contexto de la sociedad racional de una subjetividad que, al igual que la propia de la sociedad burguesa, ejerza control racional sobre sí misma no podría, eventualmente, reproducir los mismos problemas de la forma social que, según Horkheimer, debe ser transformada.

En relación a este problema señalaremos, por un lado, que Horkheimer no concibe al dominio como algo necesariamente perjudicial y, por otro, que la modificación de las relaciones en el contexto de la sociedad racional implicaría una transformación de los elementos que, aun estando presentes en la sociedad burguesa, formarían parte de aquella sociedad futura. El hecho de que el dominio en sí mismo no constituya algo que para Horkheimer deba ser evitado sin más podría seguirse del señalamiento de la necesidad de ejercer cierto dominio sobre la naturaleza extrahumana, desarrollado en el apartado anterior. En un sentido similar, Horkheimer afirma que el dominio podría servir o no a fines racionales en relación al rol que ocupe en la sociedad:

Si los hombres, al aceptar su existencia dependiente de forma instintiva [*instinktiv*] o con plena conciencia, se autoengañan acerca del desarrollo posible de sus fuerzas y acerca de la felicidad que podrían lograr, o si contribuyen a conseguirlo para sí mismas o para la humanidad (...). No hay un juicio absolutamente válido en este sentido (GS, t.3:360-361).

El pasaje citado da cuenta de que el dominio puede estar al servicio de fines racionales, a pesar de que no exista una fórmula definitiva que pueda determinar en qué circunstancias se vuelve racional la aceptación de relaciones de dependencia. Horkheimer solo indica que ellas pueden ser racionales si potencian *el desarrollo posible de las fuerzas* o si permite realizar la felicidad. Como sabemos, el contenido que adquiere cada una de estas nociones depende del contexto histórico en que tengan lugar. Se vuelve relevante señalar, a propósito de este pasaje, que Horkheimer utiliza la expresión *instinktiv* en vez de *impulsiv* para referirse a la forma de aceptación que dista de lo racional. Si bien Horkheimer no considera que haya en el ser humano algo

que pueda identificarse con una concepción transhistórica de la naturaleza, consideramos que con esta expresión alude específicamente a lo que hemos denominado espontaneidad irracional, es decir, a aquella impulsividad proveniente del despliegue automático de la razón alienada. Esos impulsos se autonomizarían del pensamiento, volviéndose mecánicos, es decir, expresándose siempre de la misma manera, independientemente de las circunstancias, como si fueran indiferentes a la razón. Lo que puede inferirse del pasaje citado es que el dominio podría adquirir una función racional cuando su ejercicio, y la aceptación de ese ejercicio, no resulten de un comportamiento irreflexivo.

La falta de reflexividad a la que se refiere el pasaje citado podría ser entendida como la aceptación mecánica de imperativos, como en el caso de la moral. En este sentido, vale recordar que si bien Horkheimer señaló a la moral como un elemento de la sociedad burguesa que —en contra del sentido general al que tiende la forma social a la que pertenece, y a modo de anticipación de una configuración social racional— apunta a la preservación de la totalidad social, también advirtió que ella no podría subsistir en una sociedad donde los fines racionales se vean realizados. Si Horkheimer considera que la moral desaparecería en el contexto de la sociedad racional, se debe a que ella exige la atención a imperativos que, si bien pueden tener su origen en la razón, una vez formulados requieren ser atendidos sin necesidad de reflexionar sobre ellos. Es por esto que la moral —tal como la entiende Horkheimer— va unida a un comportamiento irreflexivo que resultaría incompatible con un arreglo racional de las relaciones. El señalamiento de la falta de reflexividad del comportamiento según los imperativos morales remite, una vez más, a la espontaneidad; más precisamente, a un ejercicio espontáneo del pensamiento mediante el cual orientar la acción. Esto implicaría una suerte de liberación del pensamiento respecto de los procedimientos predeterminados mediante los cuales se calcula la adecuación de una determinada acción a los parámetros de la moral.

Ahora bien, si la sociedad racional puede admitir en su configuración la existencia del dominio, la forma que este adquiera no podrá coincidir con la que reviste en el contexto de la sociedad burguesa. Como indica Horkheimer, los conceptos según los cuales el materialismo orienta su lucha “han recibido hasta ahora su contenido específico de las condiciones de la economía libre” y ya “se han transformado en la representación concreta de una sociedad mejor que nacerá de la actual” (GS, t.3:138). Asimismo, cabe

esperar que, de ser realizada esa *sociedad mejor*, los conceptos a partir de los cuales se forjó vean su contenido nuevamente transformado. Es lo que sucede con el concepto de individuo, el cual

perderá el lugar central que mantuvo en el sistema de pensamiento y sentimiento en los últimos siglos. (...) el concepto del Yo pierde su función de ejercer un control sobre toda su relación con el mundo y adquiere otro significado (GS, t.3:312-313).

Dado que la función que la individualidad adquiere en la sociedad burguesa es, de acuerdo con Horkheimer, lo que en gran medida restringe la realización de los fines racionales, su función necesitaría verse transformada en una sociedad racional. La necesidad, aludida en este pasaje, de que el Yo pierda su función exclusivamente controladora, remite a la espontaneidad de lo impulsivo, que cobraría una relevancia en vistas a la configuración de la subjetividad, distinta a la que guarda en la forma social burguesa. En la medida en que sentimientos como la compasión y la solidaridad adquirirían un rol en la subjetividad de la sociedad futura, la forma en que el yo ejerce el dominio —sobre sí mismo y sobre su entorno— resultaría afectada. La transformación de la constitución impulsiva de los seres humanos no significa para Horkheimer que haya que erradicar todo aspecto de la constitución subjetiva previa. Por el contrario, entiende que una transformación de la forma social tendría un efecto sobre la constitución psíquica de los seres humanos (GS, t.4:85), modificando cualitativamente los aspectos ya existentes.

## **6. Conclusión**

A través de este capítulo se buscó señalar que lo impulsivo, en tanto aquello que — desde el punto de vista de la concepción dominadora de la razón— es identificado con la naturaleza y, por lo tanto, busca ser reprimido, no es visto por Horkheimer como algo contradictorio con la razón. Es por esto que se buscó señalar que lo impulsivo ocupa un lugar central en vistas a la posibilidad de transformar las relaciones existentes y alcanzar una nueva configuración del vínculo entre razón y naturaleza. Siendo propio del humano y distinto de la instrumentalidad, la presencia de lo impulsivo en el contexto de una forma social que tiende a ceñirse a lo instrumental señala la coexistencia de razón y naturaleza y, por lo tanto, da cuenta de la limitación de la concepción de ambas nociones en términos disyuntivos.

Si bien Horkheimer considera que en la espontaneidad de los impulsos —principalmente en la solidaridad y la compasión, a las que entiende como aliadas del materialismo— se manifiesta ya una característica de la configuración social futura, también entiende que la transformación social solo resultaría factible si la razón asumiera una actitud activa, aunque no meramente dominadora, en relación a esos impulsos. Es en este sentido que advierte acerca de la necesidad de hacer confluír a la política y a la teoría con la espontaneidad de lo impulsivo, ya que solo podrían llevar a cabo una praxis transformadora si fueran capaces de abrazar una forma de concebir la acción y el pensamiento que no coincida con la racionalidad dominante. En otras palabras, Horkheimer entiende que la transformación no puede ser realizada más que por medio de una acción racionalmente orientada y, a la vez, la acción que la lleve a cabo no puede coincidir en sus modos con las prácticas dominantes —fundadas en una determinada noción de razón— de la forma social que se busca cambiar. En este sentido, la aversión de la filosofía burguesa al sentimiento de compasión pone de relieve el hecho de que en ese sentimiento está contenido un carácter que resulta incompatible con la idiosincrasia burguesa.

Si bien la presencia de lo impulsivo da cuenta de la existencia de un elemento no reductible a la lógica del dominio, de ello no se sigue que condense en sí mismo la salida a la irracionalidad producida por el ensimismamiento de la razón. Por el contrario, Horkheimer señala que, aunque no sea directamente derivable de la instrumentalidad, lo impulsivo se ve afectado de distintas maneras por el simple hecho de cohabitar una configuración social dominada por ese aspecto de la razón. En este sentido, la exigencia de Horkheimer por atender a las demandas de la naturaleza no prescinde de una advertencia respecto de una actitud ingenua, que consistiría en subsumirse sin más a aquella demanda. Esto último sólo sería posible desde una concepción dicotómica de la relación entre razón y naturaleza, cuyos peligros ya fueron señalados por el filósofo.

En la medida en que difiere de la instrumentalidad —y, por lo tanto, del principio inmanente de la sociedad burguesa—, lo impulsivo detenta ciertos aspectos que permiten anticipar características propias de una configuración social racional. Al igual que el impulso moral kantiano, la compasión y la solidaridad indican la posibilidad de que el interés individual y el interés general no sean mutuamente excluyentes. La coincidencia entre el interés del individuo y el de la totalidad no significa que la

totalidad tenga que volverse indiferente a los deseos y necesidades de cada uno de sus integrantes, ni que estos últimos deban abandonar su singularidad para ser absorbidos por la totalidad. Por el contrario, de lo que se trata es de que el individuo actúe en función de la totalidad y de que, en esa actuación, su individualidad encuentre expresión. Al no haber una escisión entre los intereses particulares y los de la totalidad, tendría lugar una restitución de la singularidad de los individuos, que había desaparecido en el contexto de la sociedad burguesa, donde —en la medida en que en ella los intereses de cada individuo son puramente económicos— el interés individual carece de singularidad.

Si, como hemos señalado, la irrupción de lo impulsivo en el despliegue de la razón en su forma subjetiva es lo que podría conducir a una transformación de las relaciones sociales dadas, Horkheimer considera que lo impulsivo necesita ser permeable a la razón. Solo a través de esa mutua permeabilidad podría alcanzarse la reconfiguración de las relaciones que conduciría a lo que Horkheimer llama sociedad racional. La imposibilidad que Horkheimer advierte de elaborar descripciones anticipadas acerca de la forma que las relaciones entre razón y naturaleza adquirirían en una sociedad futura, permite pensar que ella no se caracterizaría por la perpetuación de una configuración determinada. Por el contrario, hay motivos para pensar que no habría ni una preeminencia definitiva de ninguno de los aspectos de la razón, como tampoco un equilibrio perfecto entre ambos, lo cual implicaría que la forma que adquieran las relaciones a cada momento dependería de un arreglo racional y espontáneo acorde a las circunstancias.

Si, como sostiene Horkheimer, la sociedad racional es una forma social distinta a la actual, pero que —sin embargo— tiene que surgir de ella, puede esperarse que muchos de los elementos de la sociedad actual tengan un lugar en esa sociedad futura. Sin embargo, la transformación de las relaciones mediante su arreglo racional redundaría necesariamente en tal alteración de esos elementos, que resulta imposible anticipar qué forma adquirirán una vez que la transformación haya culminado.

En el caso del dominio, del que Horkheimer indica que no podría prescindirse en el contexto de una sociedad racional, debería, sin embargo, modificar su forma. Lo que puede esperarse es que no se oriente exclusivamente a la instrumentalidad, de manera que las consecuencias del sometimiento de la naturaleza serían menos violentas que en la sociedad burguesa. El enriquecimiento de la actividad racional que advendría por la

reconfiguración de las relaciones entre los distintos sentidos de razón y naturaleza permitiría desplegar relaciones con la naturaleza humana y extrahumana que excedan el mero dominio.

# Conclusiones

A lo largo de este trabajo de tesis se abordó la relación entre las nociones de razón y naturaleza en la filosofía de Max Horkheimer, sosteniendo la hipótesis de que se trata de una cuestión central en vistas al objetivo transformador que Horkheimer considera propio de su concepción teórica. A diferencia de las lecturas que insisten en que la preocupación de Horkheimer por el sometimiento de la naturaleza se manifiesta tardíamente en su producción filosófica, hemos llamado la atención acerca de la continuidad de esta temática desde sus textos tempranos —por ejemplo, en *Dämmerung* y “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”. Mientras esas mismas lecturas sugieren que el tema del sometimiento de la naturaleza coincide con un pesimismo respecto de la posibilidad de transformación y el abandono por parte de Horkheimer del objetivo emancipador de la teoría, se argumentó no solo que ambos problemas ameritan un abordaje en conjunto, sino también que en la tematización del sometimiento de la naturaleza se encuentran las claves para comprender la manera en que Horkheimer concibe la posibilidad de la transformación.

La estrategia consistió en mostrar la interdependencia entre la forma que adquieren las relaciones sociales en determinada época y el vínculo que, en ese mismo momento, se establece entre razón y naturaleza. Dado que Horkheimer denuncia la alienación de la razón respecto de la naturaleza —lo cual justificaría su avasallamiento sobre el ámbito de lo natural—, se sostuvo que el filósofo reclama una nueva configuración de la relación entre esos ámbitos. De acuerdo con esto, sostuvimos que la razón debería, por un lado, volverse permeable a la naturaleza y, por otro, reconocer en ella una limitación para el despliegue de su afán dominador.

Nuestra indagación se basó en considerar la singularidad de la concepción dialéctica de Horkheimer, sobre la cual se ordena la relación razón-naturaleza y se propone que, si bien advierte la existencia de una diferencia insuperable entre ambas nociones, ello no significa que las conciba en una oposición disyuntiva.

Sostuvimos que el filósofo encuentra en el pensamiento de Hegel un instrumento metodológico valioso desde el cual aproximarse al estudio de la realidad social. Sin embargo, en tanto percibe en la dialéctica hegeliana algunos aspectos que resultan problemáticos para una teoría materialista, considera que la dialéctica hegeliana no

puede ser aplicada sin más, sino que solo puede ser reapropiada a través de ciertas modificaciones. La más importante de ellas consiste en que, según Horkheimer, la dialéctica materialista tiene que ser entendida como una dialéctica no cerrada [*unabgeschlossene*] que rechaza la identidad entre sujeto y objeto, a la que Horkheimer considera característica de la dialéctica hegeliana. En su forma materialista, la dialéctica reconocería un carácter material de la naturaleza que resulta infranqueable para la razón en tanto función intelectual. Esta materialidad, por la cual existe una diferencia irreductible entre la razón y el objeto que ella busca conocer, hace que el objeto no pueda ser completamente ni perfectamente aprehensible conceptualmente. En este sentido, la naturaleza representaría una limitación para la razón, puesto que, al marcar una diferencia tan notable respecto de lo intelectual, se presenta como un ámbito inaccesible para la razón.

Si resultó de importancia atender a los términos en que Horkheimer lleva a cabo su apropiación de la dialéctica hegeliana, ello se debe a que la forma en que esa reapropiación se realiza conlleva consecuencias determinantes en distintos aspectos de su concepción filosófica. Así, el rechazo a la coincidencia entre sujeto y objeto conlleva también un rechazo a la identidad de la noción de razón con las de historia y realidad. Tal rechazo se funda no solo en motivos epistemológicos o filosóficos, sino también políticos, puesto que el no reconocimiento de la historia como racional adquiere la connotación de una no aceptación de las injusticias y el sufrimiento previamente acontecidos como necesarios, a la vez que el rechazo a la idea de que lo real es racional da cuenta de un inconformismo respecto de las condiciones existentes que resulta indispensable para una teoría que se postula como transformadora. En relación al carácter transformador al que aspira el materialismo se señaló también que Horkheimer busca alejarse de una cierta hipostación de estructuras conceptuales que, según entiende, tiene lugar en la dialéctica hegeliana. Esa hipostación reside en la concepción según la cual la historia se desenvuelve de tal manera que la forma misma de su desenvolvimiento se mantiene como algo fijo e inalterable. De estas dos observaciones acerca de las condiciones en que Horkheimer lleva a cabo una apropiación de la dialéctica hegeliana derivamos una consecuencia en vistas a la relación entre teoría y praxis, según la cual la diferencia insuperable que Horkheimer concibe entre el pensamiento y la realidad, hace que el conocimiento —si bien es imprescindible— resulte insuficiente en vistas a su transformación.

La idea de que la transformación de la realidad no depende únicamente de la conciencia, va unida a una concepción que no entiende a la verdad en términos estrictamente cognoscitivos. En este sentido, hemos dicho que la noción de verdad de la teoría materialista se aparta de lo que considera una confianza en la inmediatez de la coincidencia entre los resultados de la investigación y los hechos, y que, en cambio, entiende a la verdad como algo que la teoría debe conquistar en el curso de la historia.

En base a estas consideraciones pudimos determinar que la noción de razón no constituye para Horkheimer únicamente una facultad intelectual, sino que está también ligada a las nociones de felicidad, libertad y justicia. Puesto que Horkheimer rechaza la consideración del sufrimiento padecido por los individuos en tanto necesariamente acontecido, su teoría tiende hacia la realización de una forma social en la que prevalezcan condiciones tales que la injusticia del sufrimiento innecesario sea erradicada. Si bien reconoce que los intereses perseguidos por el materialismo coinciden con aquellos enarbolados por la revolución burguesa, Horkheimer observa que existe un contraste en el contexto de la sociedad burguesa entre esos fines y la forma que revisten las relaciones sociales. De esta manera, como hemos mostrado, los intereses que persigue la teoría horkheimeriana coinciden con aquellos que la forma social vigente quisiera realizar. Así, mientras el interés del materialismo no es externo a la sociedad burguesa si se lo considera en tanto interés, la forma que adquirirían las relaciones, si se transformara de modo que esos intereses se vieran realizados, sí resultaría divergente respecto de la que revisten en el contexto de esa misma forma social.

Estas observaciones pusieron de manifiesto que la posibilidad de que la razón realice los motivos hacia los que se orienta, no depende exclusivamente de la razón. Esto es así porque, como hemos señalado, la realización de esos objetivos requiere que la razón sea receptiva respecto de las demandas de la naturaleza. Dado que la efectivización de estas nociones depende de que las necesidades naturales de la humanidad y los individuos sean atendidas, la realización de aquellos intereses racionales depende de la capacidad de la razón para ser permeable a las demandas de la naturaleza. En otras palabras, depende de la capacidad de la razón para responder a esas demandas de la manera más satisfactoria posible según los medios disponibles en cada circunstancia, sin generar sufrimiento evitable.

Esos intereses involucran la materialidad de la relación con la naturaleza, y, por lo tanto, no remiten a conceptos abstractos. Esto nos condujo nuevamente a la idea de que la

razón no puede unilateralmente determinar de forma anticipada y puramente intelectual la manera en que esos intereses llegarán a ser realizados. Se trata, por el contrario, de una relación que no puede determinarse en base a una fórmula invariable. Estas observaciones nos permitieron afirmar que las nociones de razón y naturaleza constituyen para Horkheimer nociones históricas en el sentido de que su significado se ve sujeto a modificaciones a través del tiempo. Asimismo, dado que las nociones de felicidad, libertad y justicia constituyen intereses racionales, también su significado se ve sujeto a transformaciones.

En base a lo anterior, propusimos que el vínculo entre las nociones de razón y naturaleza, tal como aparece en Horkheimer, demanda que se atienda a otra noción, a saber, la de espontaneidad. Sostuvimos que, puesto que las necesidades naturales son cambiantes, la posibilidad de la razón de ser receptiva respecto de ellas dependería de que sea capaz de advertir espontáneamente las nuevas demandas. En tanto que esas demandas no existían previamente, se presentan a la razón también de manera espontánea. Asimismo, si bien la razón en su función mediadora es necesaria en vistas al dominio de la naturaleza —lo cual permite satisfacer necesidades naturales—, el momento que hemos denominado noético o espontáneo de la razón es requerido a los fines de dar con nuevas formas, aun no conocidas, de responder a demandas materiales —nuevas o previamente existentes. Así la espontaneidad aparece relacionada a la noción de naturaleza en tanto aspecto de la naturaleza no dominado por la razón, esto es, como alteridad irreductible a la previsión racional y, por lo tanto, inevitable. Por su parte, la razón aparece asociada a la espontaneidad en relación a su vínculo con la naturaleza, en tanto es su capacidad por atender espontáneamente a la novedad lo que la reviste de aquella permeabilidad que resulta imprescindible en vistas a la realización de los intereses racionales. Puesto que el momento noético de la razón da lugar a la aparición de contenidos inteligibles no subsumibles a la previsión y al cálculo —identificados con el momento dianoético de la razón—, el pensamiento se asemeja a la imprevisibilidad propia de la materialidad irreductible de la naturaleza.

Estas consideraciones pusieron de manifiesto que, si bien la apropiación que Horkheimer realiza del método hegeliano en términos de una dialéctica no cerrada, señala una diferencia irreductible entre razón y naturaleza, no sería correcto pensar que Horkheimer concibe a ambas nociones como sencillamente antagónicas e incompatibles. Es precisamente una concepción dicotómica de la relación entre razón y

naturaleza lo que produce el proceso de creciente alienación —resultante de la escisión de la razón respecto de la naturaleza— que acaba por generar la situación irracional que requiere ser transformada. Tal escisión se funda en una concepción ontológica —tanto de la razón como de la naturaleza— que las opone disyuntivamente.

En nuestro trabajo se consideraron las consecuencias *irracionales* que ese ensimismamiento conlleva, distinguiendo entre dos dimensiones de análisis; por un lado, el respectivo a las consecuencias epistemológicas del proceso descrito por Horkheimer y, por otro lado, las subjetivas o antropológicas. En cuanto a la primera dimensión de análisis, se indicó que, para Horkheimer, la razón subjetiva pierde relación con los contenidos objetivos cuando se limita exclusivamente a las funciones de cálculo y previsión. La pérdida sucede de dos maneras; por un lado, la razón deja de atender a las demandas naturales y, por otro, renuncia a su capacidad receptiva respecto de contenidos objetivos —es decir, se vuelve incapaz de conocer algo que estuviera por fuera de la previsibilidad de sus procesos habituales.

La indagación de esas consecuencias irracionales en el ámbito de la epistemología permitió desentrañar los motivos sobre los que se articula la crítica horkheimeriana a las concepciones modernas de ciencia y tecnología, y así demostrar que Horkheimer se muestra reticente a confiar en que ellas, por sí solas, puedan conducir a un fin emancipador. Así, en el curso de la argumentación se fue revelando que, aunque Horkheimer reconoce que la ciencia moderna estuvo inicialmente vinculada a un objetivo emancipador, no por ello la considera esencialmente unida a la transformación social en vistas a la realización de los intereses racionales. Esto se debe a ciertos supuestos epistemológicos sobre los que se funda la concepción moderna de ciencia. Si bien el carácter emancipador de esa concepción científica se vinculó a la posibilidad que esas ciencias brindaban de conocer la naturaleza a los fines de ejercer un dominio sobre ella, que permitiera tanto satisfacer las necesidades naturales de los seres humanos como producir un mejor estado de cosas en el orden de lo social, el ejercicio de ese dominio fue posible sobre la base de una supuesta uniformidad de lo natural. Esa idea, que según Horkheimer constituye un supuesto ontológico, conduce finalmente a una concepción incompatible con el objetivo emancipador al que inicialmente apuntó la ciencia moderna: si el comportamiento de la naturaleza se ajustara a una necesidad inmodificable, no habría forma de que a través del conocimiento de sus leyes se puedan transformar las condiciones prevalecientes. Así, si bien inicialmente la concepción

científica estuvo orientada a la satisfacción de demandas naturales, progresivamente dejó de atender a ellas, ya que aquel supuesto ontológico le impidió a la razón percibir la manera en que esas necesidades se vieron modificadas a partir del surgimiento de esta concepción científica y la nueva tecnología por ella desarrollada.

Mostramos que, si lo anterior es leído por Horkheimer en términos de un avance constante hacia la irracionalidad, ello se debe a dos motivos principales; por un lado, la razón se desvía de la realización de los intereses racionales, y por otro, la razón se encierra cada vez más en su propia alienación. El primero de estos motivos se expresa en que, al desatender las demandas naturales, la razón se aleja de la realización de la libertad, la felicidad y la justicia. Este alejamiento surge como consecuencia necesaria de un proceso de alienación de la razón respecto de la naturaleza, que responde al supuesto ontológico sobre el que se funda la concepción científica; en vistas a ejercer un dominio sobre la naturaleza, la concepción científica moderna debe asumir una distinción entre naturaleza y razón, de manera que si la naturaleza consiste en una uniformidad que guarda un comportamiento previsible, sujeto a leyes, la razón debería ser entendida como el principio activo desde el cual esa uniformidad puede conocerse y ser dominada. De esta manera, se establece una distinción entre ambos términos, que acaba por oponerlos mutuamente de forma inconciliable.

Sostuvimos que Horkheimer encuentra problemática esa distinción porque entiende que —al igual que el supuesto que postula la uniformidad de la naturaleza— remite a una disyunción ontológica. Como vimos, la posibilidad de distinguir entre razón y naturaleza tiene que ser reconocida como resultado de una abstracción. Lo que, según el filósofo, haría la concepción científica moderna sería atribuirle a cada uno de estos términos características radicalmente divergentes, pretendiendo que sea posible distinguir entre ámbitos de la realidad que se corresponden con lo natural y otros que corresponden con lo racional. Así, la naturaleza sería aquello que rodea y determina al hombre, mientras que la razón sería una cualidad propiamente subjetiva. Esta concepción conduce, según Horkheimer, a la ingenuidad de obviar que aquellos hechos con los que trabaja la ciencia no son meramente naturaleza —es decir, no son meramente algo que determina al hombre de forma externa—, sino que están también formados por la razón. Asimismo, la oposición dicotómica entre razón y naturaleza conduce, según Horkheimer, a que se pierda de vista que también la fisiología humana y la sensibilidad del investigador están sujetas a transformaciones que pueden verse

afectadas por los medios técnicos históricamente desarrollados. Estas dos omisiones — la de lo racional en lo aparentemente objetivo y la de lo objetivo en lo aparentemente racional— favorecen que la ciencia moderna produzca una imagen distorsionada de la realidad. Esta indagación nos permitió mostrar que para Horkheimer la ciencia y la tecnología moderna —necesaria e involuntariamente— ejercen sobre los individuos el mismo dominio que sobre la naturaleza extrahumana.

Tal como hemos desarrollado, el otro motivo por el cual Horkheimer caracteriza al desarrollo histórico de la ciencia moderna como un constante avance hacia lo irracional consiste en que, al dejar de ser receptiva respecto de los contenidos objetivos, ella pierde su capacidad por descubrir nuevos contenidos y, conjuntamente, pierde su capacidad creativa. En este sentido, la alienación de la razón respecto de la naturaleza conduce al ejercicio unilateral de la función dominadora de la razón —la cual está unida a la concepción mediadora y subjetiva de la razón, ya que implica concebir a lo racional como una actividad del sujeto, cuya función es la de mediar en la relación con un objeto. Como resultado de su alienación, la razón queda paradójicamente condenada a la uniformidad que ella le atribuye a la naturaleza. La consecuencia que se sigue es la propia cosificación de la razón, viéndose rebajada a la forma de un mero instrumento. Por este motivo, sostuvimos que Horkheimer no ve posible que la ciencia moderna —es decir, tal como es entendida en el contexto de la forma social burguesa— pueda participar de una configuración racional de las relaciones.

Hemos señalado que de este proceso resulta —bajo la forma de la ciencia y la tecnología modernas— un desenvolvimiento mecánico de la razón, que, si bien es acorde al cálculo, difiere de lo que Horkheimer entiende por pensamiento, en tanto este supone un momento de espontaneidad —del que el mero cálculo carece. Si considera que sería una ingenuidad confiar en que un mejor estado de cosas podría sencillamente surgir como resultado del desarrollo constante de la actividad científica, es porque, de acuerdo con su análisis, tal desarrollo está en curso y sus resultados, provenientes de una razón alienada respecto de la naturaleza, no pueden más que profundizar la irracionalidad.

Pero estas observaciones no nos llevaron a concluir que Horkheimer renuncie a la posibilidad de transformación de la realidad. Solo podría llegarse a tal conclusión obviando el hecho de que Horkheimer no considera que la ciencia se agote en el ensimismamiento de la razón que conduce a lo irracional. Si bien observa que en la actualidad la ciencia moderna dejó de servir a fines emancipadores, sí reconoce su

capacidad por satisfacer las demandas naturales, lo cual constituye un requisito imprescindible en vistas a una configuración racional de las relaciones sociales. Teniendo en cuenta una vez más el camino que sigue el razonamiento de Horkheimer, se desprende que la manera en que la ciencia moderna logró atender a las demandas naturales fue a través del desarrollo de una forma de conocimiento que consistió en imponer el dominio de la razón por sobre lo que —desde una determinada concepción de la razón y la naturaleza— ella considera distinto de sí misma. Horkheimer denuncia que, en el curso de la historia, la ciencia dejó de ser receptiva respecto de lo externo a ella —la naturaleza— y comenzó a desarrollarse exclusivamente en atención a su propio principio interno, es decir, como mecanismo de la razón para someter a sus objetos.

Siguiendo la línea argumentativa de Horkheimer, en vistas a la transformación a la que aspira la teoría no podría requerirse una profundización del mismo proceso de desarrollo de una concepción restringida de la razón, que previamente condujo a la situación de irracionalidad denunciada por el filósofo. Por este motivo hemos afirmado que, si bien la ciencia, en tanto forma de atender a las necesidades naturales, sería un elemento imprescindible para una sociedad futura, no es su despliegue continuo lo que podría garantizar un mejor estado de cosas. Por el contrario, ella misma debería experimentar una transformación de tal manera que ya no esté exclusivamente orientada al dominio de la naturaleza. Tal transformación requeriría de la intervención de sentimientos como la compasión y la solidaridad, lo cual nos exigió atender al tema de la subjetividad propia de la época burguesa.

Podemos ahora considerar la segunda dimensión del análisis de las consecuencias irracionales producidas por la alienación de la razón respecto de la naturaleza, esto es, la dimensión subjetiva o antropológica. El objetivo fue dar cuenta de la continuidad existente entre la represión de lo impulsivo en los individuos y la configuración de las relaciones sociales como exclusivamente sometedoras.

El tema de la represión en la esfera subjetiva había sido brevemente anticipado a propósito de la sensibilidad del científico; dado que su relación con la naturaleza está mediada por los instrumentos tecnológicos, su sensibilidad se estrecha progresivamente, ya que se adapta a los modos de aproximación al objeto propios de esos instrumentos. Con mayor detenimiento, abordamos las consecuencias de la irracionalidad en la dimensión subjetiva en relación a la represión de los impulsos. En este sentido, se indagó en la exigencia propia de la concepción burguesa de razón por reprimir el

comportamiento impulsivo para favorecer, por el contrario, un comportamiento conforme al cálculo y la previsión. Como se mostró, esta exigencia conlleva no sólo la irracional consecuencia de escindir a la razón respecto de lo impulsivo —entendido como aquello que de natural hay en los humanos— sino que además culmina en la generación de una determinada configuración de la subjetividad, a la que Horkheimer concibe como propia de la época burguesa. En esa singular configuración de la subjetividad radica un carácter distintivo de la sociedad burguesa al tratarse de una forma de coacción que actúa en favor del sostenimiento de esa forma social. Es por esto que, según a Horkheimer, todo análisis que pretenda detectar los motivos que contribuyen la continuidad de esa forma social, debe atender no solo a la violencia que se ejerce de formas visibles y evidentes, por ejemplo, desde el Estado, sino también a la constitución subjetiva de sus individuos.

Las observaciones anteriores nos llevaron a considerar lo que Horkheimer denomina *interiorización*, lo cual consiste en un proceso de espiritualización por el cual los individuos aprenden a reprimir sus propios impulsos en favor de la observancia de ciertos ideales que contribuyen a la continuidad de la forma social burguesa, sin dejar de ser externos a la individualidad. Así como Horkheimer reconocía que la ciencia moderna había estado inicialmente orientada según un objetivo transformador —y por lo tanto, racional—, entiende que la represión de los propios impulsos en favor de valores externos sirvió a fines racionales en el contexto del surgimiento de la sociedad burguesa. Hemos mostrado cómo Horkheimer describe a la aceptación de aquellos valores externos a los deseos del individuo como un efecto de los discursos de los líderes de las revueltas burguesas. Estos discursos buscan generar en los integrantes de las masas un determinado comportamiento que, una vez afianzado en ellos, adquiere el carácter de propiedades estables de la subjetividad, al punto de pasar a convertirse en parte de la naturaleza humana.

Como ha sido desarrollado, Horkheimer entiende que, en tanto característica constitutiva de la naturaleza humana, los valores interiorizados funcionan como una forma de coacción camuflada, en tanto ejercen una violencia directa e invisible sobre los individuos. Si bien llega a establecerse como constitutiva de la subjetividad, la interiorización es descrita por Horkheimer como una forma de coacción y, por lo tanto, como favorecedora de un comportamiento irracional. Esto se debe a que, por forjarse

sobre la represión de los propios impulsos y deseos, difiere de la autodeterminación racional de los individuos.

Al indagar en la manera en que Horkheimer describe el proceso de interiorización, se indicó que Horkheimer distingue entre dos tipos de impulsos egoístas. Por un lado, los impulsos que se reprimen en vistas a favorecer la interiorización de aquellos valores que actuarán en vistas a la conservación de la forma social burguesa son caracterizados como impulsos egoístas tendientes al placer. Esta forma de la impulsividad cae como objeto de la represión debido a que se la entiende —desde el punto de vista de la razón subjetiva— como contraria a la razón. Como se desarrolló, Horkheimer considera a la represión de los impulsos egoístas tendientes al placer como una de las consecuencias irracionales generadas por el ensimismamiento sufrido por la razón en el contexto de la sociedad burguesa. En este sentido, esos impulsos merecerían ser entendidos como expresión de las necesidades naturales de los seres humanos, a las que la razón debe atender. Por otro lado, como resultado del proceso de interiorización, Horkheimer indica que surge otra forma de impulsividad egoísta tendiente ya no al placer, sino al beneficio económico de cada individuo. Puesto que la conducta interiorizada tiende a la preservación de la forma social burguesa, en ella se origina una forma de comportamiento que corresponde al individualismo, entendiéndolo como el afán por poner al impulso de autoconservación y a la defensa de la propia vida como el fin último al que se orienta todo comportamiento.

Siguiendo el desarrollo anterior, hemos analizado que, dado que el afianzamiento de la conducta interiorizada reprime las demandas naturales de los sujetos, Horkheimer considera que lo que garantiza la estabilidad de la forma social dada, a la vez, aparta cada vez más a los individuos de la posibilidad de una existencia racional. Pero no es solo la represión de los impulsos tendientes al placer lo que, según Horkheimer, genera una conducta irracional. En la habitualidad que adquiere el comportamiento represivo Horkheimer percibe que se constituye una nueva impulsividad, es decir, un comportamiento que se desenvuelve de una forma mecánica, no sujeta a reflexión.

Consecuentemente, indicamos que la constante represión de la impulsividad produce la mecanización de un comportamiento que tiene como fin último la obtención de una ventaja económica. El comportamiento tendiente al beneficio económico, propio del *egoísmo individualista*, no es otra cosa que el cálculo racional devenido automatización, es decir, convertido en respuesta espontánea, y, por lo tanto, ya no racionalmente

mediada. A ese comportamiento mecanizado, propio de la subjetividad de la época burguesa, lo hemos denominado *espontaneidad irracional* a los fines de distinguirlo de aquella otra espontaneidad, constituida por los impulsos que la razón dominante identifica con la naturaleza y, por lo tanto, busca reprimir. Argumentamos que, si la espontaneidad que es objeto de la represión no podría ser entendida —desde la concepción teórica de Horkheimer— como irracional, ello se debe a que en ella se expresan los deseos propios de cada individuo, cuya realización no podría eludirse en vistas a la realización de la felicidad.

En este sentido, argumentamos que, dado que el despliegue de esta forma social conduce a que cada individuo se oriente a defender su propia vida en detrimento de sus impulsos y sus deseos singulares, esa forma social tiende a borrar progresivamente las cualidades distintivas de los sujetos. En otras palabras, puesto que todos los individuos de la sociedad burguesa tienden a reprimir sus propios deseos para orientarse uniformemente a un principio instrumental que tiende a la conservación de la vida, tiene lugar una uniformización de las individualidades. La uniformización de la conducta que, de acuerdo a nuestra argumentación, Horkheimer describe como resultado de la mecanización del individualismo egoísta, conduce finalmente a que la sociedad en su conjunto adquiera una forma de desenvolvimiento que imita esa forma de la espontaneidad. Consecuentemente, la manera en que se conduce la sociedad burguesa pareciera ser independiente de la decisión racional de los individuos que la integran.

Si bien contemplamos las consecuencias irracionales que se seguirían del proceso de mecanización de la conducta, defendimos que esto no debe ser leído en el sentido de una conquista definitiva de la razón instrumental por sobre la subjetividad. Solo si hubiera una victoria definitiva de la instrumentalidad por sobre lo impulsivo, la represión habría cesado de ser coactiva e irracional. En vistas de ello, nuestro esfuerzo consistió en evidenciar que Horkheimer no tematiza a la sociedad burguesa como si se tratara de una totalidad uniforme, sin grietas. Por el contrario, hemos enfatizado las distintas maneras en que el filósofo advierte que en esa forma social tiene lugar una conjunción de lo racional con lo irracional, para defender que es en la persistencia de aquellos momentos racionales donde radica la posibilidad de que la transformación hacia una configuración racional sea realizable. Esa conjunción se volvió manifiesta por la necesidad que Horkheimer vislumbra, por parte de la razón dominante, por someter constantemente aquellos impulsos que difieren del egoísmo individualista. Esa

necesidad daría cuenta de que esa impulsividad no llegó a ser del todo erradicada. De ello se sigue que el pesimismo de Horkheimer no se refiere a la sociedad burguesa en su conjunto, sino a la situación de alienación a que la razón ha sido condenada en el contexto de esa forma social.

La indagación en las descripciones que el filósofo hace de las distintas expresiones que encuentran las relaciones de dominio hacia el interior de la forma social burguesa, permitió argumentar que resultaría insuficiente comprender al sometimiento que la razón ejerce por sobre la naturaleza meramente como un fundamento epistemológico remoto de la configuración social. En cambio, se dio cuenta de que Horkheimer percibe en la estructura social ciertas tensiones entre grupos sociales que complejizan la distinción entre sectores dominados y dominadores.

Así, consideramos que de las descripciones de Horkheimer puede seguirse la idea de que el sometimiento de los grupos sociales más postergados pretende justificarse en el establecimiento de una analogía entre ellos y la naturaleza extrahumana. De acuerdo con la vía argumentativa de Horkheimer, puesto que la forma social burguesa requiere de una determinada constitución subjetiva, fundada en el autocontrol de cada individuo sobre su propia impulsividad, se considera a los grupos sociales más postergados como integrados por aquellos individuos que no logran ser capaces de llevar a cabo la represión de lo impulsivo. La circunstancia de que la represión de la propia subjetividad sea requerida para ejercer el dominio sobre el resto de la naturaleza, conduce a legitimar el sometimiento de quienes no logran ejercer esa represión. Hemos destacado la visión de Horkheimer, según la cual la irracionalidad de esta justificación no solo reside en que aquellos grupos a los que se identifica como pasibles de ser dominados coinciden con quienes no llegan a internalizar la forma de coacción sobre la que se funda la subjetividad burguesa; más aún, se hipostasía como necesaria la imposibilidad de ciertos individuos por ejercer un control sobre su impulsividad, cuando tal imposibilidad, lejos de ser una cualidad inextricable de ellos, resulta en gran parte del lugar que les fue asignado en la forma social vigente.

Pero a la vez se argumentó que Horkheimer reconoce en el sometimiento mismo de la naturaleza extrahumana una de las instancias en que se expresan las relaciones sociales de dominio. Esto significa que el filósofo no solo considera irracionales a las relaciones de dominio fundadas en la analogía entre los humanos y la naturaleza, sino que también entiende como irracional al ejercicio irrestricto del dominio sobre el ámbito de lo

natural extrahumano. Esa irracionalidad se hace manifiesta particularmente en el sometimiento de los animales. Horkheimer sostiene que el sometimiento de los animales constituye el nivel más bajo de una compleja estructura de relaciones de dominio entre grupos sociales. Hemos argumentado que si en el sometimiento de los animales es donde mejor se revela la irracionalidad de una relación con el entorno establecida exclusivamente en términos de dominio, es porque los animales son — dentro de la naturaleza extrahumana— aquellos seres más similares a los humanos y la incapacidad de sentir compasión frente al sufrimiento que padecen pone en evidencia un rasgo inhumano.

Si bien Horkheimer enfatiza la irracionalidad en que incurre la razón dominadora al expandirse ilimitadamente por sobre los distintos ámbitos de la naturaleza, también da cuenta de un cierto privilegio de la razón. Este es el motivo por el cual indica que los animales tienen posibilidades mucho más limitadas que los humanos para alcanzar la felicidad: al no estar en condiciones de ejercer sobre su entorno un dominio tan sofisticado como el que lleva a cabo la razón subjetiva, los animales tienen posibilidades espirituales más reducidas que las de los seres humanos. La limitación que de esta manera resulta evidenciada, apunta a una incapacidad de los animales por forjar las condiciones de su propia felicidad. El señalamiento de este privilegio de la razón no se agota allí: al indicar la centralidad que la razón, incluso en su función dominadora, tiene para la realización de los intereses racionales se consideró también la medida en que ella es requerida para satisfacer la misma impulsividad que la constitución del sujeto burgués autónomo se empeña en reprimir.

Llamamos la atención acerca de estas dos maneras en que se explicita un cierto privilegio de la razón, precisamente a los fines de argumentar que el mismo conlleva una singular responsabilidad para ella, en tanto no solo deberá tener por fin el mejoramiento de las condiciones sociales, sino también el mejoramiento en las condiciones de existencia de los animales y, con ellos, de toda la naturaleza extrahumana. El motivo reside no solo en que el sufrimiento infligido sobre los animales por el ejercicio ilimitado del dominio instrumental es, según Horkheimer, irracional, sino también por el hecho de que —dado que las relaciones sociales de dominio se fundan en última instancia en el sometimiento ilimitado de la naturaleza extrahumana— la configuración racional de las relaciones sociales no podría tener lugar

si no estuviera acompañada por una optimización en las condiciones de existencia de la naturaleza extrahumana.

Puesto que, como hemos indicado, el sometimiento que la razón ejerce sobre la naturaleza requiere de la concepción según la cual ambas nociones se oponen mutuamente —lo cual implica que el dominio de la razón sobre su contraria no significaría un peligro para ella misma— una reconfiguración racional de las relaciones haría que la oposición dicotómica entre ambos términos pierda vigencia. En ausencia de esa concepción sobre la que se funda el dominio unilateral e irracional de la razón sobre la naturaleza, se vería favorecido un dinamismo entre ambos términos, por el que la razón, sin renunciar a su función dominadora, pueda ser receptiva respecto de la naturaleza.

Hemos señalado que la posibilidad de alcanzar el dinamismo que permita sacar a la razón de su ensimismamiento está garantizada por la persistencia en la forma social burguesa de ciertos impulsos que se sustraen al principio según el cual se organiza la existencia en la sociedad burguesa. El hecho de que —a pesar de los inagotables esfuerzos por parte de la razón dominadora por someter a la impulsividad que se sustrae del egoísmo individualista— haya expresiones de impulsos como la compasión y la solidaridad puede verse como un indicador de la razón instrumental no logró expandirse en tal medida que haya acabado con todo elemento distinto de ella. La mera presencia de esos elementos en el contexto de una forma social que tiende a erradicarlos daría cuenta, para Horkheimer, de formas de resistencia a la expansión ilimitada del dominio irracional.

El análisis del intento de la razón dominadora por someter la impulsividad humana nos permitió detectar un motivo central a partir del cual se volvería posible la transformación anhelada por la teoría de Horkheimer. Indicamos que el hecho de que la razón necesite ejercer la represión sobre los impulsos una y otra vez, vuelve evidente que esa represión nunca llega a ser completamente exitosa. Puesto que, según Horkheimer, la razón dominadora necesita repetir la represión reiteradamente, se hace manifiesto que los impulsos no llegan a ser del todo erradicados; al no dejar de existir, continúan dando cuenta de la persistencia de demandas no coincidentes con el principio organizador de la sociedad, que requieren ser atendidas. La permanencia de esa impulsividad no solo pone de manifiesto que el afán dominador de la razón no logra expandirse de forma definitiva sobre la totalidad de la naturaleza, sino también que

existen elementos que se sustraen a la lógica impuesta por la concepción subjetiva de razón. Al sustraerse a la lógica del dominio, los impulsos no reprimidos dan cuenta de que otra forma de relación con la naturaleza —es decir, una que no se corresponda exclusivamente con el dominio— es posible.

Ahora bien, si la existencia de impulsos que difieren de la espontaneidad irracional del egoísmo individualista puede ser leída como un tipo de garantía, lo único que ella garantizaría es la posibilidad de forjar una configuración distinta a la actual. No sería correcto, por lo tanto, entender a esa existencia como un dato que aseguraría que una reconfiguración racional de las relaciones vaya a acontecer necesariamente. Al examinar la manera en que la impulsividad no reprimida se manifiesta en el contexto de la sociedad burguesa, se observó que, si bien se sustrae del ámbito sobre el que se extiende el dominio de la razón, ella no resulta indiferente a la configuración social dada. Es por esto que la impulsividad no reprimida —que viene a dar cuenta de que la naturaleza no se deja someter sin más a las intenciones de la razón, sino que la resiste— no puede ser entendida como un elemento puro, que resulta indiferente al curso de la historia.

Precisamente por aquella falta de pureza, sostuvimos que los impulsos, si bien prueban que la transformación es posible, no apuntan de forma clara en un sentido determinado ni brindan garantías acerca de que la transformación necesariamente vaya a tener lugar. Esta observación —siguiendo a Horkheimer— refuerza la necesidad pensar en lograr una cooperación entre la impulsividad no reprimida —más precisamente, con los sentimientos de compasión y de solidaridad— y la teoría en vistas a lograr una reconfiguración de las relaciones. No se puede dejar de notar que al indicar la posibilidad y la necesidad de que se logre una cooperación entre los impulsos y la teoría, Horkheimer estaría reconociendo que no solo en el ámbito de la impulsividad residen elementos que evidencian la posible transformación, sino también de que el aspecto espontáneo del pensamiento no fue completamente avasallado por el avance de la razón dominadora.

Se destacó que la indicación de la posibilidad, junto a la ausencia de garantías, da cuenta de la relevancia que Horkheimer le asigna a la praxis política, si bien no brinda descripciones acerca de la forma en que esa praxis debería efectivamente llevarse a cabo. Tanto en la imposibilidad por prescindir de la praxis —es decir, en la insuficiencia de los impulsos por producir por sí mismos una transformación— como en la reticencia

a brindar indicaciones que indiquen acabadamente la forma en que la misma debería orientarse, se expresa la coherencia de estas observaciones en relación a una concepción no cerrada de la dialéctica. El rechazo de Horkheimer a un esbozo de un diseño intelectual, previo a la acción, lo conduce a no concebir la configuración racional de las relaciones como un resultado que necesariamente debería seguirse de la interacción determinadas condiciones, sino más bien como algo que se constituirá en la acción racionalmente conducida, que pueda ser receptiva respecto de las particularidades de las circunstancias materiales a cada momento.

A pesar de que la teoría de Horkheimer no brinda descripciones a partir de las cuales se pueda anticipar la forma efectiva que la sociedad futura adquiriría, hemos podido, en base a sus tematizaciones, realizar algunas observaciones acerca de lo que conllevaría la posible transformación hacia relaciones no exclusivamente dominadoras. Una de las consecuencias extraídas atañe a la manera en que se expresaría la impulsividad, ya que si aquello que hemos denominado espontaneidad irracional resulta del dominio unilateral ejercido por la razón subjetiva, una transformación en la relación entre razón y naturaleza hacia formas que no redunden en el ensimismamiento no sería compatible con comportamientos de ese tipo. Si la espontaneidad irracional no encontraría lugar en una configuración social anhelada por Horkheimer, es porque en ella no habría motivo para interiorizar conductas que no se correspondan con los deseos de los individuos. Si una configuración social racional requiere que no haya impulsos innecesariamente reprimidos, la represión constante y automáticamente ejecutada debería encontrar su fin, y junto con ella, la espontaneidad irracional.

Puesto que el conflicto entre espontaneidad irracional e impulsividad reprimida daba cuenta, en la sociedad burguesa, de la incapacidad de esa forma social por hacer confluir los intereses de los individuos con los de la totalidad, una forma social que no requiera de la represión de lo impulsivo tiene que ser entendida como aquella en la que la totalidad no se vea amenazada por los deseos e inclinaciones de quienes la habitan. En este sentido, se llamó la atención acerca de que la sociedad racional, tal como la entiende Horkheimer, no pretende diluir la singularidad de cada individuo mediante su subsunción a la totalidad, sino que, por el contrario, apunta a su preservación. Puesto que Horkheimer describía a la subjetividad propia de la sociedad burguesa como inclinada a actuar mecánicamente en vistas a la obtención de un beneficio económico, observaba también que en esa forma social habían desaparecido los rasgos subjetivos

que permitirían diferenciar a un individuo de otro. La no represión de la impulsividad permitiría que esa diferenciación sea posible, habilitando una liberación de los sujetos, que se verían en condiciones de desplegar una individualidad que, en el contexto de la sociedad burguesa había sido sacrificada.

En este último sentido, conviene aun añadir que, si bien la sociedad racional implicaría necesariamente una configuración de todas las relaciones, ella no podría prescindir del de la función dominadora de la razón. Esto significa que, si bien sería admisible el ejercicio del dominio, este no podría continuar revistiendo la misma forma que reviste en la sociedad burguesa. En el ámbito de la subjetividad se requieren subjetividades autónomas, que estén en dominio de sí mismas, pero difiriendo del autocontrol burgués por el hecho de que la espontaneidad de los impulsos y deseos no sea innecesariamente reprimida. En el ámbito de la naturaleza extrahumana, la reconfiguración daría lugar a modos de dominio de la naturaleza que permitan satisfacer las necesidades vitales de los seres vivos sin que ello implique tratar a la naturaleza como mero objeto inerte sobre el cual ejercer el poderío de la razón. Esto no implicaría el fin de la ciencia y la tecnología tal como existen en la sociedad actual, sino más precisamente una transformación de las concepciones sobre las que se funda y, por lo tanto, de los métodos que emplea. Si bien —una vez más— Horkheimer inhabilita la posibilidad de anticipar la forma efectiva que revestiría la concepción científica en la sociedad racional, sí puede preverse que la misma dinamite las limitaciones propias de una ciencia fundada en una concepción estrecha de la razón. Eso es lo que posibilitaría una concepción científica y tecnológica que no se limite a cosificar a su objeto a los fines de someterlo, sino que se relacione con él también mediante la compasión y la solidaridad.

Una reconfiguración racional de la relación entre razón y naturaleza no sólo posibilitaría una liberación para aquello que en la sociedad burguesa se había reprimido por ser considerado, desde el punto de vista de la razón dominadora, como natural, sino también en una potenciación de la actividad racional. La salida del ensimismamiento de la razón en su función subjetiva produce una la apertura de la razón hacia la espontaneidad del pensamiento que coincide con una optimización de la capacidad dominadora de la razón. La intervención de la espontaneidad en la configuración de las relaciones solo anticipa que lo racional no podría restringirse a una forma fija ni definitiva.

# Bibliografía

## *Textos de Max Horkheimer*

Horkheimer, Max (1941). "The End of Reason". *Studies in Philosophy and Social Science*, 366-388.

--- (1974). *Eclipse of reason*. New York: Oxford University Press.

--- (2012). *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932*. Frankfurt a.M.: Fischer.

--- (2009). *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt a.M.: Fischer.

--- (2009). *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941*. Frankfurt a.M.: Fischer.

--- (2014). *Gesammelte Schriften. Band 5: >Dialektik der Aufklärung< und Schriften 1940-1950*. Frankfurt a.M.: Fischer.

--- (2008). *Gesammelte Schriften. Band 6: >Zur Kritik der instrumentellen Vernunft< und >Notizen 1949-1969<*. Frankfurt a.M.: Fischer.

--- (2014). *Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Frankfurt a.M.: Fischer.

--- (1989). *Gesammelte Schriften. Band 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972*. Frankfurt a.M.: Fischer.

--- (1996). *Gesammelte Schriften. Band 19: Nachträge, Verzeichnisse und Register*. Frankfurt a.M.: Fischer.

## *Otras fuentes bibliográficas*

Abromeit, John (2001). *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press.

- Adorno, Theodor (1951). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- (1997). *Probleme der Moralphilosophie (1963)*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- (2003). *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959-1969*. Berlin: Suhrkamp.
- (2015). *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Allen, Amy, & Mendieta, Enrique (2018). *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Appelgate, Matt (2013). "Improvising the Future: Theory, Practice, and Struggle in Adorno and Horkheimer's Towards a New Manifesto". *Telos*. 162: 177-181.
- Barreto, José Manuel (2006). "Ethics of Emotions as Ethics of Human Rights: A Jurisprudence of Sympathy in Adorno, Horkheimer and Rorty", *Law and Critique*. 73-106.
- Basnett, Caleb (2021). *Adorno, Politics, and the Aesthetic Animal*. Toronto: University of Toronto Press.
- Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- (1993). *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Massachusetts: MIT Press.
- Born, Dorothea (2019). "Remembering Nature in Climate Change: Re-thinking Climate Science and Climate Communication through Critical Theory". *RCC Perspectives*, 79-86.
- Brosio, Richard (2000). "Chapter Three: Various Reds: Marx, Historical Materialism, Critical Theory, and the Openness of History". *Counterpoints*. 75: 79-120. <http://www.jstor.org/stable/42976139>
- Buck-Morss, Susan (2004). *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid: Machado.
- (2011). *El origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

- Brunkhorst, Hauke (2005). *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Londres: MIT Press.
- Burawoy, Michael (1990). "Marxism as Science: Historical Challenges and Theoretical Growth". *American Sociological Review*. 55(6): 775-793.
- Capuccio, Silvana (2018). "Ambientalismo, Utopía y Estética. Un análisis de la relación naturaleza-sociedad desde el pensamiento de Theodor Adorno". *Ambiente y desarrollo*, vol 22, n° 43, DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.ayd22-43.auea>.
- Chaxiraci, María Estela Cruz (2018). "Fetichismo de la mercancía y emancipación. La recepción de la utopía marxiana en la filosofía materialista de Theodor W. Adorno". *Anuario filosófico*. 51(1): 109-134. doi: 10.1177/0191453713491234.
- De Amorim, Sértorio, & Neto, Silva (2006). As Desventuras da Civilização: o Problema do Esquecimento da Natureza em Vico e Horkheimer. *Philosophica*, 11-27.
- Denham, Helen (1997). "The Cunning of Unreason and Nature's Revolt: Max Horkheimer and William Leiss on the Domination of Nature". *Environment and History*. 3(2): 149-175. <http://www.jstor.org/stable/20723038>
- Derrida, Jacques (2004). *Acabados. Discurso de Fráncfort*. Madrid: Trotta.
- Dubiel, Helmut (1988). *Kritische Theorie der Gesellschaft*. München: Juventa Verlag.
- Ehrlich, Ernst Ludwig (2009). *Von Hiob zu Horkheimer*. Berlin: De Gruyter.
- Feenberg, Andrew (1999). *Questioning Technology*. Londres: Routledge.
- Gambarotta, Emiliano Matías (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva : Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo.
- Genel, Katia (2007) "Responsabilité morale et théorie sociale dans l'école de Frankfort. D'Adorno à Honneth". *Raisons politiques*. 28: 91-109.
- Gordon, Peter (2020). *Migrants of the Profane. Critical Theory and the Question of Secularization*. New Haven: Yale University Press.
- Gunderson, Ryan (2012). Horkheimer's Pessimism and Compassion. *Telos*. 160: 165-172.

--- (2014). "The First-generation Frankfurt School on the Animal Question: Foundations for a Normative Sociological Animal Studies". *Sociological Perspectives*. 57(3): 285–300.

Habermas, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

--- (1996). *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.

--- (1999). *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus.

Harcourt, Bernard (2020). *Critique and Praxis*. New York: Columbia University Press.

Hewitt, Marsha (1991). "The Politics of Empowerment: Ethical Paradigms in a Feminist Critique of Critical Social Theory". *The Annual of the Society of Christian Ethics*. 11: 173-192. <http://www.jstor.org/stable/23559582>.

Hogh, Philip (2019). "Ethischer Materialismus. Max Horkheimer und der Widerspruch in der natürlichen Normativität." *Zeitschrift für Praktische Philosophie*: 15-42.

Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.

Jagentowicz Mills, Patricia (1991). "Feminism and Ecology: On the Domination of Nature". *Hypatia*, 6(1): 162-178. <http://www.jstor.org/stable/3810039>

James, David (2016). "Self-mastery and universal history: Horkheimer and Adorno on the conditions of a society 'in control of itself'". *Philosophy and Social Criticism*: 1-21. doi: 10.1177/0191453716680127

Jay, Martin (1980). "Introduction to Horkheimer". *Telos*. 21: 5-9.

--- (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.

--- (1989). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.

--- (2016). *Reason After its Eclipse. On Late Critical Theory*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Jean-Paul, Thomas; Genel, Katia (2013). "Autorité et émancipation. Horkheimer et la théorie critique". *Raison présente*. 186: 141-142.

- Jeffries, Stuart (2018). *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner.
- Jimenez, Marc (1986). "Pouvoir et temporalité chez Max Horkheimer". *Archives De Philosophie*. 49(2): 231-238. <http://www.jstor.org/stable/43035066>.
- Juárez, Esteban (2013). "La exigencia de felicidad. Una reconstrucción de la teoría crítica de Max Horkheimer." *El Cactus. Revista de Comunicación*. 2(2): 74-83.
- Lavaert, Sonja; Schröder, Winfried (eds.) (2018). *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in philosophiehistorischer Perspektive*. Berlin: de Gruyter.
- Leiss, William (1994). *The Domination of Nature*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lemm, Vanessa (2010). "Critical theory and affirmative biopolitics: Nietzsche and the domination of nature in Adorno/Horkheimer". *Jornal of Power*. 3(1): 75-95.
- Lenhard, Philipp (2017). "Reconstruction und Reeducation. Max Horkheimer und die deutsch-israelische Freundschaft, 1948-1973". *Naharaim*, 11 (1-2): 25-46.
- Luke, Timothy (2003). "Critical Theory and the Environment". *Counterpoints*. 168: 238–250. <http://www.jstor.org/stable/42977504>.
- Maiso, Jordi; Maura, Eduardo (2014). "Crítica de la economía política más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. 50: 269-284. doi: 10.3989
- Marcuse, Herbert (1984). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Marin, Inara Luisa (2016). "The Bi-Dimensionality of Marcuse's Critical Psychoanalytical Modelo f Emancipation: Between Negativity and Normativity". *Radical Philosophy Review*. 19(1): 227-238. doi: 10.5840/radphilrev201631456
- Martín, Facundo Nahuel (2016). "El problema del sujeto en la maduración intelectual de Horkheimer. Tras una nueva interpretación". *Constelaciones*. 5(5):184–204.
- Marx, Karl (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México DF: Siglo XXI.
- Menke, Christoph (2004). "Genealogy and Critique: Two Forms of Ethical Questioning of Morality". *The Cambridge Companion to Adorno*, ed. Tom Huhn. Cambridge: Cambridge University Press.

- Meyer, Michael (1971). *Ibsen: A Biography*. New York: Doubleday.
- Michaelis, Loreala (2018). "Temporality and Revolution in Horkheimer's Early Critical Theory: A Luxemburgian Reading of *Dämmerung*". *Telos*. 129-148. doi:10.3817/1218185129
- Müller-Doohm, Stefan (2005). *Adorno. A Biography*. Malden: Polity Press.
- Mussel, Simon (2017). *Critical Theory and feeling. The affective politics of the early Frankfurt School*. Manchester University Press.
- Nelson, Eric (2011). "Revisiting the Dialectic of Environment: Nature as Ideology and Ethics in Adorno and the Frankfurt School." *Telos*. 105-126.
- Noppen, Pierre-François (2012). "L'objet de la théorie dialectique: Le débat entre Max Horkheimer et Theodor W. Adorno". *Archives de Philosophie*. 75(3): 449-470.
- Nussbaum, Martha (2003). "Compassion & Terror" *Daedalus*. 132(1): 10-26. <http://www.jstor.org/stable/20027819>
- Pazos Pascual, Eduardo (2022). "Racionalidad, autoridad, oligopolio y Estado: Pollock, Horkheimer y Neumann frente al estado nacionalsocialista". *Constelaciones*. 93-117.
- Postone, Moishe (1993). *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Puerta Domínguez, Simón (2013). "Los descreídos como portadores de la verdad. Max Horkheimer sobre Sade y la Ilustración real". *Versiones*. 103-119.
- Rabinbach, Anson (2000). "Why Were the Jews Sacrificed?: The Place of Anti-Semitism in Dialectic of Enlightenment". *New German Critique*. 81: 49-64.
- Raulet, Gérard (1986). "L'Évolution de Max Horkheimer vers le pessimisme?". *Archives De Philosophie*. 49(2): 249-274. <http://www.jstor.org/stable/43035068>
- Robles, Gustavo (2018). "Subjetividad y autoritarismo en la filosofía de la educación de Theodor W. Adorno". *Sophia*, 25(2): 209-231. <http://doi.org/10.17163/soph.n25.2018.07>
- (2019). "La extrema derecha como desafío para la educación política en Alemania". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*. 81: 8-21.

- (2020). El fin de algunas ilusiones. Subjetividad y democracia en tiempos de regresión autoritaria. *RESISTANCES. Journal of the Philosophy of History*. 14-27.
- Sánchez, Juan José (2001). “Compasión, política y memoria. El sentimiento moral en Max Horkheimer”. *Isegoría*. 25: 223-246.
- Sattler, Dieter (1995). *Max Horkheimer als Moralphilosoph: Studie zur Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M: Peter Lang.
- Sabonmatsu, John (2011). *Critical Theory and Animal Liberation*. Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Schlipphacke, Heidi (2001). “A Hidden Agenda: Gender in Selected Writings by Theodor Adorno and Max Horkheimer”. *Orbis Litterarum*. 294-313.
- Schmidt, Alfred (1979). *Drei Studien über Materialismus*. Gütersloh: Mohndruck.
- (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Schmidt, Alfred; Julien, Isabelle (1986). “L'œuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique”. *Archives De Philosophie*. 179-204.
- Schmidt, James (2007). “The ‘Eclipse of Reason’ and the End of the Frankfurt School in America”. *New German Critique*. 100: 47-76.
- Schwarzböck, Silvia (2018). “Adorno en su laberinto”. en Martín, Facundo Nahuel. *Pesimismo emancipatorio: marxismo y psicoanálisis en el pensamiento de T. W. Adorno*. Buenos Aires: Marat.
- Schult, Anne (2021). “Wellen, Ströme, Fluten. Zur politischen Geschichte aquatischer Metaphern”. <https://geschichtedergegenwart.ch/wellen-stroeme-fluten-zur-politischen-geschichte-aquatischer-metaphern/>
- Sembler, Camilo (2019). “El socialismo de la Escuela de Frankfurt: Variaciones de Marx y la crítica del capitalismo”. *Izquierdas*. 47: 167-183.
- (2013). “Teoría Crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. 5: 260-279.
- Shaw, Brian (1985). “Reason, Nostalgia, and Eschatology in the Critical Theory of Max Horkheimer”. *The Journal of Politics*. 47(1): 160–181 [www.jstor.org/stable/2131070](http://www.jstor.org/stable/2131070).

- Sotelo, Laura (2010). "Horkheimer y el primer proyecto de 'investigación social' de la Escuela de Frankfurt". *Estudios*. 269-277.
- Stache, Christian (2017). *Kapitalismus und Naturzerstörung. Zur kritischen Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses*. Opladen: Barbara Budrich.  
<https://www.jstor.org/stable/j.ctvbkk1qr.1>
- Stoegner, Karin; Hoepoltseder, Johannes (2013). "Nationalism and Antisemitism in the Postnational Constellation: Thoughts on Horkheimer, Adorno, and Habermas". Asher Small, Charles (ed.). *Global Antisemitism: a Crisis of Modernity*. New York: ISGAP.
- Thérien, Claude (2003). "Les Lumières et la dialectique: De Hegel à Adorno et Horkheimer". *Revue Philosophique De Louvain*, 101(4), 568-592.  
<http://www.jstor.org/stable/26342131>
- Vogel, Steven (1996). *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*. New York: State University Press.
- Wagoner, Bryan (2017). *Prophetic Interruptions. Critical Theory, Emancipation, and Religion in Paul Tillich, Theodor Adorno, and Max Horkheimer (1929-1944)*. Georgia: Mercer University Press.
- Whitebook, Joel (1979). "The Problem of Nature in Habermas". *Telos*. 41-69.
- (1995). *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Massachusetts: MIT Press.
- Wiggershaus, Rolf (2015). *La Escuela de Fráncfort*. México DF: FCE.