

Por el lado oscuro de la razón

Un acercamiento al concepto de individuo en la obra de Max
Horkheimer

Tesis que para obtener el título de Licenciado en Filosofía
presenta: Lissette E. Silva Lazcano

Asesor: Dr. Gerardo de la Fuente Lora

Facultad de Filosofía y Letras

Sistema de Universidad Abierta

UNAM



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Ágatha con amor

ÍNDICE

Introducción	3
1 Del individuo como fin al fin del individuo	
1.1. La claudicación de un sueño	11
1.2. El olvido como precio de la humanidad	20
1.3. El progreso desbocado	36
2 El eterno dominio o la enfermedad de la razón	
2.1. Los sueños de la Ilustración producen escombros	51
2.2. Cepillar la razón a contra pelo	63
2.3. La apología de lo banal	72
2.3.1. Y al despertar, el campo seguía allí	79
3 La supresión del sentido: Olvido y silencio	
3.1. Sobre la complicidad del silencio	87
3.2. Lo que no ha tenido lugar y ha quedado en el camino	95
3.3. La imposibilidad de nombrar lo otro	100
Conclusión	111
Bibliografía	117

Introducción

Esta tesis toma como punto de partida la penetrante crítica que Max Horkheimer hace de la razón, para analizar a través de ella –y, en no pocas ocasiones, a pesar de la razón misma– los diversos derroteros que un concepto como el de individuo ha dejado tras de sí. De tal suerte, que los caminos que este filósofo traza para acercarse a tal problema del individuo, se entretajan una y otra vez con las líneas que la racionalidad ha dibujado a lo largo de su mutua historia. Y es en esta búsqueda de una salida al conflicto del hombre –de su pretendida individuación–, que la razón juega, en la reflexión horkheimeriana, el simultáneo papel de perseguidora y perseguida.

La cuestión del individuo es traspasada, además, por la imposibilidad de fijar lo complejo de este problema en un solo concepto, pues únicamente desde la óptica de una razón totalizadora sería posible un sentido unívoco y completo del hombre: si es que hay una tal significación del individuo ésta nunca podría ser una ni total ni tampoco verdadera. Así pues, para Horkheimer, el sentido o sinsentido del concepto de individuo no clausura el asunto de lo que el individuo es, ni determina por completo la problemática en la que el individuo está; reducirlo a un problema del discurso significa, para nuestro autor, claudicar al problema del hombre y abandonarlo a merced de la irracionalidad racionalizada que lo mantiene sometido.

Horkheimer parece discurrir no detrás del significado del sujeto, sino de la salvación del individuo: “En la teoría materialista no se trata de conservar sin cambios los conceptos, sino de mejorar la suerte de la totalidad de los seres humanos”^α. Aquello, entonces, que orienta la reflexión de este pensador alemán es, a mi parecer, una genuina preocupación por el hombre de a pie –esa humanidad cuya principal

^α Horkheimer, Max, *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, p. 141.

experiencia es el sufrimiento– y por la responsabilidad de “la razón” en este problema.

Mi interés por el pensamiento de Max Horkheimer procede, principalmente, de esta mirada compasiva con la que contempla al hombre; un mirar compasivo, que no pasivo ni ascético, sino agudo, crítico y sobre todo comprometido. De ahí la hipótesis que guió este trabajo, pues considero que a partir de la preocupación por el sufrimiento humano y de la búsqueda de los medios para abolirlo el pensamiento de Horkheimer llevó a cabo una disección y reconcepción de la idea de razón, para así descubrir los diferentes estratos que envuelven a este concepto–función que la razón es y conservar la confianza en la tarea especulativa y las soluciones que ella puede ofrecer. Si la razón es la única capaz de salvar al hombre de la barbarie en la que se encuentra sumergido, Horkheimer nos propone repensarla; esa sería la labor *par excellence* de la crítica.

No obstante la evidencia del lado oscuro de la razón, del paso devastador de la civilización en el que se devela la sed de dominio que gobierna al pensar occidental, para Max Horkheimer está claro que de esta razón occidental es, también, de la que han surgido aquellos ideales que dan sentido y viabilidad a la vida individual y social del hombre. Así pues, aunque una de las principales directrices de su reflexión fue el desenmascarar a la historia de la racionalidad occidental como “la catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas”, como diría Benjamin, paradójicamente, Horkheimer no cesó nunca en el intento de salvar a la razón a través de la razón misma.

A pesar de la fuerte crítica que este filósofo social hace de la civilización occidental, una crítica cuyas consecuencias son, en general, bastante pesimistas –lo cual se explica por los acontecimientos de los que fue víctima y testigo–, hay en su discurrir una irrenunciable confianza en la razón humana y su actividad reflexiva, así como la certeza de que únicamente a través de esta razón (o de una cierta razón)

el ser humano podrá alcanzar un estado de justicia real: “Nuestra misión actual es asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de ésta [...] Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra”^β.

Max Horkheimer fue así un filósofo fiel a la causa de la especulación filosófica, causa que él concebía como siempre propensa a revisión y, por tanto, inacabable, ya que: “Si la ciencia puede aún acudir a datos establecidos que le señalan el camino, la filosofía, en cambio, debe siempre confiar en sí misma, en su propia actividad teórica”^γ. Por ello, la constante teórica que marcó su reflexión filosófica y social fue la del materialismo, un materialismo marxista, ciertamente, pero teñido por un materialismo pesimista herencia de Schopenhauer; de ambos pensadores abrevó una de las principales características de su pensar, a saber, la preocupación por el sufrimiento del individuo –un *pathos* imposible de ser depuesto para después o, simplemente, ignorado por la tarea especulativa.

El trabajo de este pensador alemán nace de un pensar dialéctico, pues sus variadas fuentes –de Schopenhauer a Marx, de Kant a Freud, de Hegel a Nietzsche, por nombrar sólo algunos– hacen de su cavilar un camino de contradicciones complementarias: “Una filosofía dialéctica [...] que sea fiel a sus principios, tenderá a conservar la verdad relativa de los diferentes puntos de vista y a integrarlos a su propia teoría, más abarcadora”^δ. Esta vocación inclusiva de Max Horkheimer se hizo patente en su labor como director del *Institut für Sozialforschung* y su innovador trabajo interdisciplinario de investigación social. Horkheimer no

^β Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Amorrortu, 2003, p. 289.

^γ *Ib.*, p. 279.

^δ *Ib.*, p. 274.

solamente fue fundador del *Institut*, en 1922, junto con Friedrich Pollock y Felix Weil (del cual surgió la idea de crear un instituto de investigación social y el capital para garantizar su independencia), sino que fue la figura intelectual alrededor del cual giró el trabajo de la, también llamada, Escuela de Frankfurt.

Horkheimer comenzó a dirigir el *Institut* mientras enseñaba, en la Universidad de Frankfurt, la primera cátedra de “filosofía social” impartida en una universidad alemana. Su dirección al frente del *Institut für Sozialforschung* evidencia esta preocupación social de su filosofía, así como la inclusión dialéctica que lo caracterizó y que permitió el desarrollo interdisciplinario del *Institut*:

En enero de 1931, Horkheimer se instaló oficialmente en su nuevo puesto. En las ceremonias de apertura habló sobre “Las condiciones actuales de la filosofía social y la tarea de un instituto de investigación social” [...] En vez de meramente titularse un buen marxista, Horkheimer se volvió hacia la historia de la filosofía social para poner su situación actual en perspectiva. Comenzando por el apoyo de la teoría social en el individuo, que había caracterizado inicialmente al idealismo alemán, rastreo su evolución a través del sacrificio hegeliano del individuo al Estado y el colapso subsiguiente de la fe en la totalidad objetiva, expresado por Schopenhauer. Se volvió luego hacia teóricos sociales más recientes, como los neokantianos de Marburgo y los abogados del totalismo social como Othmar Spann, todos los cuales, arguyó, habían intentado superar el sentimiento de pérdida que acompañó al colapso de la síntesis clásica. Scheler, Hartmann y Heidegger, agregó, compartían ese anhelo de retornar al alivio de las unidades significativas. La filosofía social, como Horkheimer la veía, no sería una simple ciencia en busca de una verdad inmutable. Debía ser más bien entendida como una teoría materialista enriquecida y suplementada por el trabajo empírico [...] El *Institut*, en consecuencia, continuaría diversificando sus esfuerzos sin perder de vista sus objetivos interdisciplinarios⁶.

⁶ Jay, Martin, *La imaginación dialéctica*, Taurus, 1991, pp. 58-59.

Asimismo sucedió con la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la publicación del *Institut*, cuyas decisiones editoriales estuvieron en manos de Horkheimer y cuya inclinación a la concisión marcó el estilo ensayístico que la caracterizó. La historia de esta publicación es legendaria, no sólo por los documentos allí publicados o por la singularidad de sus colaboradores, sino también por la preocupación que todos ellos mostraron por conservar la lengua alemana, a través de esta publicación, del desastre al que el nazismo la arrastraba; por ello, aún durante el exilio de la Escuela en EU, la revista continuó publicándose, desde París, en alemán, ya que tanto Horkheimer como los demás miembros de la Escuela de Frankfurt estaban “profundamente conscientes de la relación entre lenguaje y pensamiento”^ϕ.

Con la designación de Horkheimer como director del *Institut* el psicoanálisis arribó a la Escuela de Frankfurt, comenzó así un vínculo entre la filosofía y la psicología y, más aún, entre el pensamiento marxista y el freudiano, que ha sido una de las aportaciones más originales y fecundas de la Escuela a la reflexión filosófico-social contemporánea.

El trabajo sinóptico del *Institut* permitió, a su vez, que sus miembros vislumbraran con suficiente anticipación el sombrío futuro que se cernía sobre Alemania; de tal forma que Horkheimer pudo establecer, con tiempo, los enlaces necesarios para que el *Institut* pudiera continuar trabajando aun cuando el fascismo arribara al poder (en 1931 se abrió una filial del *Institut* en Ginebra y para 1933 éste asumió el nombre de *Société Internationale de Recherches Sociales*; en ese mismo año se abrieron otras dos filiales de la Escuela en Londres y en París,

^ζ “Las discusiones científicas tuvieron lugar casi siempre en forma de reuniones del consejo de redacción. Las tareas de investigación estuvieron estrechamente vinculadas con los planes de publicación. La revista fue algo más que el órgano de un grupo de científicos, fue la base de una Escuela. Sobre esto Horkheimer, su director, nunca dejó en la duda a sus lectores”. Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, 2000, p. 363.

^ϕ Jay, Martin, *o. c.*, Taurus, 1991, p. 81.

esta última fue apoyada, entre otros intelectuales franceses, por Henry Bergson). Cuando, en marzo de 1933, el gobierno de Hitler cerró las puertas del *Institut*, éste únicamente pudo confiscar los más de sesenta mil libros de su biblioteca, pues el dinero de su dotación había sido trasladado por Horkheimer a Holanda dos años antes. Después de una breve estancia en Suiza, la Escuela de Frankfurt se encaminó, en 1934, al campus de la Columbia University, a un exilio de casi 20 años en tierra americana; exilio que vio su fin en 1951, cuando el *Institut* volvió a casa y Horkheimer fue designado rector de la Universidad de Frankfurt (el primer judío en ocupar ese puesto en una universidad alemana).

Esta pequeña biografía intelectual de Horkheimer tiene relevancia, en lo que respecta a este trabajo, en dos sentidos, el primero de ellos es la relación intrínseca entre su pensar y los acontecimientos que sucedían a su alrededor, fenómenos en torno a los cuales giraba el trabajo de investigación del instituto que dirigía este pensador y que fueron el centro de su reflexión filosófica. El otro aspecto que resulta interesante a la hora de estudiar a este autor, y su quehacer, es el hecho de que, aun siendo el director de la Escuela de Frankfurt y en gran medida el creador de la Teoría Crítica, su trabajo ha sido, en comparación con el trabajo de sus colegas más importantes y cercanos, muy poco estudiado. Esto representó una labor de investigación un tanto ardua, pues una parte de su obra aún no está traducida al español, del mismo modo, no hay demasiados estudios sobre este pensador en nuestro idioma, ni al parecer en inglés, pues como los editores de *On Max Horkheimer* afirman, en este compendio de ensayos dedicados a este autor: “In view of Horkheimer’s role as the founding father of critical theory, it is surprising that his work is so little known and studied”¹.

¹ Benhabib, Seyla, Wolfgang Bonß y John McCole, editores, *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, 1993, p. 10.

El primer capítulo de esta tesis es una exposición del diagnóstico que Horkheimer establece acerca del individuo contemporáneo. “Del individuo como fin al fin del individuo” intenta develar la incongruencia con la que se ha conducido la razón occidental de cara al hombre de carne y rostro, pues el estado de abandono y desamparo en el que la mayoría de los hombres se encuentran es incompatible con el avance tecnológico y científico logrado por la razón para, supuestamente, el bien y el progreso humano. En este capítulo se analizan algunos de los problemas claves del discurrir horkheimeriano al respecto del lado oscuro de la razón, tales como el dominio de la naturaleza (intrínseca y extrínseca); una primera aproximación a la diferencia entre razón subjetiva y razón objetiva; el olvido, la reificación y el miedo como precio del progreso, por mencionar algunos. Asimismo, tomando en cuenta que el pensamiento de este filósofo se caracteriza por ser hospitalario, por su apertura a métodos y corrientes alternas a la filosofía, proponemos, en el último inciso de éste capítulo, una aproximación a la filosofía de Max Horkheimer a través de la literatura.

En el segundo capítulo, se buscan las causas por las que la razón ha claudicado en su afán por lograr el sueño ilustrado y en qué medida esto ha significado un abandono del individuo a la barbarie y a la manipulación desde el poder. Aquí también se examina la peculiar relación entre razón e Ilustración, una relación delineada por sus claroscuros, y como Horkheimer se propone desbrozar los engaños y las contradicciones tanto de la Ilustración como de la razón y señalar, mediante la crítica, sus peligros. Aquí continúa el análisis de la distinción que este autor hace entre la razón subjetiva y la razón objetiva, para, a través de un análisis dialéctico de ésta, encontrar una salida que no se deslinde de la racionalidad. Al final del capítulo se examina una de las nuevas herramientas de sujeción de la razón ilustrada: los *mass media*.

En el tercer capítulo se recorren algunas de las consecuencias de la crítica radical, negativa, de Max Horkheimer. Este último capítulo es también un ir al encuentro, por así decirlo, de una ética surgida de la desesperanza; un “y a pesar de todo”, cuyo fundamento es el pesimismo. Pues Horkheimer resulta ser un filósofo del anhelo de lo totalmente Otro: “el anhelo porque el verdugo no tenga la última palabra”. En este último capítulo se analiza, entonces, por qué para Horkheimer el problema del hombre es hoy más urgente que nunca, lo cual nos lleva a analizar cómo es que de la filosofía social de Max Horkheimer emerge una ética política que establece un puente entre las raigambres de su pensamiento: el materialismo, por un lado y, por el otro, Kant y Schopenhauer, es decir, cuestiones que se enmarcadas más bien dentro del ámbito de la reflexión teológica.

1 Del individuo como fin al fin del individuo

1.1. La claudicación de un sueño

Sobre la tierra hay más materias primas, más máquinas, más mano de obra instruida y mejores métodos de producción que antes, pero todo esto no redunda, como correspondería, en provecho de los hombres.

Max Horkheimer, *Observaciones sobre ciencia y crisis*.

Los que viven seguros en sus casas caldeadas, los que se encuentran, al volver por la tarde, la comida caliente y los rostros amigos: Consideren si es un hombre quien trabaja en el fango, quien no conoce la paz, quien lucha por la mitad de un panecillo, quien muere por un sí o por un no.

Primo Levi, *Si esto es un hombre*.

Y a pesar de todo, de toda la injusticia reinante, nada hace que la “marcha del progreso” se detenga ni que la razón occidental examine “sus fines y sus medios”; por eso la pregunta que Max Horkheimer formuló junto con Theodor Adorno en 1947 es hoy más vigente que nunca: “¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie?”¹.

Esta pregunta a dos voces es también una doble pregunta: por qué no hemos alcanzado un estado de bienestar generalizado, por qué en cambio nos encontramos sumidos en la irracionalidad. Pregunta-motor que desvió al pensamiento de Max Horkheimer de los derroteros que hasta entonces seguía, pues a partir del fin de la Segunda Guerra su

¹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., Prólogo (1944 y 1947) de *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2004, p. 51.

reflexión se radicalizó²; su crítica al estado en el que la racionalidad occidental dejó al individuo, es parte del diagnóstico negativo al que arribó la Teoría Crítica desarrollada por el pensador alemán³, la cual sin embargo mantiene una convicción positiva: los productos de la razón habrían de redundar en provecho del hombre. Partiendo de tal convicción resulta peor aún la conciencia horkheimeriana de que el hombre ha claudicado al sueño de entrar a un estado “verdaderamente humano”:

En la época actual, escribe Horkheimer refiriéndose a una actualidad que perdura exacerbada hasta esta vuelta de siglo, “la marcha del progreso hace que a las víctimas les parezca que para su bienestar da prácticamente lo mismo la libertad que la falta de libertad”. Hay en ellas un desfallecimiento de la capacidad utópica, un desinterés por el mundo emancipado que propone la utopía.⁴

Destaca aquí uno de los aspectos más inquietantes de la irracionalidad reinante –según la diagnosis de Horkheimer–: la impotencia que sufre el pensamiento de representar una realidad cualitativamente mejor, pues la razón ha renunciado a la posibilidad de revertir tal estado de cosas, al anhelo de justicia.

Cabe citar aquí la indeleble voz de Primo Levi, pues la pregunta por el hombre ha devenido, entre tanta barbarie, en negativa, porque el humano se ha reducido a un ser tan irreconocible para sí mismo, que lo

² Cf. Jay, Martin: “*La Dialéctica de la Ilustración, Eclipse of Reason y Minima Moralia* presentaban una crítica tan radical y vasta del pensamiento y la sociedad occidental que todo lo que viniera a continuación sólo podía ser una especie de clarificación ulterior (...) Las esperanzas desesperadas del ensayo de Horkheimer de la época de la guerra sobre “El Estado Autoritario” pronto cedieron el paso a una melancolía profunda acerca de las posibilidades de un cambio significativo.” *La imaginación dialéctica*, Taurus, 1991, p. 413.

³ *Teoría tradicional y teoría crítica* es considerado el texto programático alrededor del cual gira la producción inicial de la Escuela de Frankfurt: “Horkheimer’s pivotal 1937 essay, *Traditional and Critical Theory*, which came to stand as the manifesto for an entire school of thought” Benhabib, Seyla, et al, *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, 1993, p. 13

⁴ Echeverría, Bolívar, “Presentación” en *Estado autoritario*, Itaca, 2006, p. 25.

justo es presentar esta cuestión tal como Levi lo hace: ¿Es esto un hombre?

El problema central del pensamiento ilustrado a partir de la modernidad: la pregunta por el ser del hombre, se convierte, tal como la plantea Levi, en una denuncia de los despojos que han quedado de él desde esa “medianoche en la historia”⁵ llamada siglo XX. Esta denuncia es, para Horkheimer, la labor primera de la filosofía pues:

Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces percederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía.⁶

La pregunta de Primo Levi resulta entonces más que pertinente, no sólo por esta confluencia con la reflexión horkheimeriana, sino porque ella misma se eleva desde la experiencia insólita de un campo de exterminio. Las suyas son palabras que intentan nombrar la oscuridad más profunda que se haya podido vivir: las condiciones últimas de dominio del hombre sobre el hombre que la vida en el *lager* significó⁷.

Empero, suponer que ante el fenómeno de los campos de exterminio no hay acontecimiento posterior que se le compare –que no hay maldad que lo opaque– es sólo una trampa; desde la experimentación psicológica y médica que cientos de seres humanos padecieron, hasta la indiferencia total que ante el dolor y la desesperación mostraba una cara de eficiente burocracia, pasando por una explotación laboral sin precedentes, los rasgos de barbarie de los que el fascismo nazi hizo derroche los seguimos encontrando aún –

⁵ Frase tomada del excelente libro del filósofo español Reyes Mate, la cual da título a sus reflexiones acerca de las Tesis de Walter Benjamín “Sobre el concepto de la Historia”: *La medianoche en la historia*, Trotta, 2006.

⁶ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 168.

⁷ La referencia aquí al nazismo (y en general a lo largo de este trabajo) es indispensable, no sólo por ser éste uno de los principales objetos de la crítica del pensamiento horkheimeriano, sino por la particularidad que tuvo de crear “fábricas de cadáveres”, punto álgido en lo que al retorno a la barbarie se refiere.

subrepticios o maquillados o con ese envoltorio propio del predominio de la imagen y la virtualidad que es la evidencia: el hacer patentes los fenómenos más terribles hasta, por la virulencia de su repetición, convertirlos en cotidianos, transportarlos a la normalidad mediante su transparencia, para terminar preguntándonos como lo hace Baudrillard ¿dónde se ha metido el mal?

Esto evidencia, afirma Horkheimer, cómo la humanidad llegó a la más absurda irracionalidad en el siglo XX y cómo la razón se redujo a instrumental, a una terrible herramienta del poder, pues “una sociedad que frente a la muerte por inanición común en amplias zonas del mundo renuncia a utilizar buena parte de su maquinaria, que deja de lado inventos importantes y que dedica innumerables horas a anuncios publicitarios imbéciles y a la producción de instrumentos de distracción, una sociedad que hace gala de semejante lujo, ha convertido, paradójicamente, la utilidad en evangelio”⁸. Por tal motivo, la pregunta por el hombre, pero sobretodo por la razón que lo caracteriza –acerca de cómo esta racionalidad en su progreso devino en barbarie–, es tan pertinente como necesaria; pues la razón, denuncia el pensador alemán, considerada siempre el instrumento primero y característico de la especie humana, se ha vuelto en su contra, es decir, “la máquina ha prescindido del piloto; camina ciegamente por el espacio a toda velocidad”⁹.

Aquello por lo que se echó a andar la gran maquinaria ilustrada –el ideal de una humanidad mejor– ha quedado de lado, aún más, se ha dejado fuera en el curso de su marcha a ese que era su fin: el individuo, el hombre de carne y rostro. Tal acontecimiento no es menor, implica a todo hombre en cualquier ámbito donde éste se encuentre; implica, por tanto, toda reflexión que sobre él se haga; pero si para Horkheimer la razón ha abandonado al hombre ¿cómo puede ser posible continuar el trabajo intelectual?, es decir, ¿es viable confiar en una autocrítica

⁸ *Ib.*, p. 154.

⁹ *Ib.*, p. 143.

surgida de la propia razón? ¿No supondría esto una contradicción? Paradójicamente, Horkheimer no lo considera así; para él dilucidar tan enorme problema es factible únicamente a través de la razón, ya que este conflicto se encuentra no en la razón misma, sino en lo que hoy se nombra así –y que es sólo su parte más instrumental– pues, según este filósofo, “la denuncia de lo que hoy se llama razón es el mayor servicio que puede rendir la razón”¹⁰.

Así, el concepto que ahora se esgrime de racionalidad es el de una manera sesgada de entender al mundo, basada en un saber utilitario para el cual la razón es una herramienta del poder y la técnica es la esencia de dicho saber, pues a través de ella la explotación de la naturaleza y del hombre es posible. Al centrarse en sus posibilidades subjetivas, instrumentales, afirma Horkheimer, la razón se aleja de la naturaleza y únicamente ve en ella materia de dominio. El individuo se ve entonces arrastrado por dicha relación, hasta tal punto que termina viviendo este enfrentamiento en carne propia, ejerciendo sobre sí la misma coacción, es decir, cosificándose:

La cosificación proviene de la adaptación a una sociedad cosificada, que ha hecho de la opresión social su principio de convivencia y que lleva al hombre a una concurrencia universal, a la lucha por la supervivencia y por tanto a la instrumentalización de todo en función de esa lucha. Si el dominio sobre la naturaleza revierte sobre la sociedad y el individuo acaba siendo parte de esa sociedad, es evidente que éste se cosifica.¹¹

Horkheimer afirma que esta relación de internalización del dominio sobre la naturaleza en general y hacia la “naturaleza interior”, en particular, acaba por deificar al poder y con ello imitarlo, lo que acaba por convertirse en el círculo vicioso del que se encuentra asido el

¹⁰ *Ib.*, p. 187. Ver también *Infra*, p. 60 ss. donde se aborda con mayor amplitud esta aparente paradoja, pues lo que hace Horkheimer es una distinción entre razón subjetiva o instrumental y razón objetiva.

¹¹ Estrada Díaz, Juan, *La Teoría crítica de Max Horkheimer*, Universidad de Granada, 1990, p. 123.

hombre¹², puesto que para lograr verdaderamente el sometimiento de todo lo demás es necesario reprimir a la naturaleza que somos, reificarla. Tal reificación se alcanza gracias a la anulación de las particularidades: “En la medida en que es el eco de su entorno y lo repite e imita, en la medida en que se adapta a todos los grupos poderosos a los que en definitiva pertenece [...] consigue sobrevivir. Es una supervivencia que se logra mediante el más antiguo medio biológico de supervivencia, mediante el mimetismo”¹³.

Surge así, según Horkheimer, la irracionalidad racionalizada: una sed de dominio del hombre sobre la naturaleza¹⁴, sobre los demás e inclusive sobre sí mismo, transformada en un fin *per se*. Pues aunque el dominio sobre la naturaleza fue necesario para la civilización, al volverse éste en el “ídolo al que todo se le sacrifica” los papeles se revirtieron, hasta tal punto que el hombre se ve sometido por su propia naturaleza represiva; he ahí el retorno a la barbarie. La razón vuelta contra sí misma que, en un afán de dominio, olvida sus fines y culmina en instrumento. Tal estado de cosas reduce al hombre a autómatas, su papel se convierte entonces en el de herramienta, una cosa usable y desechable, enfrentado a una realidad ante la que no puede ejercer ninguna resistencia.

El individuo aprende a anularse, a abandonar toda esperanza de una verdadera autorrealización en pro de la supervivencia en un mundo altamente racionalizado, pero del cual sólo forma parte de una manera accesoria: a una distancia pertinente como para desearlo y temerle. El hombre se vuelve así objeto de la manipulación más tenaz. Por otro lado, en el proceso de dominio hay tal uso de violencia que el miedo es el mejor dispositivo de seguridad para conservar tal estado de cosas: “El individuo se ha constituido históricamente en el miedo. Y hay una exacerbación del

¹² Cf. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 1992, p. 136.

¹³ *Ib.*, p. 153.

¹⁴ En estos momentos en los que la humanidad parece precipitarse hacia la catástrofe ecológica, esta sed de dominio sobre la naturaleza, de la que Horkheimer advierte, resuena premonitoriamente.

miedo más allá del miedo a la muerte ante la cual ese individuo se disuelve”¹⁵. El miedo coarta todas las posibilidades espirituales del hombre reduciéndolo a un ser paranoico para el cual su autoconservación es el bien máspreciado y ésta, su propia supervivencia, sólo es posible gracias a la renuncia de sus ideales, a la adaptación total al *statu quo* gracias a la evasión que los *mass media* proporcionan y al sometimiento a través del trabajo enajenado:

La historia de la relación entre humanidad y naturaleza no revela una dinámica emancipadora, como nos hizo creer Marx. El desarrollo de las fuerzas de producción y el creciente dominio de la humanidad sobre la naturaleza no fueron acompañados por una disminución de la dominación interpersonal; por el contrario, cuanto más racionalizada se hacía la dominación de la naturaleza, más sofisticada y difícil de reconocer se volvía la dominación social. La actividad laboral, el acto en el que el hombre utiliza la naturaleza para sus fines actuando como una fuerza de la naturaleza (Marx), es ciertamente un caso de ardid humano. Sin embargo, (...) este esfuerzo por dominar la naturaleza volviéndose como ella es pagado por medio de la internalización del sacrificio. El trabajo es de hecho la sublimación del deseo, pero el acto de objetivación en el que el deseo es transformado en un producto no es un acto de autorrealización, sino un acto de miedo que lleva a controlar la naturaleza dentro de uno mismo. La objetivación no es un acto de autorrealización, sino auto negación disfrazada de auto afirmación¹⁶.

Es en este acto de auto negación disfrazada de auto afirmación –en el que se ha convertido el trabajo– se basa el brutal dominio, pero es justamente porque aparece ante nosotros como un acto auto afirmativo del ser que resulta tan difícil de ver en su justa dimensión. El trabajo ha devenido en el fin supremo que, como tal, no logra la satisfacción

¹⁵ Horkheimer, *Estado autoritario*, Itaca, 2006, p. 79.

¹⁶ Benhabib, Seyla. “La crítica de la razón instrumental” en S. Žižek (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 92 y 93. Juan Estrada coincide con que Horkheimer hace una crítica velada al pensamiento de Marx: “Horkheimer critica así de forma implícita la valorización optimista que hacía Marx del trabajo como instrumento decisivo que permite la plena emancipación del hombre y la formación de una sociedad sin opresión.” *La Teoría crítica de Max Horkheimer*, Universidad de Granada, 1990, p. 115. Cf. *Ib.*, pp. 23-24.

mediata, tanto espiritual como material, por la cual el individuo sacrifica su placer inmediato, lo que acaba por producir en él un profundo resentimiento: “El trabajo duro de cara a un objetivo consentido puede ir acompañado de alegría e incluso ser amado. Una filosofía que convierte al trabajo en fin en sí mismo conduce finalmente al rencor contra todo trabajo”.¹⁷

De tal manera, que además de la educación represiva aprendida en casa y de su refrendo en la sociedad, el individuo moderno es terminado de modelar por las agencias de la cultura de masas, las cuales “inculcan al individuo los estilos obligados de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decorosos y razonables”¹⁸; por eso repite la represión que él mismo sufre, pues queda a merced del impulso mimético tanto tiempo negado por, justamente, la adaptación conciente a la que se ve sometido:

El individuo se debe hacer violencia a sí mismo. Debe comprender que la vida de la colectividad es condición necesaria de la suya propia. Gracias a su capacidad racional de comprensión debe dominar los sentimientos e instintos contrarios. Sólo la inhibición de los impulsos posibilita la cooperación humana. La inhibición, que originariamente viene de fuera, debe ser impuesta por la propia conciencia.¹⁹

Al parecer, entonces, no hay salida para el sujeto. El individuo de nuestra época²⁰ está así, según Horkheimer, aprisionado entre la

¹⁷ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 1992, p. 162.

¹⁸ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 44.

¹⁹ Horkheimer, “Razón y autoconservación” en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 94.

²⁰ Horkheimer hace una distinción entre el individuo contemporáneo y el de épocas anteriores a partir de la capacidad de adaptación que el desarrollo técnico de la sociedad industrial exige, pues además de la represión consciente e inconsciente de los impulsos, hay innumerables leyes y prescripciones a las que el individuo actual debe atender para los actos más cotidianos: conducir un coche, manejar una máquina o escribir en una computadora, etcétera. “El lugar de nuestra espontaneidad es ocupado por una disposición de ánimo que nos obliga a apartar de nosotros cualquier sensación o pensamiento que pudiera ir en menoscabo de las exigencias impersonales que nos asaltan”, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 120. Lo que reedita en una disminución de nuestra autonomía o, al menos, una especie de pasividad con respecto a los fines que ésta persigue, pues es tal el agotamiento producido por la constante atención en

represión consciente de sus impulsos para poder adaptarse a la vida social y lograr de este modo la culminación de sus posibilidades humanas –cosa que le resulta invariablemente imposible de alcanzar– y la rebeldía, la cual sólo le augura soledad, frustración y una alienación total, sino es que, a la larga, el *statu quo* lo reabsorba, en alguna de sus organizaciones, o lo elimine. La mayor afrenta es que esta cadena de dominio se encuentra autorregulada por los propios individuos que la experimentan, pues “las masas dominadas se identifican solícitamente con las fuerzas represivas [...] Su reacción a la presión es la imitación, un indomable deseo de perseguir”²¹. Esto, como ya se mencionaba, se presenta como lo natural y razonable por una industria cultural que “glorifica al mundo tal como es”²², al punto de convertir a la realidad en un ideal.

Es desde esta mirada hacia el lado oscuro de la razón, que Max Horkheimer intenta develar cómo el verdadero costo del progreso es la claudicación del sueño ilustrado de libertad, justicia y solidaridad.

nuestras capacidades electivas para realizar los más simples actos, que llegada la hora de utilizar la independencia para resoluciones de más importancia el individuo actúa de manera automática: “Cuantos más aparatos inventamos para el dominio de la naturaleza, tanto más tenemos que ponernos a su servicio si queremos sobrevivir.” *Ib.*, p. 119.

²¹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 1992, p. 134.

²² *Ib.*, p. 153.

1.2. El olvido como precio de la hominidad

El dominio permanente sobre la naturaleza, la técnica médica y la no médica, recibe su fuerza de esta ceguera; más aún, ella se ha hecho posible merced al olvido. Pérdida del recuerdo como condición trascendental de la ciencia. Toda reificación es un olvido.

Max Horkheimer y Theodor Adorno,
Dialéctica de la Ilustración

Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuanta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!...

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*

Max Horkheimer fue un pensador alejado de cualquier incitación a un pensamiento dogmático o cerrado, la suya fue una reflexión heterogénea que abiertamente rechazó las distintas postulaciones de verdad absoluta que dentro de la filosofía se dan²³. Este pensar abierto, donde las conclusiones nunca son del todo irrefutables ni las definiciones cerradas, tuvo, sin embargo, profundas raíces en pensamientos tan sistemáticos como discordantes, como pueden ser el marxismo, el idealismo alemán o el pesimismo de Schopenhauer. Por eso, al abordar alguno de los tópicos que más atribularon a este autor lo que encontramos son nociones huidizas, si no es que paradójicas; discursos fragmentarios, prologados por variadas explicaciones de los “por qué” de sus reservas con cada reimpresión. Es por ello que muchas de las reflexiones horkheimerianas más lúcidas no sólo se encuentran en sus ensayos, conferencias o libros, sino en los prólogos a ediciones posteriores de sus textos, en entrevistas

²³ “Horkheimer se ha caracterizado siempre por el inconformismo y la crítica, enfrentándose a los diversos absolutos y dogmatizaciones” Estrada Díaz, Juan, *o. c.*, p. 201.

y en cartas a sus colegas de la Escuela de Frankfurt. Esta actitud vacilante, dubitativa, acerca de sus anteriores escritos es un claro ejemplo de la aprensión de Horkheimer por cualquier pensamiento dogmático, aprensión que resulta central para la Teoría Crítica²⁴, así como también explica, desde dentro, las rupturas y contradicciones que en ella encontramos.

Cuando hablamos, entonces, del concepto de individuo de Horkheimer estamos cometiendo una ligereza –pues procurar no ser concluyente es intrínseco a su pensamiento: “precisamente el estar siempre inconcluso pertenece a la esencia del conocimiento verdadero”²⁵– para él tal concepto no se construye ni se disecciona; Horkheimer más que pretender aprehenderlo parece que lo acompaña en su mísero andar por la injusticia y el terror.

Es mucho más urgente proteger, conservar, extender por donde sea posible la limitada, efímera libertad del individuo, con la conciencia de que cada vez se halla más amenazada; es mucho más urgente que negarla en forma abstracta o aun que ponerla en peligro mediante acciones inútiles.²⁶

Empero, si algo hay que parece ajado en la filosofía contemporánea es el problema del individuo. El discurso del hombre ha sufrido una aguda y constante crítica –con justificada razón– por lo que éste ha significado a lo largo del pensamiento occidental²⁷ y, sobretodo, a partir del pensar moderno; pues es en la modernidad cuando el hombre consume su lugar preponderante por sobre todo en este mundo. El discurso moderno glorifica al concepto (burgués) de individuo, lo

²⁴ “En el corazón de la Teoría Crítica había una aversión a los sistemas filosóficos cerrados. Presentarla de ese modo distorsionaría por consiguiente su cualidad inconclusa, investigadora, abierta. No fue accidental que Horkheimer escogiera articular sus ideas en ensayos y aforismos antes que en los tomos voluminosos tan característicos de la filosofía alemana.” Martin Jay, *o. c.*, p. 83.

²⁵ Horkheimer, *Historia, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, p. 11

²⁶ Horkheimer, “Prefacio” (1968) en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 12.

²⁷ “El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones”, Horkheimer y Adorno *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 64.

convierte en la medida de todas las cosas: “El pensamiento burgués está constituido de tal manera que, en la reflexión sobre su propio sujeto, admite con necesidad lógica al ego, el cual se cree autónomo. Por su esencia es abstracto y su principio es la individualidad ajena al acontecer, la individualidad que, en su pretensión, se eleva a causa única del mundo o aun a mundo”²⁸ y, sin embargo, el hombre común, el pobre, el marginado, ese que cada vez más, filosófica y existencialmente, se desdibuja, es en el ámbito de lo social y lo político cuando mucho una moneda de cambio, un poco más que un simple objeto²⁹, para el capitalismo monopólico que todo lo gobierna, pues el verdadero sujeto de esta sociedad no es el individuo, sino el capital.

Este deterioro de la problematización del individuo está así enteramente relacionado con el papel que el propio ser humano juega en la sociedad actual. Pues el individuo no sólo ha sido relegado de ser el centro del mundo, lo cual puede parecer un logro después del avasallante protagonismo del humano en la modernidad; empero, lo que en el discurso parece un logro, en política y economía ha significado un vacío de sujeto, un hueco listo para ser remplazado por cualquier otro discurso. Así las cosas, el individuo como tal jamás alcanza este significado plenamente. He ahí la pertinencia, consideramos, del pensamiento de Max Horkheimer, puesto que para él la primera función de la Teoría Crítica era, en efecto, tomar conciencia de los procesos sociales que originan estos cambios, “pues a la teoría crítica no sólo le interesan los fines tal como están trazados por las formas de vida existentes, sino que le interesan los hombres con todas sus posibilidades”³⁰; ya que ésta, “tiene por objeto a los hombres en tanto que productores de todas sus formas históricas de vida”³¹. Pues, como apunta Seyla Benhabib: “para Horkheimer, la crítica de lo dado en el

²⁸ Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 243.

²⁹ O más aún el no-sujeto, como diría Reyes Mate: Cf. *La razón de los vencidos*, Anthropos, 1991, p. 20.

³⁰ Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 81.

³¹ *Ib.*, p. 79.

nombre de un criterio utópico-normativo es lo que constituye el legado de la filosofía”³². Y si, ciertamente, la base de dicha teoría se encuentra en el materialismo histórico y por ello pone el acento en la reflexión sobre la miseria y en la conexión que ésta guarda con la estructura económico-social; no obstante, cada vez más, conforme su crítica avanza, Horkheimer va colocando el problema del individuo –y el abandono en el que se encuentra, tanto en lo político como en lo filosófico– en el centro de su reflexión. Es por esto que la teoría marxista está a revisión al interior de la Teoría Crítica³³, y en adecuación a los cambios que la propia realidad exige, por ejemplo:

En un artículo titulado “History and Psychology”, en el primer número de la nueva revista del *Institut*, Horkheimer había planteado la urgencia de hallar un suplemento psicológico a la teoría marxista. Las motivaciones de los hombres en la sociedad contemporánea, afirmaba, debían comprenderse a la vez como ‘ideológicas’, en el sentido de Marx, y psicológicas. Mientras más racional se vuelva la sociedad, menos necesarias serán seguramente estas dos aproximaciones conceptuales para comprender la realidad social. Pero en la actualidad la explicación psicológica es necesaria para comprender el poder de permanencia de las formas sociales una vez que su necesidad objetiva ha pasado.³⁴

A lo largo del desarrollo de la Teoría Crítica la complementación del marxismo con otros discursos que pudieran ofrecer respuestas a la complejidad de los problemas sociales se hizo inevitable, pues “la doctrina de Marx y Engels, siempre indispensable para comprender la

³² Benhabib, Seyla, “La crítica de la razón instrumental” en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 81.

³³ “Una de las características esenciales de la Teoría Crítica desde sus orígenes había sido su negativa a considerar el marxismo como un cuerpo cerrado de verdades heredadas. A medida que la realidad social concreta cambiaba, del mismo modo, [...] debían cambiar las construcciones teóricas generadas para comprenderla”, Jay, Martin, *o. c.*, p. 410.

³⁴ *Ib.*, p. 174

dinámica social, ya no alcanza para explicar el desarrollo interno de las naciones, como tampoco sus relaciones exteriores”³⁵.

Por ello Horkheimer subrayó la naturaleza interdisciplinaria, sinóptica, del trabajo del *Institut*; de allí, también, que sugiriera la integración de la psicología social para estudiar la división entre individuo y sociedad. El desarrollo de su trabajo se produjo así a través del diálogo, su génesis fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos sociales. Sus fuentes fueron variadas, Marx, Schopenhauer, Kant, Hegel, Nietzsche, Freud, Weber, fueron algunos de los pensadores de los que su reflexión se nutrió para delinear y criticar el devenir del individuo y de la razón que lo caracteriza. La vocación de la Teoría Crítica fue la de expresar, a través de una cuidadosa revisión y crítica de diversos pensadores y tradiciones filosóficas, el carácter escindido, contradictorio de la totalidad social, pues como Horkheimer mismo explica en el texto, digamos, programático de esta teoría:

La teoría crítica [...] no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. En un periodo histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa como crítica, del mismo modo como tampoco la acción adecuada a ella puede ser ‘productiva’. El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente.³⁶

Sin embargo, a partir de la experiencia de la Segunda Guerra; de ver cómo la técnica y la ciencia eran puestas servicio de la explotación y el exterminio; de la vivencia del exilio, así como de constatar la

³⁵ Horkheimer, “Prefacio” (1968) de *Teoría tradicional y teoría crítica*, Amorrortu, 2003, p. 10.

³⁶ *Ib.*, p. 270.

complicidad disfrazada de silencio³⁷; la reflexión de Horkheimer se bifurca de la línea de pensamiento que había seguido hasta entonces y se radicaliza:

Philosophy claims quite a different rank in Horkheimer's later thinking. Without ever explicitly breaking with the premises and results of Marx's *Capital*, he increasingly mistrusts the materialistically conceived succession of stages of the world history. As he writes in 1942, as long as world history "proceeds on its logical course, it does not fulfill its human vocation"³⁸. It remains unmastered fate. In view of the dwindling chances for practical political intervention, as well as the growing helplessness of the individual in the face of collective forces, the "social function of philosophy", as Horkheimer put it in the 1940 essay under the same title, is altered essentially. As before, this function consists in "criticism of the prevailing state of affairs"³⁹.⁴⁰

Nada, entonces, podía hacer pensar que necesariamente el hombre diera el paso de la prehistoria, como diría Marx, a la historia. A partir de aquí el pensamiento de Max Horkheimer se orientó hacia la búsqueda de las raíces de la barbarie occidental. Su pesquisa fue, en el sentido etimológico del término, radical, pero también lo fueron sus conclusiones; pues tanto para él como para su compañero de viaje en esta investigación, Theodor Adorno, la irracionalidad de que estaban siendo testigos y víctimas tenía sus fundamentos en la construcción misma de racionalidad occidental. Tal radicalidad desembocó, tanto en Horkheimer como en Adorno, en una visión pesimista de la entera civilización occidental –pues aunque ya en sus escritos de juventud (*Ocaso*) Horkheimer bosqueja su crítica a la Ilustración, no es sino hasta

³⁷ "Los Estados industrialmente avanzados –los llamados países desarrollados– y nada digamos de la Rusia estalinista, no hicieron la guerra a Alemania a causa del terror hitleriano, que para ellos era un asunto interno, sino por motivos propios de una política de poder" *Ib.*, p. 10.

³⁸ (Traducción al español) Horkheimer, *Estado autoritario*, Itaca, 2006, p.86.

³⁹ (Traducción al español) Horkheimer, "La función social de la filosofía" en *Teoría Crítica*, Amorrortu, 2003, p. 282.

⁴⁰ Schmidt, Carl, "Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy" *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, 1993, p. 36.

la pérdida de toda confianza en un cambio sustantivo gracias a la revolución, que sus reflexiones al respecto cristalizan. Esta crítica recogida en *Dialéctica de la Ilustración* y ampliada en *Crítica de la razón instrumental*, encuentra en la propia razón el germen de la barbarie a la que la civilización occidental llegó durante el siglo XX⁴¹.

Asimismo, esta crítica a lo más esencial de occidente, esta radicalización en la reflexión horkheimeriana, hace referencia a la imposibilidad de teorizar de manera positiva acerca del futuro del hombre; imposibilidad comprensible si tomamos en cuenta la frustración y desesperanza que produjo el ascenso del Nacional Socialismo gracias, justamente, a la clase obrera alemana.

De aquí en adelante, Horkheimer abandona el proyecto de la Teoría Crítica tal y como éste había sido planteado en *Teoría tradicional y teoría crítica*⁴², a saber, la auto-superación de la filosofía a través de la investigación social interdisciplinaria –al ser ésta el suelo de posibilidad de una conversión de la teoría filosófica en praxis⁴³. Max Horkheimer intenta, a partir de estos hechos, hacer una autocrítica de la razón: pues una explicación de la barbarie, de la traición de todos los ideales ilustrados –el marxismo incluido⁴⁴–, es la única posibilidad para conservar alguna esperanza en la humanidad. Es en esta búsqueda de lo que a la razón le queda de razonable, que Horkheimer vislumbra, en el

⁴¹ Martin Jay hace un interesante análisis acerca de una posible génesis de la crítica radical que caracterizó al pensamiento emanado de la Escuela de Frankfurt, para él, aunque ninguno de los miembros de dicha escuela lo aceptara: “La sensación de representación que tiene que haber experimentado el judío deseoso de olvidar sus orígenes sólo pudo haber dejado un residuo de amargura, que podría fácilmente alimentar una crítica radical de la sociedad en su conjunto” M.Jay, *La imaginación dialéctica*, Taurus, 1991, p. 71-72

⁴² “Based on the notion of an empirically supported social philosophy, Horkheimer during this period arrived at a specific concept of social research and, finally, from there, at the conception of critical theory that guided the formation of the Frankfurt school” Schmidt, Alfred en *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, 1993, p. 34.

⁴³ Cf. Jay, Martin, *o. c.*, p. 409.

⁴⁴ “Las esperanzas desahucadas del ensayo de Horkheimer de la época de la guerra sobre «El Estado Autoritario» pronto cedieron el paso a una melancolía profunda acerca de las posibilidades de un cambio significativo. Desilusionada con la Unión Soviética, sin confiar ni siquiera marginalmente en las clases obreras de Occidente, asombrada del poder integrador de la cultura de masas, la Escuela de Frankfurt recorrió el último tramo de su larga marcha para alejarse del marxismo ortodoxo”, M. Jay, *Ib.*, p. 413.

conflicto entre el hombre y la naturaleza, un motor de la historia anterior inclusive a la lucha de clases⁴⁵.

En el proceso de su emancipación el hombre comparte el destino del resto de su mundo. El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no sólo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo, el dominio se ve así “internalizado”.⁴⁶

De ahí, el análisis que ambos hacen acerca del mito y la relación dialéctica que éste sostiene con la Ilustración; pues si bien la explicación cíclica del mito significaba la imposibilidad de cambiar el estado de cosas opresivo en el que el hombre se encontraba –el enfrentamiento y sumisión del hombre a las fuerzas naturales o sobrenaturales–, este estado de opresión no lo era tanto respecto a la naturaleza –como la narración mítica hacía creer–, sino en cuanto al propio dominio humano. El mito, por tanto, reforzaba la creencia de que enfrentar tal estado de avasallamiento era imposible, “el dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad”⁴⁷. El uso de tal discurso servía para que aquellos que detentaban el poder, conservaran sus privilegios argumentando la fijeza de la realidad pues, después de todo, como apunta Marx, “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”⁴⁸. Lo mismo para el mito que para la Ilustración, esto Horkheimer y Adorno lo sabían muy bien; empero, al

⁴⁵ “Lo que para Marx se debía a una deficiente organización de la sociedad, aquí se convierte en una ley inexorable para toda la sociedad técnica: la explotación de la naturaleza se paga con la cosificación del sujeto explotador, que pierde su subjetividad y se hace una parte más de la sociedad [...] Horkheimer acepta el esquema freudiano de la hostilidad entre civilización y naturaleza, según la cual la primera crece a costa de la segunda sin posibilidad real de conciliarlas. Por eso el enfrentamiento objetual entre el hombre y la naturaleza [...] es inconciliable con la teoría marxiana que parte de la unidad dialéctica entre el hombre y la naturaleza y que busca realizar por medio del trabajo la plena naturalización del hombre y humanización de la naturaleza.” J. Estrada, *o. c.*, pp. 124 y 125.

⁴⁶ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 116.

⁴⁷ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 76.

⁴⁸ Marx, Karl, *La ideología alemana*, Ediciones de cultura popular, 1977, p. 50.

retrotraer al discurso mítico los filósofos de Frankfurt no sólo buscaban encontrar los paralelismos –continuidades y contradicciones, después de todo su lectura es dialéctica– existentes entre éste y el discurso ilustrado, sino sobretudo indagar cómo la génesis de la Ilustración a la postre se ha convertido en su ruina, a saber: el conflicto entre el hombre y la naturaleza y la inagotable sed de dominio que surge de esta oposición. Tanto para Horkheimer, como para Adorno y los demás colaboradores de la Escuela de Frankfurt, la dimensión cultural de este fenómeno toma un lugar preeminente en el análisis de la nueva barbarie occidental:

La tesis central de la *Dialéctica de la Ilustración* se ofrece, pues, con turbadora rotundidad: la Ilustración desmitificadora y crítico-racional, verdadero hilo conductor de ese proceso de *Entzauberung* con que se identifica la modernización occidental, ha mutado en una nueva mitología; ha venido, en definitiva, a reforzar lo que oficialmente se proponía o estaba llamada a calcinar en un continuo de dominio sin huecos ni resquicios.⁴⁹

En *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno se alejan de la crítica económico-política, del suelo de la crítica marxiana, para entrar en el terreno nietzscheano de la crítica radical a la razón occidental; ya que para estos autores sólo una revisión crítica a la unión de razón y dominio puede explicar este retorno a la barbarie:

Que los teóricos frankfurtianos más influyentes pasaran también, al hilo de estos análisis, a defender la necesidad de dejar de considerar, al modo del marxismo ‘clásico’, la política como un efecto ‘sobreestructural’ de la base económica, como habían comenzado a hacerlo ya con algunos mecanismos culturales y psicológico-sociales, no resulta menos coherente. Horkheimer sacó, desde luego, consecuencias que vinieron a anticipar, de modo llamativo, desarrollos tan posteriores como los de Michel Foucault y otros analíticos del poder muy leídos en el 68. De ahí su nuevo espacio reflexivo: la lógica de la

⁴⁹ Muñoz, Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, A. Machado Libros, 2002, p. 94.

dominación, las sutiles y ubicuas tecnologías de ejercicio y desarrollo de la dialéctica del poder, los laberintos de la identidad.⁵⁰

Hacer una crítica al pensamiento ilustrado significaba, entonces, encontrar las simientes de su decadencia, la pregunta por el cómo ésta terminó repitiendo los abusos de los cuales quería liberar al hombre: “Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos”⁵¹. La descripción que Horkheimer y Adorno hacen de la llamada dialéctica de la Ilustración está, en ese sentido, contra cualquier lectura progresista y, por tanto, previsible del acontecer. El que la Ilustración parezca que avanza, a pesar de sus regresiones, no quiere decir que vaya a triunfar sobre la barbarie ni siquiera que se recupere de una nueva recaída en ella, al contrario,

en el proceso histórico-mundial de la Ilustración o de construcción de la Modernidad, si se prefiere, que es un proceso de dominación creciente y abrasadora del mundo, la humanidad se ha alejado cada vez más de los orígenes, de la presunta felicidad de la unidad arcaica, del ser-uno con la naturaleza, tanto interna como externa, de la integración primigenia. Y, sin embargo, no se ha liberado de la coacción mítica de la repetición.⁵²

Y viceversa, en el mito se ven ya las aberraciones que aquejan a la razón ilustrada; en él comienza, de hecho, esa incisión entre razón y naturaleza de la que el hombre no ha podido sanar. El mito nombra lo que hasta entonces permanecía en la oscuridad y la reverencia; en él el misterio se devela y los enigmas se resuelven; con él comienza el aprisionamiento de lo innombrable en el concepto, “la distancia del

⁵⁰ Muñoz, Jacobo, “Introducción” a *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, 2005, p. 15.

⁵¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 60.

⁵² Muñoz, Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, A. Machado Libros, 2002, pp. 94 y 95.

sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo. Los cantos de Homero y los himnos del *Rig-Veda* provienen de la dominación de la tierra y de las fortalezas, en la que un pueblo guerrero de dominadores se asienta sobre la masa de pueblos autóctonos vencidos”⁵³. Es por esto que la raíz del enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza –en la cual se conforma a su vez el concepto de individuo– es posible rastrearla en *La Odisea*, según lo plantean Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, pues en este texto homérico se registra, a través de las andanzas del héroe Odiseo, el triunfo de la ilustración sobre el mito y, con él, el inicio del concepto de individuo. Así pues, la formación del individuo se basa, en el texto homérico, en la astucia de la razón para asegurar la supervivencia del héroe, pues gracias a la razón es posible que éste consiga engañar y someter a las fuerzas telúricas. La racionalidad se convierte en el medio de liberación del hombre de sus miedos, sobre todo de ese miedo primigenio que la naturaleza –su fuerza y sus misterios– representa, pero también de todo aquello que lo relacione con ésta:

La historia de Odiseo revela para ellos el punto oscuro en la constitución de la subjetividad occidental: el miedo del yo al “otro” –al que se identifica con la naturaleza– es superado en el curso de la civilización mediante la dominación del otro. Sin embargo, ya que el otro no es completamente extraño, sino que el yo como naturaleza es también otro con respecto a sí mismo, la dominación de la naturaleza sólo puede significar autodominación. El yo homérico, que distingue entre las fuerzas oscuras de la naturaleza y la civilización, expresa el miedo original de la humanidad de ser absorbida por la otredad.⁵⁴

⁵³ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 68.

⁵⁴ Benhabib, Seyla, “La crítica de la razón instrumental” en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 90.

Se explica así la violencia que se necesita ejercer para mutilar y dominar lo que de naturaleza tiene el hombre, pero esto sólo redundará en unas terribles consecuencias para él, pues

en el momento en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor [...] El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sí mismo a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado.⁵⁵

Al hombre, por tanto, en aras de la vida en sociedad y de la propia autoconservación, le está prohibido olvidarse de sí –perder su autoconciencia para retornar a la indiferenciada naturaleza–; a cambio, éste encuentra la seguridad de lo pensado, la claridad donada por la razón y evacuada de oscuridades y enigmas, de “otredades” atemorizantes que le confundan o pongan en peligro su individuación, su conciencia “pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación (...), tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico”⁵⁶. Así, en el naciente pensamiento ilustrado los papeles se invierten, ahora es el hombre quien somete a las fuerzas naturales gracias a su pensamiento lógico, a la ciencia; el individuo tiene entonces que perpetuar esta relación de explotación con la naturaleza –lograda gracias a los eficaces servicios de la técnica– y para ello es necesario que expulse de sí todo trato con lo que de naturaleza hay en él, que introyecte esa relación de subordinación y en la alienación así lograda se convierta en objeto de

⁵⁵Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 107.

⁵⁶*Ib.*, p. 83.

una explotación mayor: “El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen”⁵⁷. La efectividad de este proceso de subordinación del mundo al poder de la razón depende del olvido, de echarle tierra a la relación previa con la naturaleza, de desaparecer de la conciencia humana el terror utilizado para suprimirla, de ahogar el dolor producido por la restricción de los placeres naturales, de desplegar toda la violencia necesaria para que este proceso de represión sea perenne. La crítica horkheimeriana vuelve así sus ojos hacia la lucha de la Ilustración por desacralizar al mundo, con la finalidad, supuesta, de liberar al hombre de las cadenas del mito y la superstición; sin embargo, lo que encierra paradójicamente tal desacralización es el constante sacrificio internalizado de cada miembro de la sociedad.

Esta contienda, en la que la Ilustración trata de imponerse sobre el mito, comienza por considerar a la naturaleza, y lo que ésta ha significado para el hombre, como la fuente de todos los temores y supersticiones que han mantenido oprimido al ser humano⁵⁸. Al ser la naturaleza la principal enemiga de la lucha ilustrada, el arma primera de la razón contra ésta ha sido la amnesia, la omisión de nuestra procedencia natural; mas ésta no se logra de una vez y para siempre, pues “en la vida psíquica nada de lo [que] una vez [fue] formado puede desaparecer jamás”⁵⁹. Desaparecer: nunca, pero sí borrarse de la memoria; así que la razón ha de recurrir una y otra vez al olvido sistemático, a la represión sin cansancio de la *mnémesis* y de los impulsos y deseos naturales pues,

⁵⁷ *Ib.*, p. 64.

⁵⁸ “El foco se centraba ahora sobre el conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecía probable después del fin del capitalismo” Jay, Martin *o. c.*, p. 413.

⁵⁹ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Colofón, 2001, p. 64.

estas viejas formas de vida que arden lentamente, como brasas no extinguidas, bajo la superficie de la civilización moderna, procuran aún en muchos casos el calor que late en todo embeleso, en todo amor a una cosa que es tal por la cosa misma y no por cualquier otra (...) La capacidad de sentir lo bello tanto en la naturaleza como en el arte viene aunada* por mil tenues hilos a estas representaciones supersticiosas. Cuando el hombre moderno corta los hilos que le unen a ellas, bien burlándose, bien haciendo alarde de las mismas, es posible que el placer todavía dure algún tiempo, pero su vida interior puede darse por extinguida.⁶⁰

De forma tal, que el desarrollo del discurso ilustrado ha estado sustentado en el desprecio y la supresión de los impulsos propios de nuestra naturaleza, impulsos que son la base de los deseos y las esperanzas humanas de una vida plena y placentera⁶¹. Pues, como afirma Freud, “es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos”⁶². Por ejemplo, el hombre –expulsado de la naturaleza– ha de reprimir siempre su impulso mimético, aunque sea éste mismo el que le permite aprender y es en este doble juego de represión y práctica permitida y fomentada que el individuo asume el desprecio a la naturaleza y su sometimiento –reprimiendo sus propios impulsos naturales, suprimiendo lo que de naturaleza encuentra en sí–, para encontrarse nunca del todo idéntico ni

* En vez de “aunada” en la traducción de Juan José Sánchez dice “anulada”, lo que seguramente es una errata, no sólo por el sentido de lo expresado por el autor, sino porque en el original la frase dice así: “The sense of beauty in both nature and art is connected, by a thousand delicate threads, to these old superstitions.” Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Continuum, 2004, pp. 24 y 25.

⁶⁰ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 70

⁶¹ Esperanzas, por otro lado, imposibles de cumplir, ya que, como bien dice el padre del psicoanálisis: “quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer; principio que rige las operaciones del aparato psíquico desde su mismo origen; principio de cuya adecuación y eficacia no cabe dudar, por más que su programa esté en pugna con el mundo entero, tanto con el microcosmos como con el macrocosmos. Este programa ni siquiera es realizable, pues todo el orden del universo se le opondrá”, Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Colofón, 2001, p.70.

⁶² *Ib.*, p. 90.

nunca del todo extraño, ni civilizado ni animal, siempre entre la alienación y la mimesis: aislado de todo, inclusive de sí mismo.

Al ser designado como el fin que la Ilustración persigue, el pensamiento occidental convierte al hombre en el argumento y justificación del dominio como principio regulador del mundo. Es en su nombre que el pensamiento ilustrado combate todo mito y superstición y con ello toda forma de pensar que no se ajuste a lo que la razón científicista occidental avale. Así, la Ilustración se convierte, esencialmente, en una manera de organización productiva, basada en la afirmación de la racionalidad como única vía de relación efectiva con la naturaleza y con los otros; efectividad fundada en la explotación sin fin y en la que el individuo –y su pensamiento–, ya completamente cosificado, deviene en instrumento: “El individuo se contrae. Está permanentemente alerta y dispuesto, siempre y en todas partes con la misma vigilancia y disposición, siempre y en todas partes orientado hacia lo inmediatamente práctico, escuchando el lenguaje como quien escucha información, orientación, ordenanzas, sin sueño y sin historia”⁶³. Aquél que era el fin y motor del proceso ilustrado termina en su verdadera víctima.

Asimismo, sucede con aquellas concepciones que eran consideradas los cimientos de la cultura ilustrada; pues ciertas nociones, que de inicio formaban parte de su nomenclatura, con el tiempo se han convertido en escandalosos símbolos de la metafísica a combatir, conceptos tales como libertad, justicia e inclusive el de individuo mismo son, en nuestro tiempo, palabras en desuso, cuando menos, si no es que dignos adversarios del pensamiento progresista: “Finalmente, la Ilustración ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo, del cual ella nació”⁶⁴; es decir, acabó conteniendo contra sí misma y a través de sus propias armas. Por eso

⁶³ Horkheimer, “Razón y autoconservación” en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 106

⁶⁴ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p.77.

la importancia de aclarar cómo y de qué manera los mitos devinieron en engaño para la razón que los había formado; porque he ahí la fuente del conflicto, ya que es la propia razón la que erige la verdad que luego será combatida por ella, pero lo hace ignorando este proceso dialéctico:

El proceso de ilustración, que guió a la razón atravesando milenios, contra la mitología y las supersticiones, se vuelve al final contra los conceptos que había permanecido como «naturales» –esto es, aposentados en la razón subjetiva–, tales los de libertad y paz, de igualdad humana en sentido último, de santidad de la vida del hombre y de justicia, y hasta contra el concepto de justicia y el mismo de razón: el progreso, por decirlo así, se deja atrás a sí mismo⁶⁵.

Horkheimer, empero, no deja de ver en la construcción del ideal occidental del individuo rasgos sumamente rescatables –la posibilidad de libertad, igualdad, solidaridad y justicia que éste implica–, ideas que dan sentido a los cambios, revoluciones y evoluciones de la historia occidental, pues en ella el individuo fue un motor primerísimo. Desgraciadamente, la Ilustración al desechar todo aquello que no sea explicado a través del pensamiento científico, analítico, está condenada al suicidio, pues ella misma no es verificable en todo momento ni en todo lugar, y como: “Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración [...] Sus propias ideas de los derechos humanos corren en ese caso la misma suerte que los viejos universales”⁶⁶.

⁶⁵ Horkheimer y Adorno, *Sociológica*, Taurus, 1971, p. 204.

⁶⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 62.

1.3. El progreso desbocado

Mientras la historia del mundo siga su curso lógico, dejará de cumplir su destino humano.

Max Horkheimer, *Estado autoritario*.

Cuando Gregor Samsa se despertó una mañana después de un sueño inquieto, se encontró en su cama transformado en un monstruoso insecto.

Franz Kafka, *La metamorfosis*.

Para un filósofo como Max Horkheimer el concepto de individuo no tiene –ni puede tener– un sentido unívoco ni completo; esto sólo es posible desde la óptica de una razón totalizadora, dice nuestro autor, pues “no hay ninguna *via regia* para la definición. La idea de que los conceptos filosóficos tienen que ser unívocamente fijados, identificados y únicamente utilizados si obedecen con la mayor exactitud los dictados de la lógica de la identidad es un síntoma del anhelo de seguridad, del demasiado humano impulso a reducir las necesidades espirituales a formato de bolsillo”⁶⁷. Tal impulso ha convertido al discurso del individuo –y no solamente a éste, sino en general a la actividad discursiva, especulativa– en uno de los recursos de la barbarie ilustrada para la explotación de aquellos que ostentan tal nombre, pues lo que cada vez se percibe con mayor claridad es que la razón occidental no persigue el bienestar de los individuos que, después de todo, producen y sustentan la realidad, sino que sólo utiliza los diversos discursos para perpetuar el estado de cosas: la dominación por mor de la dominación. Esta dominación hunde, como veíamos, su más profunda raíz en la distinción entre razón y naturaleza, pues “mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que

⁶⁷ *Ib.*, p. 173.

pueda ser dominada”⁶⁸. No es casual, por tanto, que sea justamente la naturaleza la que, de forma cada vez más evidente, está pagando el precio de esta relación de dominio que la razón mantiene con ella. El deterioro ecológico en el que nos precipitamos irremisiblemente es una constatación de ello.

La desventura –que ha acarreado la autodestrucción– no ha estribado en lo que la razón lleva a término, sino en su autoentronización: la razón subjetiva, con el orgullo inherente a todo cegarse, se ha resistido antes a conceder que su existencia independiente no se la deba a sí misma, sino, en proporción altísima, a la división del trabajo y al proceso de confrontación del hombre y la naturaleza; y cuanto más a sabiendas lo niega, con tanto mayor ahínco tiene que ufanarse ante sí mismo y ante los demás como un ser absoluto; pero también tiene, finalmente, siguiendo su propio principio de comprobación y duda, que expatriarse como una *qualitas occulta* al reino de los fantasmas: se transforma en un elemento del nihilismo, tal y como lo entendió Nietzsche.⁶⁹

La lógica inherente a esta razón subjetiva reduce toda idea, todo discurso que pretenda tener un sentido más allá del mero conocimiento pragmático, a fórmula y herramienta. No hay resistencia conceptual o espiritual que no sea neutralizada a través del principio de identidad, pues “la sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura”⁷⁰; por eso, tanto a la literatura –a la que se destierra del Olimpo del saber por su naturaleza heterónoma–, como a las otras ciencias del espíritu “sólo les quedaría una función compensatoria [...] esto es la de curar heridas que produce en el individuo y en la sociedad

⁶⁸ *Ib.*, p. 92.

⁶⁹ Horkheimer y Adorno, *Sociológica*, Taurus, 1971, p. 211.

⁷⁰ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 63.

el imparable progreso que conlleva el desarrollo científico”⁷¹. Porque la lógica que mueve a la Ilustración hace tiempo que dejó de interesarse por su “destino humano”; pues la razón científica, la única válida para el pensar ilustrado, ha dejado de perseguir fin alguno que no sea ella misma; la máquina ha prescindido del piloto, dice Horkheimer. Desgraciadamente, el conocimiento por mor del conocimiento no deja de producir heridas, a veces insalvables, tanto en el individuo como en la sociedad.

Este proceso de exclusión de lo diverso se lleva a cabo mediante el yo, pues es por medio de éste que la sociedad consigue que el individuo internalice tal discriminación y, así, que en él se gesten un auténtico desprecio por la naturaleza –portadora de toda alteridad. Esta recusación de lo natural en nosotros es, para Horkheimer, la que marca la pauta del comportamiento humano ante todo aquello que se considere distinto. Al concebir a la razón como el instrumento de dominación de la naturaleza –donde el primero toma el papel de *lo propio* y la segunda de *lo otro*–, la Ilustración, según Horkheimer, coloca en el interior del individuo un conflicto insuperable que se repite en todas las esferas de su acontecer, tanto en su relación con otros individuos como, sobretodo, en aquella que guarda con las esferas del poder, pues la distancia entre sujeto y objeto se convierte, con la puesta en marcha del pensamiento moderno, en insalvable y el lenguaje, al ser el correlato más fiel de la razón, se transforma en el nítido reflejo de este proceso⁷².

Esta relación del lenguaje con el dominio –o como Michel Foucault diría, años más tarde: del saber y el poder– no puede ser simplemente obviada al hacer un análisis crítico de la Ilustración y sus consecuencias, al menos no para un autor tan agudo como Horkheimer. Esto despliega una problemática más amplia en cuanto a lo que el concepto de individuo implica, es decir, no únicamente a la cuestión de su sentido o

⁷¹ Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, 1991, p. 8.

⁷² Cf. Jay, Martin, *o. c.*, p. 421.

de su evacuación de sentido –de si éste ha devenido en un concepto huero, en una palabra evacuada para su uso y abuso publicitario–; sino que supone un asunto más complejo, a saber, el del discurso mismo y el del lenguaje que lo sustenta. Ya que para la razón ilustrada el propio lenguaje deviene en una herramienta represora, al dejar fuera todo aquello que no pueda subsumirse a la lógica de la identidad que el concepto supone: “El lenguaje separa el objeto de su concepto, lo idéntico de lo otro, el yo del mundo. El lenguaje domina la exterioridad, pero no, como el trabajo, haciéndola servir a los humanos, sino reduciéndola a un sustrato idéntico”⁷³. Al someter toda alteridad a lo idéntico, por medio del concepto, el lenguaje sistematiza la dominación de la naturaleza –lo otro por excelencia– dentro de las estructuras de la propia razón⁷⁴: “En vez de revelar significaciones, el discurso se había convertido sólo en un instrumento de las fuerzas dominantes en la sociedad”⁷⁵. La labor del concepto, en la lógica del pensar ilustrado, es entonces la de restringir la multiplicidad a una mismidad que elimina toda negación del lenguaje⁷⁶ y que considera lo dado como única realidad. Si la filosofía es ante todo diálogo, si en ella se conserva algo de su carácter abierto, entonces podrá escuchar eso otro que se ha quedado fuera del ámbito de lo que hoy se nombra conocimiento, al menos esta es la esperanza que suscita el quehacer filosófico de Max Horkheimer.

No es casual, por tanto, que entreverado en los textos más significativos de Horkheimer se encuentra siempre la reflexión sobre el arte y el papel que ha tenido que jugar al margen de la triunfal marcha ilustrada, porque para Horkheimer: “El arte contiene siempre el inconformismo social, es por su propia esencia antiideológico porque

⁷³ Benhabib, Seyla, “La crítica de la razón instrumental” en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 93.

⁷⁴ Como dice Michel Foucault: “[el sentido] no se constituye más que por las estructuras de coerción del significante.” *Sobre la Ilustración*, Tecnos, 2003, p. 19.

⁷⁵ Jay, Martin, *o. c.*, pp. 424 y 425.

⁷⁶ Cf. *Id.*

tiende a contradecir la realidad social y no a afirmarla”⁷⁷. Es por eso que éste ha sido el lenguaje de la naturaleza por excelencia y, como tal, se trenza constantemente con todo aquello que no persiga, exclusivamente, un saber pragmático. Empero, como era de esperarse, dada su postura al margen de la razón lógica, el arte se vio forzado a renunciar a ser una posibilidad de conocimiento para que la praxis social lo tolerara⁷⁸.

En otro tiempo el arte, la literatura y la filosofía aspiraban a expresar el significado de las cosas y de la vida, a ser la voz de cuanto está muerto, a prestar a la naturaleza un órgano para comunicar sus padecimientos o, como cabría decir, llamar a la realidad por su verdadero nombre. Hoy se ha privado del lenguaje a la naturaleza. Una vez se creyó que toda manifestación, toda palabra, todo grito o todo gesto tenían un significado interior; hoy se trata de un mero proceso.⁷⁹

Al renunciar el lenguaje de la razón a ser vehículo de todo aquello que no se subsuma a la lógica, el verdadero arte se convierte, según Horkheimer, en uno de los pocos reductos de esperanza que le quedan al hombre, pues en él la naturaleza sojuzgada encuentra expresión⁸⁰. Pues si el arte “retrata la realidad para formular, al hacerlo, un juicio sobre ella”⁸¹, puede colocarse así al lado de la razón y compensarla con otro camino que busque la verdad. De ser así, otros senderos que escapen a la lógica cartesiana pueden aún abrirse ante nosotros. Pero si es posible que algo de esa soterrada voz de la naturaleza aún logre escucharse, ¿por qué no dar, entonces, un viraje a la búsqueda del concepto de individuo a través de la literatura? Si en el arte se da “la aparición del todo en el detalle”⁸² una verdadera obra de arte puede significar una especie de invitación al viaje, un acercamiento a eso *otro* que el método

⁷⁷ Estrada, Juan, *o. c.*, p. 35.

⁷⁸ Cf., Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 86

⁷⁹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 122

⁸⁰ Cf. *Id.*

⁸¹ *Ib.*, p. 153.

⁸² Cf. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 33.

deja fuera. Proponemos, por eso, hender una apertura al problema del individuo en la obra de Max Horkheimer para intentar hacer aparecer *algo del todo*, a través de un personaje literario que pueda desvelar el problema del individuo sin por esto explicarlo. Recurrir a *La metamorfosis* de Franz Kafka es así nuestra invitación, no para ensayar diseccionar con el discurso horkheimeriano la obra kafkiana, sino por el contrario, para asomarse a la misma pregunta por esa otra puerta que Kafka abre.

Si de la razón se ha exiliado todo aquello que no siga las pautas del método científico, de la lógica y su principio de identidad; si –como dice Susan Sontag– “la realidad sólo puede ser captada indirectamente; verse reflejada en un espejo, puesta en escena en el teatro del espíritu”⁸³; la literatura puede, por tanto, en su exilio del saber, servir de escenario.

Ante lo inaprensible del problema del individuo trataremos, a través del personaje de Gregor Samsa, de ilustrar la crítica que el frakfurtiano hace de esta “irracionalidad racionalizada”. (Esta elección no es aleatoria, pues muchos son los paralelismos que se dan entre el literato checo y el filósofo alemán, tal vez uno de los más importantes sea que ambos fueron, como decía Walter Benjamín, “avisadores del fuego”, pero también comparten la crítica de la técnica al servicio del terror y no menos importante es su coincidente preocupación por la naturaleza sojuzgada por el hombre. *Informe para la Academia* es un gran ejemplo de ello). Si sólo en el arte es posible ese rezago de magia que no pretende exhibir ninguna verdad, a lo más únicamente busca el exhibir mismo, pues pongamos de frente al discurso filosófico ese otro que siempre ha corrido en paralelo, el discurso literario...

Solo, sin más que esperar del mundo que indiferencia y repulsión, imposibilitado de alcanzar sus anhelos, lleno de nostalgia por una vida

⁸³ Sontag, Susan, *Bajo el signo de Saturno*, Random House Mondadori, 2008, p. 148.

verdaderamente humana, viviendo un silencioso estado de terror, Gregor Samsa es, por desgracia, la fiel metáfora de la situación en la que se encuentra (real o potencialmente) el individuo de nuestro tiempo. Pero, ¿cómo fue posible que el hombre “despertara después de un sueño inquieto” convertido en esto que ahora somos? ¿En qué momento de la historia de la humanidad terminamos convertidos en cosa, más aún, en instrumentos vaciados de sentido, persiguiendo fines que terminan siempre por convertirse en medios; autómatas que sostienen un sistema que los utiliza para perpetuar a este desbocado mecanismo “irracionalmente racionalizado” que no va a ninguna parte? Fue en nombre del individuo que la ciencia y el pensamiento echó a andar la gran maquinaria del progreso, pero ahora, se lamenta Horkheimer, éste ha sido expulsado de ella. Ha dejado de ser el fin para, paradójicamente, convertirse en un medio más de tal progreso. Esto, que Horkheimer describe y critica el discurrir filosófico, Kafka quizá alcanzó a vislumbrarlo antes aún de que la atrocidad se manifestara por completo: Gregor es el profético símbolo de la condición en que se encuentra una gran parte de la humanidad, un hombre reducido a instrumento que al no cumplir con su función se ve mantenido al margen de la sociedad.

Empero, la marginación de Gregor no viene exclusivamente de su impedimento a continuar su actividad productiva, sino del significado profundo de su nueva y repulsiva forma, pues nada hay más repugnante para el hombre que un monstruoso insecto, un ser que arrastrándose por el piso, por la inmunda tierra, nos recuerde que “la raíz más profunda de la represión sexual, paralelamente progresiva con la cultura, residiría en los mecanismos de defensa orgánica que la nueva forma de vida, adquirida con la bipedestación, dirige contra la precedente existencia animal”⁸⁴. La amenaza que el “animal humano” significa para el hombre sustenta el sistemático olvido de lo que de naturaleza hay en

⁸⁴ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Colofón, 2001, nota 16, p. 97 y 98.

él, justificando así la alienación del propio cuerpo, pues como dice Benjamin: “así vive el hombre contemporáneo en su cuerpo; el cuerpo le huye, se le convierte en enemigo. Puede ocurrir que el hombre se despierta una mañana y se encuentra convertido en un insecto. La ajenidad –la propia ajenidad– se ha adueñado de él”⁸⁵.

Esta visión de pesadilla sobre la realidad del individuo la encontramos también en los deseos más íntimos del personaje, en el último reducto que le queda en su mutación: Gregor quiere dejar ir su pasado humano, reintegrarse con la naturaleza, deshacerse de los muebles y los cuadros para poder andar por las paredes. Él expresa lo que todo hombre tiene oculto: su deseo de olvidarse del yo, de liberarse del sometimiento que significa la consolidación del hombre: “El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada a la ciega decisión de conservarlo”⁸⁶. Este oscuro y entrañable personaje kafkiano confirma esta ciega decisión, pues aunque vive en completa soledad, sin ninguna satisfacción ni esperanza, aún así se apega a lo poco que le resta de su condición humana:

¿Realmente quería que le transformaran su cálida y cómoda habitación con sus muebles heredados, en una cueva donde podría trepar sin molestias en todas las direcciones, pero donde también se expondría al rápido y completo olvido de su pasado humano? Estaba muy cerca de ello y la voz de su madre, que hacía tanto tiempo no oía, lo sacudió. Nada, nada debía ser retirado⁸⁷.

A pesar de su resolución de conservar lo que le resta de humanidad la salvación es ya imposible para Gregor, pues para el sistema hace tiempo que sólo es una sabandija; ha dejado de parecer hombre antes de haberse percatado. Ellos –pues él es el *otro*– se han

⁸⁵ Benjamin, Walter, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, 1999, p. 65.

⁸⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 86. Cf. *Infra*, p. 30, nota 54.

⁸⁷ Kafka, Franz, *La metamorfosis*, Panamericana, 1997, p. 112.

dado cuenta primero de esta metamorfosis, sin necesidad de verlo convertido en insecto. Lo supieron porque dejó de comportarse como debía, es decir, como hombre productivo para el cual su trabajo está por encima de todo, antes aun que él mismo.

La categoría de individuo, a la que, pese a todas las tensiones, estaba ligada la idea de autonomía, no ha resistido a la gran industria. La razón ha sido destruida en la medida en que fue la proyección ideológica de, precisamente, la mala universalidad en la que los sujetos aparentemente autónomos experimentan hoy su nulidad. La destrucción de la razón y la del individuo son una sola. “el yo es insalvable” y a la autoconservación se le esfuma su sujeto [...] Ahora bien, al debilitarse esta unidad mediada, cambia el sentido del cuidado del individuo por su propia conservación. Pierde su objeto todo lo que servía a la formación superior y el desarrollo de los hombres: la alegría de la lucidez, la vida acompañada de recuerdo y previsión, el placer en uno mismo y en otros, y tanto el narcisismo como el amor.⁸⁸

Por eso Grete, su hermana, lloraba sin tenerlo frente a ella, lloraba mientras tocaba la puerta. Ella es la única que se atreve a entrar para atenderlo cuando la terrible verdad se devela. Ella, la que podía seguir estudiando gracias al trabajo, sin retraso ni descanso, de Gregor. Ella, para la que Gregor había soñado un futuro que no pudo cumplirle... es ella, Grete, la que enuncia el deseo liberador de la familia: deshacerse de él. Destruir al hombre que dejó de comportarse como tal, es decir, de funcionar. Su presencia es demasiado peligrosa pues provoca que ellos se encuentren, también, reclusos en la alteridad, al margen de la normalidad, es decir, la vida material y productiva. Horkheimer parece seguir a Kafka en este punto, pues para el filósofo el problema de la exclusión del desempleado en esta época de industrializada no es trivial: “Se proclama dioses del hombre moderno a la capacidad de rendimiento, a la productividad y a la planificación inteligente; los llamados grupos

⁸⁸ Horkheimer, “Razón y autoconservación” en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 104.

‘improductivos’ y el ‘capital depredador’ son estigmatizados como enemigos de la sociedad”⁸⁹.

En *La metamorfosis* Franz Kafka parece cumplir con el deber de lo que Max Horkheimer llama el verdadero arte: ponernos frente a la verdad desnuda. El escritor checo devela nuestra doble moral (esa ambigüedad que caracteriza a nuestra cultura Ilustrada), pues en este mundo es más cómodo vivir en la ignorancia y en la constante indiferencia que responsabilizarse por los otros, a pesar de que tal actitud hace que perdamos lo que de dignidad humana nos resta. Tanto Horkheimer como Kafka parecen advertirnos de la inminencia de esta época inhumana, pues “quien tiene hambre y frío, aún cuando una vez haya tenido buenas perspectivas, está marcado. Es un marginado y ser marginado es, exceptuando, a veces, los delitos de sangre, la culpa más grave”⁹⁰. Tal marginación justifica toda indiferencia, inclusive, todo abuso sobre el excluido: “Es evidente que en la tierra, en muchos lugares, dominan la injusticia y el horror y que los felices que no los sufren se aprovechan de ellos; que su felicidad depende de la desgracia de otras criaturas, hoy como en la historia pasada”⁹¹. Por eso, uno de los momentos más terribles en la novela de Kafka es el final, ese desenlace donde el ánimo reina porque hay olvido... Todos salen a dar un paseo, a disfrutar de la luz después de liberarse de la carga de Gregor; nadie lo recuerda ni lo añora, nadie siquiera siente un poco de pena por su destino, al contrario, con su olvido su familia ha arribado a la libertad. Y entonces, si después de todo lo que Gregor tuvo que vivir quedaba aún algún viso de esperanza ésta muere ahora... A la terrible injusticia del desprecio y la humillación sigue la imperdonable de la amnesia.

De este olvido, de esta irracional indiferencia por el dolor ajeno – una injusticia de la que todos somos culpables–, surge la reflexión ética

⁸⁹Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 160.

⁹⁰ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 195.

⁹¹ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. Trotta, 2000, p. 118.

de Max Horkheimer como un clamor que guía su deambular por los derroteros filosóficos. Una interpelación que, como diría Primo Levi, habríamos de grabarla en nuestros corazones, pues el terror no ha dejado de acontecer:

(...) Piensen que esto ha sucedido:
Les encomiendo estas palabras.
Grábenlas en sus corazones
Al estar en casa, al ir por la calle,
Al acostarse, al levantarse,
Repítanselas a sus hijos.
O que su casa se derrumbe,
La enfermedad les imposibilite
Sus descendientes les vuelvan el rostro⁹².

Es el olvido el que permite la cosificación, el que perpetúa la injusticia; es al olvidar que nos volvemos cómplices de esta época inhumana. En este sentido, Horkheimer retoma los conceptos básicos del pensamiento psicoanalítico, porque para Freud el olvido es un síntoma del trauma, un síntoma que llama la atención sobre aquello que se está tratando de suprimir⁹³. Pues el olvido es un proceso represivo, que se da particularmente en los casos de abusos o de maltratos. En estas situaciones, la mente pone inmediatamente en marcha la maquinaria del olvido para evitar un dolor mayor; de ahí que un buen número de víctimas de la violencia no consiga recordar lo que le ocurrió. Sin embargo, los contenidos inconscientes guardados en el desván del olvido, aunque sean inaccesibles para la razón, condicionan y manipulan el comportamiento del individuo. Aunque parezca que no están las malas

⁹² Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, Muchnik, 1987, p 11.

⁹³ Cf. Freud, Sigmund, *Psicopatología de la vida cotidiana*. Amorrortu, 1989. Aunque las conclusiones que arroja esta obra giran en torno al análisis de fenómenos cotidianos de sus pacientes, no tanto a reflexiones de índole psicológica social o de metapsicología, como en el caso de *El malestar en la cultura*, para Horkheimer eran lo suficientemente válidas pues: “La psicología en sentido propio es siempre psicología del individuo”, Carta de Horkheimer a Leo Lowenthal, citada por Martin Jay en *La imaginación dialéctica*, Taurus, 1991, p, 177.

experiencias, permanecen en algún lugar y nos condicionan. La memoria empeora cuanto más se evita pensar en lo ocurrido. Este hueco con el que el consciente se protege del trauma es la materia del inconsciente, es decir, el material que se nos oculta pero que no por ello deja de determinar nuestras acciones. Ahora bien, este mecanismo del olvido funciona, como se menciona más arriba, para el individuo que sufre el daño, “el trauma”, pero ¿qué sucede con los testigos, con los que están implicados por estar a su alrededor o por, tal vez, poder tomar su lugar como víctima? La memoria en este caso es un deber moral, ya que de ellos depende que la injusticia no se borre, que el expediente no se cierre, he ahí la función ético-política de la memoria⁹⁴. Esto es retomado, en la actualidad, por el trabajo del filósofo español Manuel Reyes Mate y lo que ha dado en llamar la justicia anamnética:

“El crimen que cometo y el sufrimiento que causo a otro sólo sobreviven, una vez que han sido perpetrados, dentro de la conciencia humana que los recuerda, y se extinguen con el olvido. Entonces ya no tiene sentido decir que son aún verdad. Ya no son, ya no son verdaderos: ambas cosas son lo mismo. A no ser que sean conservados... en Dios: ¿puede admitirse esto y no obstante llevar una vida sin Dios? Tal es la pregunta de la filosofía”⁹⁵. Lo que ahí se dice el filósofo Horkheimer es que el crimen, una vez cometido, sólo existe si sobrevive en la memoria de los hombres. Si se produce el olvido, el hecho deja de existir y, por tanto, la injusticia causada queda definitivamente archivada y, en ese sentido, resuelta.⁹⁶

Indispensable entonces es recordar, tener siempre en la conciencia la injusticia pasada pues, como resume Reyes Mate, la postura de Horkheimer al respecto es clara: “La atención al sufrimiento de los otros

⁹⁴ Baste recordar el papel de la memoria en los movimientos sociales de desaparecidos políticos en Sudamérica, el caso de “las madres de la Plaza de Mayo” es emblemático en este sentido.

⁹⁵ Horkheimer, *Apuntes, 1950-1969*, Monte Ávila, 1976, p. 16. Citado por Reyes Mate.

⁹⁶ Reyes Mate, “En torno a una justicia anamnética” en José Mardones y Reyes Mate (editores), *La ética ante las víctimas*, Anthropos, 2003, p. 116.

nos permite entender la verdad de lo que pasa”⁹⁷. Es por eso que ante la indiferencia y la superficialidad está la compasión como actitud moral y política:

La compasión es un sentimiento de solidaridad con el necesitado, pero ese sentimiento se hace moral cuando el primer movimiento casi instintivo de conmiseración se carga de razón, queda informado racionalmente al considerar el sujeto que el otro no es un pobre hombre, sino un hombre al que se le ha privado de la dignidad de sujeto (...) lo moral aquí no es el resultado de un acuerdo simétrico, sino el reconocimiento por cada miembro de la relación de su lugar en ella: no hay víctimas sin verdugos, ni pobres sin ricos, etcétera, es decir, entre el sujeto y el no-sujeto se establece una relación en virtud de la cual no puede haber sujetos mientras haya no-sujetos (...) El no-sujeto se convierte en principio de la universalidad ética porque sólo cuando el no-sujeto abandona su condición inhumana puede el pretendido sujeto alcanzar por su parte la dignidad humana.⁹⁸

Gregor Samsa es, en este sentido, el individuo por excelencia en la medida en la que es el verdadero sujeto de la historia, el lumpen, no el proletario, pues es aquél que al perder su función productiva, deviene en el musulmán del campo, aquél que está condenado a la invisibilidad o la eliminación, es, cómo dice Reyes Mate, el no-sujeto. Al hacer plástica esta asimetría en nuestra condición humana, Kafka logra lo que Horkheimer llama “hacer aparecer la totalidad en el detalle”. Incluir al fracasado, a la víctima, es hacer conciencia y memoria del sufrimiento que implica y ha implicado la conformidad, la indiferencia y el olvido de aquellos que aún no caen bajo las ruedas del progreso; pues el mundo – tal como está planteado en este momento– no tiene lugar para el marginado, para el desempleado, para el sin papeles, para el indigente, ni siquiera en el ámbito de la solidaridad, de la ética. El excluido más que compasión provoca repulsión, cual si hubiese elegido despertar

⁹⁷ Reyes Mate, *La medianoche en la historia*, Trotta, 2006, p. 76.

⁹⁸ Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, 1991, p. 19.

convertido en insecto, renunciar a todo derecho y dignidad humana, como si toda la culpa recayera en él y sólo en él. Gregor pierde su dignidad al volverse improductivo, pero su familia al cosificarlo y considerar su valía en la medida en que produce o deja de producir económicamente, pierde su humanidad, se reifica a sí misma al aceptar las reglas del juego, sabe que solamente vale en la medida en que es mano de obra, instrumento de un sistema que, al sostenerlo, la utiliza para perpetuar la explotación a la que ella misma se ve sometida. Esta familia (metáfora de la entera sociedad) que alcanza la felicidad a costa de la muerte de Gregor, pierde, al obtener su ansiada tranquilidad, toda dignidad humana, pues al no oponer resistencia alguna al olvido impide que florezca una realidad distinta; esta familia-metáfora imposibilita una realidad distinta donde la injusticia no germine, se condena, tal vez, a repetir la historia: que pasará entonces si mañana Gretel amanece convertida en un inmenso insecto. Por ello para Max Horkheimer el compromiso con la reflexión, con el no-olvido es irrenunciable.

Cuanto más lúcido es el pensamiento, tanto más impulsa a la eliminación de la miseria y, con todo, la garantía de que ése es el sentido último de la vida, el final de la prehistoria o el comienzo de la razón no pasa de ser una estimable ilusión. La vida heroica y, en definitiva, santa, sin ideología, es la consecuencia de la compasión, de la capacidad de compartir la alegría, de la vida en y por los otros; los lúcidos no pueden dejar de combatir el horror hasta el momento mismo de su muerte.⁹⁹

⁹⁹ Horkheimer, “La actualidad de Shopenhauer” en *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, 2005, p. 69.

2 El eterno dominio o la enfermedad de la razón

2.1. Los sueños de la Ilustración producen escombros

Para los oprimidos el estado de excepción es la regla.

Walter Benjamín, *“Sobre el concepto de historia”*

Tesis VIII

El sueño del sujeto de derechos que alumbrara la *Déclaration des droits de l' homme et de citoyen*, de 1789, ha quedado en monstruoso insecto o en mano de obra.

Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*

Es necesario, entonces, ir al principio, a ese sueño inquieto del que el hombre despertó, irremisiblemente, convertido en insecto. Ese sueño de la Ilustración que, en vez de resultar en dignidad para el hombre, lo redujo a nuda vida¹⁰⁰, a herramienta lista para su opresión, a escombros. Por eso, no es casualidad esta paráfrasis del conocido aguafuerte de Francisco de Goya, sino más bien es un intento por continuar irrumpiendo en el discurso horkheimeriano a través de un recurso que él continuamente propuso; ahora a través de una imagen... Una pequeña imagen claro oscura: un hombre está sentado junto a una mesa, ha recargado los brazos sobre ésta y su cabeza descansa en ellos, no se sabe si llora o duerme, detrás de él se ve una horda monstruosa aparecer de las tinieblas, acechante. Todo en esta imagen es sombrío, lo único que se revela con claridad es el peligro inminente. El título de este grabado no es menos críptico: *El sueño de la razón produce monstruos*. La interpretación más común es que se trata del peligro de abandonarse a la imaginación sin la compañía de la razón, de soñar demasiado sin un

¹⁰⁰ Cf., Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, Trotta, 2003.

sustento lógico; es decir, bajar la guardia ante cualquier otro producto del pensar que no verifique su entera racionalidad. Sin embargo, la literalidad puede señalar otro camino: son los propios sueños de la razón los que producen los monstruos, sus deseos prohibidos que se le aparecen como aberrantes; freudianamente: aquello que está reprimido en lo más profundo de sí.

El sueño de la razón ilustrada llamado humanismo quizá sea, por su ambigüedad, el más terrible. Glorificado por el pensamiento moderno, el humanismo, empero, resulta un discurso ambivalente; pues aunque la idea central de éste es el individuo como constructor de su propio destino –es decir, la autonomía del hombre–, por desgracia, las instituciones y la sociedad emanadas de esta misma Ilustración (humanista) son incompatibles, e inclusive contrarias, a esta libre construcción. Así, “las nuevas libertades significan una fuerte responsabilidad de cada individuo por sí y por su familia [...] Hay que crearle una conciencia moral. Al luchar por las libertades burguesas debe él aprender a dominarse a sí mismo”¹⁰¹, pues “la individualidad presupone el sacrificio voluntario de la satisfacción inmediata en aras de la seguridad, de la conservación material y espiritual de la propia existencia”¹⁰². De tal modo que la libertad conlleva el enorme precio de la represión¹⁰³, la domesticación y amortiguamiento de las exigencias de placer.

El humanismo (y sus ambigüedades) surge, en parte, según Horkheimer¹⁰⁴, como resultado de la secularización renacentista; sólo que tal secularización únicamente intercambió la figura de Dios por la del hombre:

¹⁰¹ Horkheimer, “Egoísmo y movimiento liberador” en *Teoría Crítica*, Amorrortu, 2003, p. 165.

¹⁰² Horkheimer *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 144.

¹⁰³ Horkheimer, “Egoísmo y movimiento liberador” en *Teoría Crítica*, Amorrortu, 2003, p. 162.

¹⁰⁴ Cf. Horkheimer “Observaciones sobre la antropología filosófica” en *Ib.*, p.53 y Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, p. 48.

En efecto, la Ilustración, pese a todas sus afirmaciones de haber superado la confusión mitopoiética mediante la introducción de un análisis racional, se había convertido ella misma en un nuevo mito [...] En la raíz del programa de dominación de la Ilustración, denunciaban Horkheimer y Adorno, había una versión secularizada de la creencia de que Dios controlaba el mundo. Como resultado, el sujeto humano confrontaba al objeto natural como otro inferior, externo.¹⁰⁵

Así, la hegemonía divina dejó su lugar a la absoluta superioridad del humano respecto de la naturaleza, supremacía que –como era de esperarse, dadas las condiciones históricas de la división de clases– se deslizó hacia un poderío de facto del hombre sobre el (otro) hombre–alteridad que casi siempre se ha caracterizado por su cercanía con esa misma naturaleza sojuzgada, es decir, el indigente, la mujer, el campesino, el indígena.¹⁰⁶

Al surgir la modernidad de entre los añicos del ordenamiento medieval, del derrumbe de la tradición como “autoridad incondicionada”, era necesario proyectar un nuevo orden que diera sentido a la vida humana y al tejido social donde ésta se desarrollaba. La importancia de la libertad, así como de otros conceptos que caracterizan al discurso humanista ilustrado, es, en palabras de Horkheimer, que estos establecen “nuevos principios absolutos a partir de los cuales la acción obtenga su justificativo”¹⁰⁷. No obstante, es en esta nueva cimentación teórica donde surge la incongruencia de la que adolece toda la filosofía burguesa, pues esta “está condicionada por la contradictoria circunstancia de que en la nueva época se proclama la independencia espiritual y personal del hombre, sin que, empero, se haya llevado a cabo el supuesto necesario para la autonomía: el trabajo solidario de la

¹⁰⁵ Jay, Martin, *o. c.*, p. 420.

¹⁰⁶ “La mujer lleva el estigma de la debilidad [...] como en el caso de los nativos [...] de los indígenas [...] de los judíos, [...] su incapacidad para defenderse constituye el título jurídico para su opresión.” Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 155.

¹⁰⁷ Horkheimer, “Observaciones sobre la antropología filosófica” en *Teoría Crítica*, Amorrortu, 2003, p. 53.

sociedad dirigido por la razón”¹⁰⁸. De tal forma, que ni el individuo ni la sociedad en su conjunto están concientes –o al menos no del todo– de cómo la producción y reproducción de la vida social determinan al trabajo humano y a las diferentes maneras en como éste se realiza; ni tampoco de cómo está constituida la economía que administra su labor. Juan Estrada describe la crítica de Horkheimer así: “Los mismos sujetos que ponen en marcha la dominación de la naturaleza están al final presos en ella. El espíritu subjetivo que disuelve el animismo de la naturaleza acaba el mismo disolviéndose animísticamente y esto lleva a la entronización del medio como fin”¹⁰⁹.

Para el individuo continúa siendo un misterio porqué, a pesar de la fuerza de su trabajo, del tiempo y del desgaste que éste significa, él jamás alcanza la satisfacción plena de sus necesidades, pues en el capitalismo “los intereses materiales de los individuos no tienen importancia, son algo que, más que satisfacer hay que superar”¹¹⁰. De ahí que, para Horkheimer, la definición leibniziana del individuo como mónada aglutine muy bien las características de este nuevo hombre alrededor del cual gira el pensamiento ilustrado: centro metafísico absolutamente responsable de sí, intocable y cerrado¹¹¹. La importancia de esta definición se debe ante todo a la consideración del hombre como una entidad independiente de su entorno social, de tal modo que éste se encuentra abandonado a su propia fortuna, pasando por alto su dependencia de las condiciones reales de existencia en la sociedad y la necesaria cohesión del individuo con la totalidad social.

La reflexión horkheimeriana busca desvelar como el concepto de libertad individual que la modernidad pregona no solamente es un concepto huero –dada la imposibilidad de que cada uno de los miembros

¹⁰⁸ *Id.*

¹⁰⁹ Estrada, Juan, *o. c.*, p. 131.

¹¹⁰ Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, p. 49.

¹¹¹ Cf. Horkheimer, “Autoridad y familia”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu, 2003, p.104 y *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 151.

de la sociedad lo pueda ejercer aún dentro de los límites que el propio capitalismo marca: la libertad de consumo, por ejemplo–, sino que al vaciarlo de su contenido emancipador, al dejar al individuo sin el referente social indispensable para que este concepto tenga un sentido real –no sólo posible–, el individuo se moldea conforme las exigencias sociales y con ello deviene en un observador impotente y absolutamente alienado de su acontecer; esto no sólo lo destruye a él sino a la sociedad entera que lo oprime, pues: “El instrumento gracias al cual la burguesía había llegado al poder: liberación de fuerzas, libertad general, autodeterminación, en suma, Ilustración, se volvió contra la burguesía tan pronto como ésta, convertida en sistema de dominio, se vio obligada a ejercer la opresión”¹¹². Aunque en el núcleo del humanismo ilustrado, dice Horkheimer, se encuentre invariablemente el concepto de libertad, éste está siempre condicionado por la división del trabajo que, en el modo de producción capitalista, domina a la sociedad y la somete a una distribución de la riqueza que impide que la mayor parte de los hombres gocen de lo indispensable. La libertad, por tanto, resulta totalmente inexistente, pues el individuo se encuentra completamente marginado, enajenado, recluido en un pequeño y determinado círculo de acción, el cual lo obliga a vivir de una cierta manera –explotado, en la mayoría de los casos–, y del que no puede escapar.

Lo que parecía entonces que la abolición de las autoridades medievales que sojuzgaban al individuo implicaría: una satisfacción de las necesidades más profundas de éste, una liberación de los deseos postergados y reprimidos, constituyó, sin embargo, para la mayor parte de los hombres, una explotación más grande y sofisticada aún¹¹³. Horkheimer desglosa la trampa que, para el hombre, ha significado este rompimiento con la autoridad anterior:

¹¹² Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 139-140

¹¹³ Cf. *Id.*

Precisamente en el hecho filosófico de que el individuo sea concebido, no en su entrelazamiento con la sociedad y la naturaleza, sino en forma abstracta, y de que se lo eleve a la dignidad de una esencia espiritual, esencia que ahora tiene que pensar y reconocer el mundo como principio eterno y como si fuera la expresión de su propio, verdadero ser; en ese hecho, decimos, se refleja la imperfección de la libertad del individuo, su impotencia en medio de una realidad anárquica desgarrada por contradicciones, inhumana. ¹¹⁴

Por eso, para Horkheimer “la libertad y autonomía del individuo, que proclamaba el capitalismo liberal, eran conceptos vacíos porque [se] abstraían del análisis de la sociedad, que era la que precisamente permitiría que se realizasen esos conceptos. Por eso, con Marx, considera al hombre como un producto social cuya naturaleza depende de la sociedad en que vive”¹¹⁵. Al concepto de individuo el humanismo le ha otorgado la libertad como premisa, al mismo tiempo que le ha echado sobre sus hombros la responsabilidad de un mundo injusto, terrible y sobretodo opresivo, que, en la práctica, no le deja resquicio alguno para una verdadera libertad.

No obstante, para M. Horkheimer tal opresión del hombre por el hombre es resultado no solamente de la lucha de clases –y he aquí uno de los postulados más importantes y, también, más denostados de este pensador–, sino, sobretodo, del conflicto razón-naturaleza, que en los hechos significa dominio de la razón sobre la naturaleza, que al internalizarse en el propio individuo lo acondiciona para cualquier dominio posterior: “La adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder”¹¹⁶. De tal forma, que aunque Horkheimer traslada el centro de gravedad de su crítica del dominio social al dominio de la naturaleza, este cambio no implica un abandono de la crítica de la economía política, por el contrario, lo que Horkheimer busca, a nuestro parecer, es ahondar en las razones que permiten que esta opresión no

¹¹⁴ *Ib.* p. 106.

¹¹⁵ Estrada, Juan, *o. c.*, p. 19.

¹¹⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 88.

sólo sea viable, sino que inclusive encuentre su justificación en el seno mismo de la lógica ilustrada, pues ambos conflictos son posibles por la ambigüedad discursiva propia de la Ilustración:

El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no sólo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. Por mor del dominio mismo, el dominio se ve así “internalizado” Lo que usualmente es caracterizado como un fin –la felicidad del individuo, la salud y la riqueza– obtiene su significación exclusivamente de su posibilidad de convertirse en funcional. Estos conceptos funcionan como indicadores de condiciones favorables para la producción espiritual y material. Precisamente por eso *la autonegación del individuo en la sociedad industrial no tiene objeto alguno que la propia sociedad industrial*. Tal renuncia genera y conlleva racionalidad en lo que hace a los medios e irracionalidad en lo que hace a la existencia humana¹¹⁷.

Bajo ese sueño de la Ilustración llamado humanismo –cuyos fines eran la libertad, la fraternidad y la igualdad– se incubó el monstruo del dominio *per se*; cuyos medios son la autoconservación (por encima de cualquier relación solidaria), el egoísmo (siempre y cuando éste no implique algún tipo de placer) y la alienación (tanto de la sociedad como de la naturaleza). Y donde: “la irracionalidad de la sociedad clasista es la mejor expresión de la dialéctica de la Ilustración, y el capitalismo con su correlación de razón instrumental y economía de canje, es el que mejor representa a la sociedad basada en la explotación de la naturaleza”¹¹⁸.

Aunque el hombre –y la razón que lo caracteriza– fue aquello que sirvió de ariete para derrumbar la enorme construcción medieval, aquello que dio cohesión a los diversos pensamientos que surgieron con la caída de ésta; el concepto que concentra los mejores deseos que guiaron a la lucha ilustrada: la igualdad y libertad para cualquier persona –la

¹¹⁷ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 116. El subrayado es nuestro.

¹¹⁸ Estrada, Juan, *o. c.*, p. 134.

posibilidad de una vida regida por la razón humana y no por leyes escritas por un Dios (incognoscible, pero cuya palabra puede ser monopolio de unos cuantos), así como la perspectiva de una vida comunitaria basada en la solidaridad–, empero, alrededor de este concepto giran también los peores mecanismos de la Ilustración: el egoísmo, la superioridad del hombre por sobre todo otro ser; la autoconservación como fin último; la propiedad privada para unos cuantos y el desposeimiento para muchos: “Es la Ilustración que ha mutado en su contrario”¹¹⁹.

Esta es, al menos, una de las consecuencias más claras que se extrae de la crítica horkheimeriana, un análisis que debe mucho al pensamiento de Marx, pero que no se agota en él, pues la suya es una indagación que intenta deducir cómo es que las inmensas mayorías empobrecidas en beneficio de unos cuantos permiten que esto suceda así; es decir, su búsqueda es por aquello que permite que el sistema se reproduzca en el interior y desde el interior del individuo. Por eso, para Horkheimer, no es suficiente con conseguir cambios en el terreno de lo económico, sino que hay que tener presente la estructura psicológico-social que sirve de base al modelo económico que perpetúa este estado de explotación de la mayoría; así como denunciar la complicidad del saber y el dominio que caracteriza al pensamiento Ilustrado. De ahí que ponga el acento en conceptos tales como el de autoritarismo, egoísmo, cosificación, irracionalidad de los fines y racionalidad en los medios. Horkheimer encuentra en la lucha entre la razón y la naturaleza –una lucha que constituye el fundamento oculto de todo discurso humanista– la raíz de todo este conflicto, pues en la lógica del enfrentamiento uno es superior al otro. Es así como la diferencia, la alteridad en sí, está siempre teñida de lucha de poder; lo cual, marca todas las luchas del hombre: la de clases, la de género, las étnicas, etcétera. Dado que esta lucha se

¹¹⁹ Horkheimer, *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, 2005, p. 163.

ejecuta tanto fuera del individuo –la sociedad, la historia, la cultura–, como dentro de él –el placer, la autoridad, las relaciones que guarda con los otros–; no basta entonces hacer una crítica de las estructuras sociales que fundamentan tales luchas, sino que resulta indispensable analizar los mecanismos internos que las alimentan.

Al hacer un repaso de la conformación social y psicológica del individuo en la época del liberalismo, es decir la conformación propiamente hablando del individuo burgués, Horkheimer desmenuza el carácter autoritario y aplastante de la sociedad ilustrada, la cual centra su fuerza coercitiva en la prohibición del placer; tal prohibición es coincidente tanto en las filosofías humanista como en aquellas otras de carácter más bien pesimista con respecto a lo humano:

Una observación más atenta de las corrientes optimistas y pesimistas permite discernir más bien un rasgo común a ambas formas de pensamiento [...] He aquí, pues, el rasgo de que hablamos: la condena del egoísmo, en una palabra, del placer. Tanto en la proclamación cínica de la maldad y peligrosidad de la naturaleza humana, a la que por tanto era preciso mantener sujeta mediante un fuerte aparato represivo, y en la doctrina puritana, equivalente de aquella, acerca del carácter pecaminoso del individuo, el que debe entonces dominar sus instintos con una férrea disciplina, en absoluta sumisión a la ley del deber, como también en la afirmación, opuesta a ambas, de complejidad pura y armónica del hombre, sólo turbada por las relaciones oprimentes y corruptas del momento presente; tanto en unas como en otras, decimos, el rechazo absoluto de cualquier impulso egoísta constituye el punto de partida incuestionable.¹²⁰

Esto, señala Horkheimer, trasluce la doble moral con la que actúa la razón moderna; por un lado, supuestamente es el egoísmo el motor fundamental del discurso del hombre acuñado por ésta, aunque en la práctica los discursos emanados de la Ilustración (directa o indirectamente) son represivos y censores ante cualquier manifestación o

¹²⁰ Horkheimer, "Egoísmo y movimiento liberador", en *Teoría Crítica*, Amorrortu, 2003, p. 154.

tendencia del placer físico, pues éste guarda en sí el germen de la emancipación: “El pensamiento surgió bajo el signo de la liberación de la terrible naturaleza, que al final fue enteramente sojuzgada. El placer es, por así decirlo, su venganza. En él los hombres se liberan del pensamiento, escapan a la civilización”¹²¹. Por ello, la prohibición del placer resulta indispensable en una sociedad fundamentada en la diferencia de clases; si, como los autores de *Dialéctica de la Ilustración* afirman, el placer puede conducir a formas de rebelión, pues éste es la escapatoria de la civilización que oprime a los miserables y les impide alcanzar no sólo dicho placer, sino el bienestar en general, entonces recusar todo tipo de goce o transformarlo en farsa¹²², en placebo para la permanencia de la explotación:

Los amos introducen el placer como racional, como tributo a la naturaleza no del todo tomada; tratan, para sí mismos, de neutralizarlo y al mismo tiempo de conservarlo en la cultura superior; y para los sometidos procuran dosificarlo donde no puede ser enteramente negado. El placer se convierte en objeto de manipulación hasta que, finalmente, desaparece en la organización. La evolución va de la fiesta primitiva hasta las vacaciones¹²³

La Ilustración, al no permitir que sueño alguno empañe su razón, que ningún placer real la distraiga de su fin último, va dejando, en su camino de progreso sin fin, escombros. Para la Ilustración la autoconservación no es solamente el discurso con el que la libertad del individuo se ve avasallada, sino el bastión que justifica su actuar hegemónico; de ahí que, la autoconservación del pensar ilustrado es, en

¹²¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 151.

¹²² Mejor aún, en apatía, pues ésta hace inmune al hombre del placer verdadero; a través de la apatía tanto la sexualidad como la crueldad pueden ser desencadenadas sin que por ello pongan en peligro a la totalidad, ella surge de la formalización de la razón, pues en esta formalización está implícita la condena de los sentimientos, tal como en *Un mundo feliz* de Aldous Huxley lo peligroso para la cohesión social no es la liberación de la sexualidad, sino el experimentar sentimientos tales como el amor, la relación filial e, inclusive, el dolor por la muerte. Cf. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 139 ss.

¹²³ *Ib.*, p. 151.

los hechos, la destrucción de todo aquello que quede fuera de sus cánones.

Por eso el eterno dominio –la enfermedad de la razón– ha convertido los sueños luminosos en monstruosas realidades: la libertad no es más libertad, pues la reducción del hombre a mónada le deposita sobre los hombros toda la responsabilidad de un mundo irracional e inhumano. El egoísmo, que con la modernidad se convirtió en un valor del individuo, se torna en otra forma de opresión al exorcizar todo placer y reduciendo su significado real a un imperioso ánimo de competencia y autoconservación o a medio de manipulación. Esta redefinición engañosa de los términos más característicos e inspiradores del pensar luminoso –acepciones cuya pretensión ideológica principal era la mejora sustancial del individuo– se convirtió, en la realidad, en el vehículo de la represión y sometimiento del hombre.

Pero he aquí que éste análisis que Horkheimer hace de las aporías de la Ilustración, es, con todo derecho, propio de la Ilustración a la que critica de tan penetrante manera, pues “la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva”¹²⁴. La indocilidad reflexiva horkheimeriana es, en este sentido, un desarrollo propio del pensar ilustrado, pues como dice Michel Foucault en su análisis *Sobre la Ilustración*:

Hay algo en la racionalización y quizás incluso en la razón misma que es responsable del exceso de poder, pues bien, me parece que esta sospecha se ha desarrollado sobre todo en Alemania y, para ser aún más breves, que se ha desarrollado sobre todo en lo que podríamos llamar una izquierda alemana. En todo caso, de la izquierda hegeliana a la Escuela de Frankfurt, ha habido una

¹²⁴ Foucault, Michel, *Sobre la Ilustración*, Tecnos, 2003, p. 10-11.

crítica al positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la *techné* y de la tecnificación, toda una crítica de las relaciones entre el proyecto fundamental de la ciencia y de la técnica, que tiene el objetivo de hacer aparecer los lazos entre una presunción ingenua de la ciencia, por una parte, y las formas de dominación propias de la forma de sociedad contemporánea, por la otra¹²⁵.

Asimismo considera Horkheimer la labor de la Teoría Crítica, pues ésta “no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. En un periodo histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica”¹²⁶.

¹²⁵ *Ib.*, p. 16.

¹²⁶ Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 270.

2.2. Cepillar la razón a contrapelo

La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional.

Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*.

No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie. Y si el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión de unas manos a otras. Por eso el materialista histórico toma sus distancias en la medida de lo posible. Considera tarea suya cepillar la historia a contrapelo.

Walter Benjamín, *VII tesis "Sobre el concepto de historia"*.

Hacer una crítica extrema, radical, al concepto de razón es atacar al corazón mismo de la Ilustración; ésta resulta, por tanto, la empresa más arriesgada de Max Horkheimer: el punto de inflexión de su pensamiento, pues no es fácil pasar "el cepillo a contrapelo" a la racionalidad occidental, no cuando eso puede significar desarmar a la razón que se pretende defender¹²⁷. Es por eso que, como se mencionaba con antelación¹²⁸, el periodo que abarcó el decenio de los cuarenta, es decir la Segunda Gran Guerra y el terrible rastro de devastación que dejó a su paso, significó en el pensamiento de Horkheimer no un cambio o una perspectiva nueva, alejada del materialismo histórico, sino una radicalización de éste, cuya fuente continúa siendo la crítica al injusto estado de cosas que permea a la mayor parte del género humano:

¹²⁷ Tal defensa de la razón la dejan en claro él y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, así como en la obra que nuestro autor escribió posteriormente: *Crítica de la razón instrumental*.

¹²⁸ Cf. *Infra*. p. 5.

La *radicalización y universalización* de la crítica de Horkheimer [...] no obedece tampoco a una pérdida de confianza en la razón ilustrada, ni en los potenciales emancipadores de la Modernidad, ni en el papel imprescindible de la razón tecnológica como tal. La radicalización de su crítica en este periodo sombrío tiene que ver, más bien, con aquella “urgencia” o “impaciencia” de los grandes utopistas por acabar con el sufrimiento de las víctimas, desesperación que, como él mismo recordaba en sus trabajos de los años treinta, en otra hora de “eclipse” u “ocaso”, atraviesa al genuino materialismo –a diferencia del escepticismo burgués, nada “impaciente”– a la vista de la “irreparabilidad” de la felicidad perdida.¹²⁹

Como ya aludimos en la primera parte del presente trabajo, este cambio en la reflexión de Max Horkheimer tuvo como antecedente principalísimo la indignación ante la claudicación del sueño ilustrado de libertad y autonomía del individuo; indignación exacerbada por la constatación de que, al devenir el hombre en medio y abandonar su lugar de fin, la razón misma se instrumentalizó, abandonando al individuo a su propia –en la mayoría de los casos miserable– suerte: “Los avances en el ámbito de los medio técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre”¹³⁰. Por eso afirma, en el mismo prólogo, que “las esperanzas de la humanidad parecen hoy mucho más alejadas de su cumplimiento de lo que pudieran estarlo incluso en las épocas de tanteos inseguros en los que fueron formulados por primera vez por los humanistas”¹³¹.

Sin una razón que dé la cara por él, finalmente expulsado de la maquinaria del progreso, abandonado entre los escombros de la Ilustración, el individuo deviene en un insecto, tal y como Kafka anunció. El que no sea éste el fin último del hombre es lo que impulsa, con urgencia, la reflexión de Horkheimer:

¹²⁹ Sánchez, Juan José, *Presentación de la Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 15.

¹³⁰ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 43.

¹³¹ *Id.*

El progreso hacia la utopía se ve frenado hoy en primera línea por la relación de todo punto descompensada y desproporcionada que existe entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas. Todo lo demás –la tan extendida hipocresía, la creencia en teorías falsas, el desánimo del pensamiento especulativo, la debilitación de la voluntad o su prematura desviación a actividades sin fin bajo la presión de la ansiedad– no es sino un síntoma de esta relación. Si la filosofía logra ayudar a los hombres a reconocer estos factores, habrá prestado un gran servicio a la humanidad. El método de la negación, la denuncia de cuanto mutila a la humanidad e impide su libre desarrollo, descansa sobre la confianza en el ser humano¹³².

Esta inquietud de nuestro autor por hacer una crítica a la razón desde la razón misma, no es una aporía¹³³; pues para Horkheimer existe una clara distinción entre la razón capaz de “percibir y asumir ideas llamadas a servir al hombre como fines”¹³⁴, de aquella que es únicamente “el funcionamiento abstracto del mecanismo del pensamiento”¹³⁵. La primera clase de razón puede ser llamada, dice Horkheimer, *razón objetiva* y la segunda *razón subjetiva*. Esta distinción le permite analizar la historia de la razón de manera dialéctica y así encontrar en esta historia un progresivo desplazamiento hacia la ponderación de la razón subjetiva y la consecuente disminución de la razón que persigue fines: “El avance de la ilustración disuelve la idea de razón objetiva, el dogmatismo y la superstición; pero a menudo son la reacción y el oscurantismo los que más ventaja sacan de esta solución. Intereses creados, opuestos a los tradicionales valores humanitarios, acostumbran a reclamarse, en nombre del “sano sentido común”, de la razón neutralizada, impotente”¹³⁶. Este uso tendencioso del concepto de razón

¹³² *Ib.*, p. 187.

¹³³ Esta aparente contradicción se ha tomado como el punto débil de la reflexión horkheimeriana, sin embargo trataremos de poner en la mesa los sólidos argumentos que llevaron a este pensado a considerar que la mayor empresa de la filosofía era salvar a la razón a través de la razón misma.

¹³⁴ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 39.

¹³⁵ *Ib.* p. 45.

¹³⁶ *Ib.* p. 61.

no sólo la neutraliza, sino que oculta sus posibilidades emancipadoras y con ello la deja a merced de tales intereses creados y del uso manipulador que éstos le dan para justificar la opresión en la que mantienen a aquellos a quienes explotan.

Para poder entender cómo el individuo despertó un día convertido en un insecto que dejó de ser *el fin* para convertirse en *un fin*, en el medio a través del cual la razón continúa con su tarea de dominio absoluto, es indispensable analizar esta diferencia que Horkheimer hace de las dos funciones de la razón, a saber, la razón objetiva y la razón subjetiva. En la raíz de esta diferencia, así como en sus múltiples relaciones, el filósofo de Frankfurt cree vislumbrar una de las principales –sino es que la más importante– causas de esta enfermedad de la razón llamada dominio. Del equilibrio entre estas dos maneras cómo la razón se relaciona con el mundo, considera Horkheimer, dependen las relaciones que el hombre guarda entre sí y con lo que le rodea.

Horkheimer identifica el viraje de la razón hacia su lado subjetivo con el advenimiento de la Modernidad –con la cual “el orden del mundo se abre a una conexión deductiva de pensamientos”¹³⁷, en la que “todas las partes, sin excepción y sin contradicciones, estén encadenadas las unas con las otras”¹³⁸–, es decir, que la razón devino en mero instrumento gracias al proceso histórico a través del cual el pensamiento científico-mecanicista arribó al poder (de modo que al momento mismo de su encumbramiento por sobre la metafísica, se postró, cosificada, ante la maquinaria del progreso que ella misma había echado a andar).

Más, ¿cómo es posible que, por un lado, la Ilustración entronice la razón¹³⁹ y por otro la reduzca a simple instrumento? Considerada de esta manera, una cosa depende de la otra, puesto que la razón subjetiva

¹³⁷ Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 224.

¹³⁸ *Ib.* p. 225.

¹³⁹ Cf. *Infra.* p. 25.

termina por ver en los conceptos universales, en los contenidos objetivos de estos, las trabas a las que se enfrenta la marcha triunfal del progreso, de ahí la necesidad, como dicen Horkheimer y Adorno¹⁴⁰, siguiendo los pasos de Weber, del desencantamiento del mundo. De forma tal, que este exorcismo de aquellas ideas motor de la Ilustración tiene la doble función de limpiar de restos míticos al pensamiento –cumpliendo la tarea cartesiana de librar a la razón de toda verdad que no sea clara y distinta– y de lubricar el funcionamiento social –la maquinaria productiva–; pues al despojar a los individuos de cualquier otra finalidad que no sea la de la autoconservación y el egoísmo, el hombre queda a merced de la manipulación total de la clase dominante.

Así fue, según Horkheimer, como la ordenación matemática del mundo terminó por formalizar al propio pensamiento, conservando de éste únicamente su valor operativo, “como si el pensamiento mismo se hubiese quedado reducido al nivel de los procesos industriales, sometido a un plan exacto y convertido, en una palabra, en un elemento fijo de la producción”¹⁴¹. Esta metáfora de la conversión de la razón en un elemento de producción, “al nivel de los procesos industriales”, no es gratuita, todo lo contrario, pues si ésta formalización de la razón predomina en la Modernidad es gracias, justamente, a los intereses que persigue la sociedad burguesa y su economía capitalista¹⁴²:

En cuanto la razón se ha desembarazado de la reflexión sobre los fines como medida de sí misma, es imposible decir que un sistema económico o político sea irrazonable, por cruel o despótico que sea, con tal que funcione [...]
Cuando conceptos como el de dignidad humana pusieron antaño en movimiento

¹⁴⁰ Cf. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 61ss.

¹⁴¹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 59.

¹⁴² Sobre la importancia del pensamiento matemático para el desarrollo de capitalismo hay una coincidencia entre el pensamiento de Horkheimer y el de Weber: “El origen de la matemática y la mecánica no fue condicionado por intereses capitalistas, pero la aplicación técnica de los conocimientos científicos (lo decisivo para el orden de vida de nuestras masas) sí que estuvo, desde luego, condicionado por el resultado económico aspirado en Occidente precisamente por ese medio; y ese resultado se debe justamente a las características del orden social occidental.” Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, 2007, p. 20.

al pueblo, no buscaron amparo en la tradición ni invocaron un reino de valores separado de la razón científica, sino que se interpretaron a sí mismos como objetivamente verdaderos¹⁴³.

No debe de sorprendernos, entonces, que la dignidad humana haya perdido su lugar de objetivo primordial del quehacer científico, ni que esta pérdida haya pasado desapercibida, pues esto simplemente obedece a la lógica del pensar capitalista: “El modo como, al observar receptivamente, se separan y se reúnen los fragmentos, como unas cosas son pasadas por alto y otras puestas en relieve, es resultado del modo de producción moderno”¹⁴⁴.

Horkheimer reconoce, sin embargo, lo imprescindible de éste proceso de subjetivación de la razón, pues la preponderancia de la razón objetiva durante los siglos que antecedieron a la Modernidad derivó en una ontología estática; en una visión estancada de la historia que “excluye la esperanza de una emancipación progresiva del sujeto respecto de la infancia eterna en la comunidad y en la naturaleza. El tránsito de la razón objetiva a la subjetiva fue un proceso histórico necesario”¹⁴⁵. Lo que nuestro autor critica de manera tan vehemente de la razón subjetiva es, por un lado, la hipostación que ésta hace de un concepto inherente a ella: el progreso; y, por el otro, la persecución que la razón subjetiva emprende de cualquier concepto que tenga pretensión de universal. Pues aunque este cambio consiguió un progreso técnico sin precedentes, terminó por convertir –en su camino hacia el progreso, en el avance de la ciencia y de la técnica a cualquier precio– a la razón en simple herramienta de dominio, de ahí la denominación mordaz de razón instrumental:

¹⁴³Horkheimer y Adorno, *Sociológica*, Taurus, 1971, p. 208.

¹⁴⁴Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 263.

¹⁴⁵Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 147.

La intención irónica de la elección del adjetivo “instrumental”, no deja de subrayar la degradación a que, como resultado de un largo proceso, se ha visto sometida la razón. Una razón que en el propio Kant, sin ir más lejos, era algo bien distinto de ese entendimiento calculístico (o mero *Verstand*) propio del sujeto cognoscente y actuante de acuerdo con imperativos técnicos o científico positivos.¹⁴⁶

Si la razón al formalizarse aumenta su eficacia gracias al desarrollo técnico, el costo es caro, pues con tal formalización se reduce hasta la extinción su capacidad especulativa: “al pensamiento no le cabe determinar si un fin determinado es deseable o no. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestra acción y nuestras decisiones últimas, en fin, pasan a depender de otros factores distintos de la razón”¹⁴⁷. El precio es, entonces, la deposición de todo fin (racional, humano, utópico...); la dócil entrega del pensamiento al servicio de cualquier propósito: “en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido”¹⁴⁸. Se le niega así al sujeto la posibilidad de determinar por él mismo la estructura de la vida, tanto individual como colectiva: “Los hombres, en su reflexión se ven a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecer violento que quizá se pueda prever, pero al que, en todo caso, es imposible dominar”¹⁴⁹. Lo cual lo orilla abandonar cualquier pretensión de felicidad –de abolición de la injusticia y la miseria que lo oprime–, por temor a que tales pretensiones sean fruto de la locura, o bien, porque éstas lo confinen a una marginación aún peor: “Cuando se liquida toda superstición hasta tal punto que ya sólo es posible la superstición, ningún necio tiene derecho a andar por ahí buscando con su débil entendimiento la felicidad en otro lugar distinto del progreso despiadado [...] La sospecha de locura es la

¹⁴⁶ Muñoz, Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, A. Machado Libros, 2002, p. 105.

¹⁴⁷ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p.48-49.

¹⁴⁸ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 61.

¹⁴⁹ Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 261.

fuerza inagotable de persecución. Surge de la desconfianza hacia la propia razón saneada, desconfianza a la que sucumbe la civilización racional”¹⁵⁰. Pero si el hombre es impotente de frente a la realidad, si ésta es considerada por la razón formalizada como dada, como inalterable, lo único que a él le queda es temerle –como se le teme al destino, a las fuerzas de la naturaleza– y amoldarse: “Las fuerzas económicas y sociales asumen el carácter de potencias naturales ciegas que el hombre ha de dominar adaptándose a ellas, para sobrevivir”¹⁵¹.

Es el miedo, decíamos, el mecanismo que consigue que el sujeto se adapte lo mejor posible a la realidad, en vez de pensar en cambiarla. Según Horkheimer, el temor anida en la raíz del impulso que lleva al oprimido a imitar a su opresor en vez de enfrentarlo: “La historia de la civilización occidental podría describirse desde la perspectiva de la evolución del yo, investigando cómo sublima, esto es, cómo internaliza el inferior las órdenes de su señor, que le ha precedido en la autodisciplina”¹⁵².

El entero sometimiento al poder se logra, entonces, a través del miedo¹⁵³. Pues la modernidad tecnificada ha significado, para el individuo, un enorme esfuerzo de adaptación expedito si es que se quiere subsistir en ella: aquél que no puede mantener el ritmo y sale disparado por la máquina se convierte en insecto. O estás dentro y mantienes la maquinaria andando, o no existes. No hay tiempo para escoger. Tal esfuerzo ha implicado para el individuo, puntualiza Horkheimer, una fuente constante de invalidación de sus facultades –este mecanismo psicológico, a la postre, lo deja indefenso ante los dispositivos de manipulación con los que esta sociedad altamente racionalizada cuenta y para lo cual usa, sin piedad, instrumentos psicológicos: pues “el destino

¹⁵⁰Horkheimer, “Razón y autoconservación” en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 116-117.

¹⁵¹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 119.

¹⁵² *Ib.* p. 126.

¹⁵³ “El individuo se ha constituido históricamente en el miedo”, Horkheimer, *Estado autoritario*, Itaca, 2006, p. 79.

es considerado como un sustituto de la instancia parental; si nos golpea la desgracia, significa que ya no somos amados por esta autoridad máxima, y amenazados por semejante pérdida de amor, volvemos a someternos al representante de los padres en el *super-yo*¹⁵⁴.

La razón y su poder, el poder y su razón; ambos terminaron por convertirse en dioses –el tipo de dioses ante los que se levantó, crítica, la Ilustración– y a sus pies se “acumulan sin cesar ruinas sobre ruinas”¹⁵⁵. Pero, ¿cómo evitar que esos montones de ruinas, de escombros, sigan amontonándose a los pies de una razón que ha traicionado el proyecto original (que no era el del progreso, sino el del hombre) que la encumbró en el poder?, más aún, ¿cómo lograr que esta razón tome conciencia de su traición y así pueda, efectivamente, hacer un ejercicio de autocrítica? Pues, “donde tiene lugar el estado de excepción permanente para los oprimidos es en la idea de progreso, elevada a ley de la historia”¹⁵⁶.

Es esta llamada a la razón “a ser capaz de dar y darse cuenta de sus tropiezos, de corregir sus propios desvíos sin otro requisito que volver sobre sí misma”¹⁵⁷, es el más arriesgado cometido que Max Horkheimer se propuso, al menos a nuestro parecer. Hay una idea que, de principio a fin, marcó el filosofar de este autor, a saber, la cualidad superadora de la razón; la resistencia e incluso negación de lo existente:

El método de la negación, la denuncia de cuanto mutila a la humanidad e impide su libre desarrollo, descansa sobre la confianza en el ser humano [...] Si como ilustración y progreso espiritual entendemos la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas, en el destino ciego en una palabra, la emancipación del miedo– entonces la denuncia de lo que hoy se llama razón es el mayor servicio que puede rendir la razón¹⁵⁸

¹⁵⁴ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Colofón, 2001, p. 117.

¹⁵⁵ Benjamin, Walter, Tesis IX, “Sobre el concepto de historia”, en: Reyes Mate, *La medianoche en la historia*, Trotta, 2006, p. 155.

¹⁵⁶ Reyes Mate, *La medianoche en la historia*, Trotta, 2006, p. 144.

¹⁵⁷ Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, 1991, p. 7.

¹⁵⁸ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 187.

2.3. La apología de lo banal

Tras de la cháchara infantil de los *slogans*, para los que nada hay sagrado, actúa un texto invisible que proclama el poder de los consorcios industriales, que están en condiciones de pagar tanta estupidez lujosa.

Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*.

Cuanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes o al café y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques la esgrima, etcétera, más podrás ahorrar y *mayor* será tu tesoro que ni la polilla ni la herrumbre deteriorarán: tu *capital*. A medida que seas menos, que expreses menos tu propia vida, tendrás más, más *enajenada* estará tu vida y más economizarás de tu propio ser enajenado.

Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*.

La verdad más evidente sobre la cultura de masas es que es un negocio, una industria que produce miles de millones de dólares anuales y que enriquece a unos cuantos a costa de muchos, muchísimos. Empero, la industria cultural es fuente de explotación no sólo en este estricto sentido, sino que ella es la encargada de perpetuar, desde dentro mismo del individuo, este sistema dominio que la sostiene –y al que defiende– sobre los hombros de la empobrecida mayoría; a través de ella, alerta Horkheimer, el individuo entrega sus anhelos de placer y bienestar y recibe un visión de su propia realidad mediocre y banal como ideal de felicidad. Así, en vez de un momento de *durée*¹⁵⁹, de ocio, o al menos de

¹⁵⁹ “La cultura de masas en sus diferentes ramas refleja el hecho de que el ser humano es engañosamente sustraído de su propia entidad, a la cual Bergson tan justamente llamaba *durée*”. Carta de Horkheimer a Leo Lowenthal, citada por Martin Jay en *La imaginación dialéctica*, Taurus, 1991, p. 350.

evasión, el hombre se ve sometido –en el cine, la televisión o la radio– al mismo ritmo homogéneo e infernal de la fábrica:

Toda salida que pudiera pasar por el retorno a una vida más llena de sosiego está cerrada para el individuo, que sucumbiría económicamente [...] Las maquinarias destinadas a la formación de la opinión de las masa, la prensa y la radio, el cine, la televisión, tienen que dirigir a los sujetos atados a sus trabajos diarios, privándoles de cualquier decisión no perteneciente a su profesión¹⁶⁰.

Los *mass media* muestran una realidad que es una basura sublimada, tan basura como lo es la propia realidad sólo que en su idealización se anula toda posibilidad de rebeldía: “La misma voz que predica sobre las cosas más altas de la vida, como arte, amistad o religión, recomienda la oyente elegir una determinada marca de jabón”¹⁶¹. Pues lo que el filme muestra (salvo honrosas excepciones) no es otra posibilidad de la realidad, o un detalle de ella que pudiera desvelar cuan falso es nuestro estado de bienestar –al dejarnos intuir la promesa de felicidad que, por ejemplo, significaba el arte burgués, pues la industria cultural “trasmuta las obras de arte en mercancías culturales y su consumo en una serie de sentimientos casuales que están separados de nuestras intenciones y aspiraciones reales”¹⁶²–, sino que su función es hacer creer al espectador que la realidad, la vida propia, es una continuación de la película. Una vida donde los detalles no tienen sentido, donde la tragedia se reduce a melodrama y la espontaneidad a clichés.

Los consumidores son los obreros y empleados, agricultores y pequeños burgueses. La producción capitalista los encadena de tal modo en cuerpo y alma que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece. Pero lo mismo que los dominados se han tomado la moral que les venía de los señores más en serio que estos últimos, así hoy las masas engañadas sucumben, más aún, que los

¹⁶⁰ Horkheimer, *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, 2005, p. 41.

¹⁶¹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 121.

¹⁶² *Ib.* p. 74.

afortunados, al mito del éxito. Las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza. El funesto apego del pueblo al mal que se le hace se anticipa a la astucia de las instancias que lo someten [...] Frente a la actual tregua ideológica, el conformismo de los consumidores, como la insolencia de la producción que éstos mantienen en vida, adquiere una buena conciencia. Ese conformismo se contenta con la eterna repetición de lo mismo. ¹⁶³

Como la garante de esta eterna repetición de lo mismo, ve Horkheimer la inagotable labor de los medios masivos de comunicación; cuya supuesta finalidad de “cultura democrática” terminó por mostrarse como la máscara de los mecanismos de control, manipulación y dominio más refinados que la modernidad haya podido consumir. El individuo contemporáneo se transforma en el fiel devoto de esta nueva divinidad, en que la uniforme realidad ha devenido, y la cual basa su contenido ideológico en la apología de la identidad, pero una identidad vacía de significado, una equivalencia en lo fútil, una idéntica vida enajenada, diría Marx. En esta apología de la banalidad en la que la realidad se transformó, la única igualdad que el hombre puede pretender es la del culto a la superficialidad, el celo de la vida alienada: “En la época de la máxima alienación de los hombres entre sí, de las relaciones infinitamente mediatizadas, que son las únicas que tienen, se ha inventado el filme y el gramófono. En el filme el hombre no reconoce su andar, en el gramófono no reconoce su propia voz. Ello ha sido confirmado mediante experimentos”¹⁶⁴. Con el uso y abuso de los *mass media* la Ilustración termina por ceder a la pesadilla de la dominación total; así, por paradójico que parezca, “la Ilustración, que había tratado de liberar al hombre, irónicamente había servido para esclavizarlo con medios mucho más eficaces que nunca”¹⁶⁵. El sueño ha terminado, la

¹⁶³ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 178.

¹⁶⁴ Benjamin, Walter, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, 1999, p. 75.

¹⁶⁵ Jay, Martin, *La imaginación dialéctica*, Taurus, 1991, p. 445.

Ilustración ha abandonado toda pretensión utópica y en lugar de imaginar otra para el hombre –aunque no fuese utópica, con tal que fuese otra–, sólo le ofrece la adaptación: “la imaginación está absorbida por el esfuerzo que cada individuo tiene que hacer para poder seguir colaborando”¹⁶⁶.

Afianzar en el interior de los sojuzgados la necesaria dominación de los hombres sobre los hombres, dominación que ha configurado toda la historia hasta el presente, ha sido una de las funciones de todo aparato cultural de las diversas épocas; como resultado y como condición constantemente renovada de este aparato, la fe en la autoridad constituye una fuerza motriz humana en la historia, fuerza en parte productiva y en parte paralizante.¹⁶⁷

Como toda construcción humana la cultura ha jugado un doble papel, al mismo tiempo opresor y libertario; pues si, como afirmaba Benjamin, todo documento de cultura lo es a la vez de barbarie, esto está implícito; ya que todos los bienes culturales “deben su origen no sólo a la fatiga de los grandes genios que los han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos”¹⁶⁸. Horkheimer no deja de ver esta relación dialéctica (negativa) en todo quehacer humano, de ahí que su discurso parece ser una y otra vez contradictorio, laberíntico; de ahí las aporías que se le critican tanto. Sin embargo, su pensar busca desenmascarar el mecanismo del dominio, ese que no cesa en su intento de dismantelar la capacidad superadora, negativa, de la razón y con ello conseguir que el hombre, al fin, llegue a conformarse con la realidad tal cual es de terrible e injusta.

Max Horkheimer ve con claridad como la industria cultural disfraza su verdadera pretensión: lograr la conformidad y la resignación frente a una realidad que perpetúa la desigualdad. He ahí que el gran

¹⁶⁶Horkheimer *Estado autoritario*, Itaca, 2006, p. 82.

¹⁶⁷Horkheimer *Teoría crítica*, Amorrortu, 2003, p. 95.

¹⁶⁸ Benjamin, Walter, Tesis de filosofía de la historia en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, 1999, Tesis IX, p.46.

peligro que representa la cultura de masas, para Horkheimer, no radica únicamente en privar al hombre de su *durée*, sino en hacer pensar que esta realidad reificada es la única posible. Es en este sentido que la afirmación de Horkheimer: “La lucha contra la cultura de masas no puede llevarse adelante más que mostrando la conexión que existe entre la cultura masificada y la persistencia de la injusticia social”¹⁶⁹, toma su entero sentido.

Gracias a la implacable maquinaria cultural el propio ocio dejó de ser un espacio de liberación (tal y como Marx lo pensaba: “el trabajador sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incomodo”¹⁷⁰) y devino en una continuación del dominio, sólo que a través de otros medios. De tal modo, que la esclavitud humana se ha convertido, a través de los servicios de los *mass media* –tan sutiles como eficientes y lucrativos–, en imperceptible, totalmente transparente.

Más aún, para el individuo la industria cultural no significa solamente un medio de opresión al que se sacrifica voluntariamente y al cual él mismo mantiene aceitado, sino que el eficaz funcionamiento de esta maquinaria señala el grado enajenación del hombre, pues a mayor alcance y significación logra en los distintos espacios cotidianos, tanto mayor es la claudicación humana a toda esperanza de lograr un cambio de esta sociedad –técnicamente sofisticada, pero humanamente bárbara– que lo mantiene esclavizado.

Al recusar del placer real; al renunciar al ocio y convertirlo en una consecución de su explotación cotidiana, al transformarlo en la evasión del sistema a través de la completa adaptación a éste, el individuo abandona toda posibilidad de resistencia: “La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de

¹⁶⁹ Max Horkheimer en: Jay, Martin, *La imaginación dialéctica*, Taurus, 1991, p. 352.

¹⁷⁰ Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*, Fondo de cultura económica, 2004, p. 108.

nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo [...] Del proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina sólo es posible escapar adaptándose a él en el ocio”¹⁷¹. Usufructuar al ocio se convierte así en un negocio doblemente redituable.

En toda la crítica que Horkheimer realiza a la cultura de masas se encuentra el fructífero diálogo que caracterizó a la Escuela de Frankfurt en general, y a este autor en particular, entre la crítica social marxista y el pensamiento radical freudiano. Esta es, tal vez, una de las pocas constantes a lo largo del pensamiento de este autor, pues desde aquél texto inaugural que fue la Teoría Crítica hasta sus últimos ensayos, el diálogo entre esta dos vertientes del pensamiento moderno lo acompaña siempre. La preocupación de Horkheimer por como estos dos aspectos de la vida humana: la economía-política y la psicología se interrelacionan en el individuo y cómo cierto uso de estas perpetua un estado de cosas irracional –al menos por el costo que le significa a los individuos que sostienen esta sociedad.

Irreparablemente hendido, el hombre se ve así circunscrito en un círculo vicioso dentro del cual los *mass media* le confirman que es demasiado tarde, que él ha devenido en aquello que la economía, la política, la historia y, en general, la propia razón lo habían condenado ya: en instrumento. Para Horkheimer la fórmula, en la totalidad de la industria cultural, es la repetición sin fin de los mismos códigos, las mismas historias, las mismas estrellas, las mismas fáciles tonadas, cómo cruel metáfora de una realidad que se repite opresiva e inhumana –y ante la cual esta maquinaria mediática rinde más que pleitesía–, su labor se ve coronada con la renuncia del hombre a buscar una vida más allá de la realidad virtual: los *mass media* han logrado transformar la ratonera en un paraíso vacacional. Gracias a ellos todo el mundo sabe qué querer,

¹⁷¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 181.

qué soñar, qué amar, qué ser... “La industria cultural, en suma, absolutiza la imitación”¹⁷², pues “lo que se resiste puede sobrevivir sólo en la medida en que se integra”¹⁷³.

¹⁷² *Ib.* p. 175.

¹⁷³ *Ib.* p. 176.

2.3.1. Y al despertar, el campo seguía allí.

Ninguno tendrá frío ni hambre quien no obstante lo haga, terminará en un campo de concentración.

Lema proveniente de la Alemania nazi

Auschwitz nos obliga a ver el bien bajo la figura de resistencia activa contra el mal.

Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*

Un último sueño, una pesadilla; como la que antecede a una metamorfosis, como aquella donde los monstruos acechan...

Soñábamos en las noches feroces

sueños densos y violentos

soñados con el alma y con el cuerpo:

volver; comer, contar lo sucedido.

Hasta que se oía breve sofocada la orden del amanecer:

“*Wstawać*”;

y el corazón se nos hacía pedazos.

Ahora hemos vuelto a casa,

tenemos el vientre ahíto,

hemos terminado de contar nuestra historia.

Ya es hora. Pronto escucharemos de nuevo

la orden extranjera:

“*Wstawać*”.¹⁷⁴

Existe una ruptura, una ruptura evidente en la obra de Horkheimer, ésta es Auschwitz, un antes y un después, una crítica que comienza optimista y que luego parece derrumbar toda posibilidad de esperanza en lo humano¹⁷⁵. Es comprensible que visto desde este ángulo, la crítica a los

¹⁷⁴ Levi, Primo, *La tregua*, Océano, 1998, p. 11.

¹⁷⁵ Cf. “La tesis expresada por Horkheimer en el *Eclipse de la razón*, de que Auschwitz fue la culminación lógica del progreso occidental. A partir de los años cincuenta, cuando las ruinas de Europa fueron

medios es implacable, pues hablamos de una obra que se desarrolló durante el ascenso al poder del nazismo, testimonió sus consecuencias y se horrorizó con la indiferencia que le siguió. En todo ello los incipientes *mass media* actuaron siempre como cómplices directos o indirectos del arribo a tal barbarie: “Continuar y seguir adelante en general se convierte en justificación de la ciega permanencia del sistema, incluso de su inmutabilidad”¹⁷⁶. Pues esta claro que: “Así es la vida, tan dura, pero por ello mismo también tan maravillosa, tan sana [...] La tragedia es reducida a la amenaza de aniquilar a quién no colabore, mientras que su significado paradójico consistía en otro tiempo en la resistencia desesperada a la amenaza mítica. El destino trágico se convierte en el castigo justo, como era desde siempre el ideal de la estética burguesa”¹⁷⁷ ¿Cuál entonces es la función de la tragedia de la *Shoa* según esta descripción? Tal función existe, no es gratuito que se haya convertido en un tema insistente para la industria cultural¹⁷⁸. Como si en su representación sin fin se hiciera posible encontrar un argumento pedagógico acerca del peligro de la diferencia, como si la sobre representación en el presente compensara el hecho de que lo irrepresentable haya acontecido. Así, la liquidación de lo trágico confirma la liquidación del individuo¹⁷⁹.

(En un sentido, la cuestión de la representación de los campos no es otra que la de la representación de un rostro que hubiera perdido la representación y la mirada, de un rostro sólo impregnado de olor; y que lleva en sí la expansión en acto del exterminio como una reducción última del sentido) [...] ¿Cómo

reconstruidas, prevalecieron tesis complejas del nazismo: políticas, sociológica, económicas. (Horkheimer repudió a la postre, su argumento de 1946). En Susan Sontang, *Bajo el signo de Saturno*, Random House Mondadori, 2008, p. 159-160.

¹⁷⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p 193.

¹⁷⁷ *Ib.* p. 196.

¹⁷⁸ Sólo por ejemplificar: en lo que va entre el último decenio del siglo pasado y el primero de este nuevo siglo se suman más de doscientas películas entre ficción y documental alrededor del tema del Holocausto.

¹⁷⁹ Cf. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 197 y J. L. Nancy: *La representación prohibida*, Amorrortu, 2006, p. 59.

representar, de hecho, la representación aplastada, atascada, envasada, petrificada?¹⁸⁰

Y sin embargo, no sólo ha sido posible el poema después de Auschwitz, sino que éste puede ser un género filmico... “así la industria asigna a lo trágico su lugar preciso dentro de la rutina”¹⁸¹. Como sucede con el cine de Hollywood sobre la *Shoa*, parece que todo el mundo sabe mucho, incluso demasiado, como para no reconocer el terror en el presente; la sobre representabilidad asegura el olvido y “Todo olvido es una reificación”.

Quizás esta sea también la razón por la que tal o cual representación corre el riesgo de volverse sospechosa de una especie de complicidad o complacencia inquietante, aunque involuntaria, como se pudo discutir con relación a ciertas películas o novelas (*Portero de noche*, *La decisión de Sophie*, etc.): la figuración parece amoldarse en ellas a la desfiguración¹⁸².

Justamente, esta fue la intuición que guió la crítica de Horkheimer, pues él considera que los *mass media* cumplen con otra función social muy importante para la preservación del *status quo*: la simplificación y subsiguiente banalización de los acontecimientos históricos, sobre todo aquellos que han sido tan inhumanos como evitables. Así ha sido con el fenómeno del exterminio llevado a cabo por el nazismo, pues aunque sobre Auschwitz, sobre la *Shoah*, se ha dicho ya mucho y quizás la reflexión sobre esa “medianoche en la historia” ha sido exhaustiva; e inclusive la incansable repetición de este evento tal vez lo haya, efectivamente, evacuado de sentido, es decir, cabe la posibilidad de que un suceso tan impensable haya devenido, para muchos, tan sólo en un tema más de la cartelera anual hollywoodense.

¹⁸⁰ Nancy, Jean-Luc, *La representación prohibida*, Amorrortu, 2006, p. 62.

¹⁸¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 2004, p. 197.

¹⁸² Nancy, Jean-Luc, *o. c.*, p. 66.

No obstante, y por desgracia, Auschwitz no ha terminado de enseñar su lección. Primero, por su vastedad: sus porqués, sus consecuencias, sus condiciones, sus resultados prácticos, etcétera; segundo, por su continuidad pues, desgraciadamente, la reciente historia de Chile, de Argentina, de Rwanda, de los Balcanes, son sólo algunos de sus terribles herederos y, tercero, por su actualidad si, pues, como afirma Benjamin, “para los oprimidos el estado de excepción es la regla”, *el campo* es una realidad para una gran mayoría: “Decían que era el fin del mundo y lo fue”¹⁸³.

He aquí uno de los resultados más peligrosos, a los que se refiere la reflexión horkheimeriana, de las múltiples posibilidades manipuladoras de la industria cultural: el olvido, la cosificación de la historia; el enmascaramiento de los fenómenos más atroces gracias a su infinita repetición; la normalización del terror: “Escandalizar a la gente, en ese marco, también significa acostumbrarla, así como el material nazi entra en el vasto repertorio de la iconografía popular utilizable para los comentarios irónicos del arte pop”¹⁸⁴.

Aunque hayamos oído y visto hasta la saciedad programas de radio o televisión, reportajes, documentales, etcétera, sobre este tema¹⁸⁵, no podemos darlo por descontado... pasar la página y seguir con otra cosa pues, como dice el filósofo francés Jean Luc Nancy: “No quiero oír hablar de *Shoah*, pero tampoco quiero escuchar el silencio envolviéndola. Cuando no se habla de ella, resuena, angustiante, el silencio. Es preciso entonces escuchar, es preciso escuchar todo lo que se dice, todo, indefinidamente”¹⁸⁶. Y es preciso escuchar, escucharlo todo y no dar por sentado que sabemos, que comprendemos, puesto que hay tópicos que

¹⁸³ Diálogo de la película: *Hitler, una película de Alemania*, de Hans-Jürgen Syberbeg, en Sontang, Susan, *Bajo el signo de Saturno*, Random House Mondadori, 2008, p. 158.

¹⁸⁴ *Ib.* pp. 110-111.

¹⁸⁵ Un tema ejemplar, indudablemente, aunque no el único ni siquiera aquél donde la barbarie se agota, pues como decíamos con antelación, la enorme desgracia de nuestra historia reciente es la imparable reproducción del terror y la injusticia.

¹⁸⁶ Nancy, Jean-Luc, *o. c.*, p. 75.

no son posibles de abreviar, ya que en ello se nos va la verdadera comprensión.

Lo que entendemos comúnmente por “comprender” coincide a menudo con “simplificar”: sin una profunda simplificación el mundo que nos rodea sería un embrollo infinito e indefinido que desafiaría nuestra capacidad de orientación y de decidir nuestras acciones. Estamos obligados a reducir a un esquema lo cognoscible. [...] Este deseo de simplificación está justificado; la simplificación no lo está.¹⁸⁷

Si como en el sueño de Primo Levi toda la realidad es sólo un escenario que caerá cuando escuchemos la orden extranjera “levántense”, no es posible mantenerse en la incomprensión, en el silencio –de la indiferencia, de la saturación de información, de la simplificación manipulada–, si *el campo* no se acabó. Es imprescindible, por tanto, conocer bien este *campo* que se oculta tras la hiperrealidad mediática de nuestro mundo. Un mundo en el que la sobre representabilidad logra que todo se vea como real (toda escenografía, toda recreación), como en los sueños; este nuevo mundo convierte en escalofriante la cotidianidad, pues en la proliferación de imágenes que reproducen la realidad hasta en sus más finos detalles: todo es igual. Nos rodea la equivalencia, la paridad entre los objetos, los discursos, las imágenes, los significados, nada vale más que otra cosa –salvo si el mercado lo determina, por supuesto–:

El altavoz gigantesco de la industria cultural reduplica indefinidamente la superficie de la realidad resonando en conversaciones comercializadas y anuncios populares que cada vez se diferencian menos entre sí. Todos los ingeniosos aparatos de la industria del ocio reproducen una y otra vez de nuevo escenas banales de la vida cotidiana, que no dejan de ser al mismo tiempo engañosas, ya que la exactitud técnica de la reproducción emboza el contenido

¹⁸⁷ Levi, Primo, *Los hundidos y los salvados*, El Aleph Editores, 1989, p. 42-43.

ideológico o la arbitrariedad con la que es presentado ese contenido [...] La moderna cultura de masas glorifica la mundo tal como es.¹⁸⁸

El Holocausto, la *Shoa*, habría de significar, por eso, y a pesar de los intentos de banalizarlo, un rompimiento a esta igualación, a la indiferencia; un: ¡Aquí pasó algo! De ahí, la importancia de no dejarlo en el silencio, de continuar la reflexión sobre las múltiples formas de la barbarie; pues a pesar de todos los grandes progresos técnicos y científicos, a pesar de todo el esfuerzo humano puesto en el avance y progreso del saber, una y otra vez los genocidios, desde Auschwitz, no se dejan de repetir. Justamente por esto, la vigencia del texto que guió ese esfuerzo intelectual llamado Escuela de Frankfurt, a saber: *Teoría tradicional y teoría crítica*, es indudable, pues este escrito entraña una clara advertencia al respecto de dejar un hueco en las esferas del saber, ya que evacuar de responsabilidad social al conocimiento es, de alguna manera ser partícipe de su criminal indiferencia, es dejarlo a merced de la brutal regresión:

Quizás haya épocas en las que sea posible arreglárselas sin teorías: en la nuestra, esa carencia empequeñece al hombre y lo deja inerme frente a la violencia. El hecho de que la teoría puede perderse en un idealismo hueco y sin vida, o caer en una retórica fatigante y vacía, no significa que sean sus formas verdaderas. [...] En todo caso, hoy la dinámica histórica total ha puesto la filosofía en el centro de la realidad social, y la realidad social en el centro de la filosofía¹⁸⁹.

Lo nuevo sería hacerse cargo de todo el mal causado por el hombre... la desmesura de esta responsabilidad surge de la impensabilidad de Auschwitz. Esta convicción de que Auschwitz aún tiene cosas que decir, que no basta con saber que sabemos, sino que hay

¹⁸⁸ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 153.

¹⁸⁹ Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 286.

que llevar este saber a sus últimas consecuencias, es decir, hacernos responsables del hecho en la medida en que no se ha hecho justicia por lo acontecido, ni siquiera en el ámbito de la memoria¹⁹⁰, y de que, además, hemos visto repetirse la catástrofe una y otra vez sin identificar que para el oprimido el campo no es teórico: “Cuando bajo el totalitarismo un individuo o un grupo es segregado discriminatoriamente por la élite, no se ve sólo privado de sus medios de existencia, sino que es atacado en su más honda esencia humana”¹⁹¹.

Empero, al considerar a la cultura de masas como exclusivamente corruptora: “The new opiates of the people”¹⁹², el pensamiento horkheimeriano cae en el mismo error totalizador que caracteriza a la Ilustración. Al contrario de la perspectiva esperanzada que contiene tanto el pensamiento marxista como el idealista, Horkheimer parece quedarse atrapado en la nostalgia. Él mismo, como el individuo al que intenta salvar, no puede imaginar más la utopía a partir de esta realidad. Sin embargo, “such pessimism is certainly understandable with reference to critical theory’s historical context –the failure of revolution in the West, the development of Stalinism, the victory of National Socialism, and, later, the character of postwar capitalism”¹⁹³. Por tanto, esta crítica no intenta desdeñar su análisis, por demás profundo y actual, a la cultura de masas, más bien, aplicar los instrumentos que este pensador utiliza en su disección al problema que la filosofía ilustrada significa.

¹⁹⁰ Cf. “Organizar el pesimismo” es reconocer que todo conocimiento es olvido y que, por tanto, sólo nos queda saber qué olvidamos cuando conocemos. Esto, aplicado a la justicia significa que ésta nunca descansará en una teoría satisfactoria, porque siempre habrá una injusticia olvidada.” Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, Trotta, 2003, p. 32.

¹⁹¹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 164.

¹⁹² Citado por Martin Jay, “Mass Culture and Aesthetic Redemption: The Debate between Max Horkheimer and Siegfried Kracauer”, en *On Max Horkheimer. New Perspectives*, The MIT Press, 1993, p. 265.

¹⁹³ Postone, Moishe y Brick, Barbara, “Critical Theory and Political Economy” en *Ib.*, p. 214.

3 La supresión del sentido: Olvido y silencio

3.1. Sobre la complicidad del silencio

La ciencia es estadística, pero al conocimiento le basta un campo de concentración.

Max Horkheimer, *Sociológica*.

Si algo resume el pensamiento horkheimeriano es la certeza de que en el corazón de la Ilustración, en el sentido de su razón, está el lograr entre los hombres unas condiciones justas, un orden social llamado a dar cumplimiento a la reivindicación irrenunciable de una vida racional para todos. Pues la Teoría Crítica es ante todo una filosofía social; este es el suelo en el cual germina la ética e inclusive la reflexión estética y la crítica cultural que Horkheimer llevó a cabo. Una filosofía enraizada en el materialismo histórico de Marx, pero que abreva la ética del idealismo alemán –su herencia kantiana–, para la cual el centro está depositado siempre en el individuo como fin: “En el sentido kantiano ninguna totalidad particular merece el honor de valer como objetivo absoluto, sino sólo los individuos: únicamente ellos poseen razón”¹⁹⁴ y, como buen dialéctico, la respuesta está en la síntesis de ambos:

Para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una construcción perfecta, se necesita la teoría marxista de la sociedad. Los diferentes intereses de los individuos no son ningún hecho último, tienen su fundamento no en una constitución psicológica independiente, sino en las relaciones materiales y en la situación real global de los grupos sociales a los que pertenece. Las diferencias de intereses, sin duda insalvables, proceden de las diferencias en las relaciones de propiedad¹⁹⁵

¹⁹⁴Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, p. 126.

¹⁹⁵*Ib.*, p. 123.

Así, la crítica a las condiciones de injusticia y desigualdad ha de ser la tarea reflexiva primera de la filosofía, pues tales condiciones no son naturales, no dependen de fuerzas superiores, sino del propio desarrollo del pensar y del actuar humano. El pensar teórico se debe a estas condiciones, y se debe en el doble sentido de la acepción, por un lado el desarrollo técnico científico y teórico filosófico ha sido posible gracias a la división del trabajo, por otro lado, se debe en el sentido de que habría de hacerse responsable de lograr una abolición de tales condiciones, de buscar a través de los medios que sean necesarios el cambio sustancial en las condiciones de vida de la humanidad, ya que: “La idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella sería posible con los medio técnicos con los que se cuenta, tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel a través de todos los cambios”¹⁹⁶.

Max Horkheimer es así, como mencionábamos en el capítulo anterior, tanto deudor de la gran filosofía ilustrada como su inagotable crítico, en la medida que considera que el pensamiento –la producción teórica– puede y debe incidir en la transformación social, y que esta producción –sus fines y sus métodos– no se encuentra al margen de la sociedad, de forma que, no debe ser cómplice de ella venerándola como realidad dada, como el mejor de los mundos posibles.

Tanto desde la perspectiva de su diferencia respecto de otras fuerzas y actividades intelectuales como desde la de su división en ámbitos específicos y sus métodos, contenidos y organización, la ciencia sólo puede ser entendida hoy siendo puesta en relación con la sociedad para la que funciona. La filosofía positivista, que percibe el instrumento “ciencia” como motor automático del progreso, resulta tan contundente como otras glorificaciones de la técnica [...] Los positivistas no dudan en adaptar la propia filosofía a la ciencia, a las exigencias de la praxis, en lugar de adaptar ésta a aquella¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 249.

¹⁹⁷ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 90.

Si el positivismo adapta su pensar a la producción científica, se supedita a ella sin crítica alguna, como un eco que repite o a lo más traduce el pensar científicista, la Teoría Crítica se ubica en la otra orilla del pensar, se considera a sí misma como la depositaria del “tribunal de la razón”, para ella es sólo desde la perspectiva de la crítica, de la recusación de la realidad, que el saber puede avanzar en su justo sentido, es decir, hacia la supresión de la injusticia reinante mediante el uso racional de la técnica científica. Así, el papel social que Teoría Crítica representa en la sociedad es el de “marco teórico, aguijón crítico y motor utópico de un pensamiento capaz de enfrentarse con la sociedad concebida como un todo y capaz de pensar, a un tiempo, su necesaria subversión en términos no menos globales”¹⁹⁸.

El cometido que la reflexión juega en el desarrollo de la sociedad es, como se ve, una preocupación horkheimeriana constante desde *Teoría tradicional y teoría crítica*¹⁹⁹, pues para este pensador no es casual ni ingenua la preponderancia que la sociedad capitalista le otorga al pensamiento científicista, o en sus palabras, a la teoría tradicional; pues este tipo de actividad intelectual reditúa directamente en la economía, es más, es justo gracias al desarrollo técnico, posibilitado por el desarrollo científico, que la industria y el pensamiento capitalista que la controla han logrado un éxito tan absoluto (éxito, por supuesto, para los fines que el capital persigue).

De este modo, dice Horkheimer, los resultados de una investigación científica no son del todo “puros”, pues en la mayor parte de los casos la ciencia persigue la demostración de una cierta hipótesis, la cual tendrá relación directa con el proceso de producción material; por tanto, aunque se ha pretendido ver a la ciencia como si estuviera aislada

¹⁹⁸ Muñoz, Jacobo, “Max Horkheimer y la evolución de la Teoría crítica”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 16.

¹⁹⁹ Y aún antes, en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, en 1932, apareció *Observaciones sobre ciencia y crisis* un ensayo en el que Horkheimer prepara el camino de lo que será su crítica al quehacer teórico y su responsabilidad con el devenir social, crítica se desarrolla plenamente en *Teoría tradicional y teoría crítica*.

de los fenómenos sociales, ésta nunca es del todo autónoma de tales cláusulas. La ciencia y el método que regula su investigación, así como el uso de los resultados de su indagación, tienen, en la sociedad capitalista, una finalidad muy específica. De la misma manera, la teoría que la sostiene no debe su utilización sólo a la simplicidad o a la practicidad de su aplicación, sino, más bien, al modo de producción de la sociedad donde surge: “el modo como, al observar receptivamente, se separa y se reúnen fragmentos, como unas cosas son pasadas por alto y otras puestas en relieve, es resultado del modo de producción moderna”²⁰⁰.

Empero, la crítica de Horkheimer no se detiene únicamente en el apoyo económico y estatal que recibe la actividad científica, ni en cómo tal soporte determina explícita e implícitamente los lineamientos a seguir de cualquier actividad especulativa –pues ésta debe de seguir el método científico si quiere ser considerado conocimiento válido y por tanto recibir apoyo institucional–, sino que analiza aquellas determinantes que definen sus hipótesis:

Lo que el científico, en los más diversos campos, considera la esencia de la teoría, es propio en realidad de su tarea inmediata [...] en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia misma del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica²⁰¹.

Asimismo, a las ciencias “duras” se las ubica en un lugar supuestamente supra social y a las humanidades en un lugar secundario respecto a ellas, lugar desde el que han de conservado una especie de silencio al respecto de los fenómenos de barbarie e injusticia que atormenten al individuo, fuente de su reflexión:

²⁰⁰ *Ib.*, p. 233.

²⁰¹ Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, pp. 228-229.

Porque la sociedad actual, que ha terminado por convertirse, según razona Horkheimer, en un monstruo como aquel bajo cuyos rasgos la describió Hobbes en sus primeros pasos, “hace retroceder asustado al pensamiento que trata de captarla como un todo”, ciertamente. Pero este requisito resulta, sin embargo, esencial a todo pensamiento que no quiera renunciar a la posibilidad de actuar sobre ese todo a la par que lo piensa, a la par que incide cognoscitivamente sobre él²⁰².

El silencio, sin embargo, no sólo es quedarse callado, dice Horkheimer, es también el ruido, la producción de discursos que recorren caminos que se alejan de la búsqueda de un cambio cualitativamente importante para los hombres de carne y rostro. Muchos de estos silenciadores discursos son producidos, según el frankfurtiano, por importantes corrientes filosóficas del siglo XX: “La promesa de que algún día el positivismo resolverá los problemas esenciales de los que hasta el momento, y por una sobrecarga de trabajo, no ha podido ocuparse resolutoriamente, no es sino una promesa vacía”²⁰³, o bien, “la ontología filosófica es inevitablemente ideológica, porque trata de oscurecer y velar la separación entre hombre y naturaleza aferrándose a una armonía teórica desmentida por doquier por los gritos de los miserables y de los desheredados”²⁰⁴.

Sin embargo, ¿a dónde van estas disertaciones?, ¿de qué se alejan? ¿Es posible que puedan estar fuera de este mundo, que no sean, como lo somos todos, responsables de lo que sucede? Esta es la interpelación que hace Horkheimer a estas producciones teóricas. No es fácil pasar por alto el hecho de que estas palabras surgen de un pensador cuya labor intelectual, de más de cincuenta años, giró en torno a la confianza del quehacer teórico. El trabajo de Max Horkheimer al frente del *Institut für Sozialforschung*, significó, en los hechos, una plena confianza en los

²⁰² Muñoz, Jacobo, “Max Horkheimer y la evolución de la Teoría crítica”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 15.

²⁰³ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 106.

²⁰⁴ *Ib.*, p. 183.

diversos métodos de investigación que posibilitaran una aproximación a la realidad, que promovieran un cambio social en la dirección de una sociedad racional.

Más, ¿qué camino hay que seguir cuando la ciencia está determinada por un fin meramente económico y las humanidades consideran que el individuo y sus problemas han perdido actualidad o simplemente han renunciado a hacer una crítica de la sociedad, pues es imposible lograr un cambio sustantivo en ésta? Lo que la crítica de Horkheimer persigue es, a final de cuenta, que la ciencia tome conciencia de los fines que debe perseguir, de cuáles son los verdaderos motivos de su actuar: “Ante la creciente especialización no sólo de la vida de las profesiones, sino sobretodo de la ciencia, es necesario recordar que no se trata sólo de habilidades, sino en último término de la verdad, de las preguntas que ya formulara Kant: ¿Qué es la verdad? ¿Qué debemos hacer? ¿Qué debe suceder?”²⁰⁵

Acaso en vez continuar andando, a como de lugar, por el camino que marca la racionalidad –una razón cuyo énfasis esté puesto en los fines que persigue–, es decir, la certeza de la Ilustración de que el hombre es libre de todo dios, de todo destino, de toda determinación que le impida alcanzar la felicidad y la justicia; la razón –esta razón instrumental que nos gobierna– ha renunciado a su labor y ahora lucha contra lo que ella misma había declarado era su meta.

El proceso de ilustración que guió la razón atravesando milenios, contra la mitología y las supersticiones, se vuelve al final contra los conceptos que habían permanecido como ‘naturales’ –esto es, aposentados en la razón subjetiva–, tales los de libertad y paz, de igualdad humana en sentido último, de santidad de la vida del hombre y de justicia, y hasta contra el concepto de sujeto y el mismo de razón: el progreso, por decirlo así, se deja atrás a sí mismo²⁰⁶.

²⁰⁵ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 159.

²⁰⁶ Horkheimer y Adorno, *Sociológica*, Taurus, 1971, p. 204.

Si ya no hay más tema, si los individuos no son ya una cuestión pertinente, pues ahora, en cambio, lo son la ciencia, las palabras, las cosas, las máquinas; si no es posible, tampoco, detener al avance tecnológico que viaja a toda velocidad y sin piloto –pues la ciencia y sus progresos deben de continuar al costo que sea necesario y sin regulación alguna de tipo social, filosófico o político–, entonces es posible que a la teoría le baste con estadística, pues el hombre, tal vez, devino ya en cifra, perdió su “aura” gracias a la incansable reproducibilidad técnica. Todo lo demás que no ha tenido lugar, se ha quedado en el camino...

Salvo, claro está, que consideremos que el concepto filosófico desarrollado por Horkheimer y por Adorno, a saber, la dialéctica de la Ilustración –y la teoría crítica que esta implica– aún pueda ser un “último barco salvador” para la propia razón:

La dialéctica de la Ilustración expresa la confianza en una razón, la ilustrada, dispuesta no sólo a alumbrar un proyecto histórico y social emancipador sino, además, a ser capaz de dar y darse cuenta de sus tropiezos, de corregir sus propios desvíos sin otro requisito que volver sobre sí misma [...] La nobleza del intento no puede, sin embargo, disimular su debilidad. Por doquier avanzan los enemigos de esa racionalidad, sembrando a su paso el temor, a veces el terror, siempre la inquietud, ante el poder oscuro de la irracionalidad [...] Y si por un flanco avanza lo otro de la razón, por el opuesto se observa la reducción del campo racional a las proporciones de una determinada racionalidad, la científica, la cual, privada del proyecto histórico y social que le dio origen a la modernidad, convierte a la razón en un peligroso instrumento capaz de llevar a cabo las más insensatas empresas.²⁰⁷

No es suficiente con el saber por el saber mismo, el uso de la razón –de sus métodos y sus técnicas– sin un control ético y político no es avance ni progreso. La ciencia no es independiente del acontecer social,

²⁰⁷ Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, 1991, pp. 7-8.

pues tanto los recursos económicos, humanos y naturales que se necesitan para su desarrollo son propiedad y responsabilidad de la humanidad entera. “Hay que volver a la razón ética, política y utópica que asigna a la razón técnica su papel y que, por tanto, la utilice con una finalidad humana”²⁰⁸. En un momento histórico como en el que vivimos, en el que, por un lado, cada vez es más patente la irracionalidad con la que explotamos los recursos naturales y, por el otro, ciertos quehaceres científicos –tan sospechosamente redituables–, como el farmacéutico o el biotecnológico, se manejan casi con total autonomía, sin la estricta regulación que ameritarían; la reflexión horkheimeriana sobre la función social de las ciencias, la crítica que hace a sus fines y sus medios, revela su gran actualidad.

²⁰⁸ Estrada, Juan, *La Teoría crítica de Max Horkheimer*, Universidad de Granada, 1990, p. 115.

3.2. Lo que no ha tenido lugar y ha quedado en el camino

Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que nos invadía después de las selecciones, y cada vez que teníamos que asistir o soportar un ultraje: la vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen.

Primo Levi, *La tregua*.

Desenmascarar, descubrir, desvelar a la cultura occidental. Enfrentarla, en fin, a su propia historia. Esa historia que ha quedado oculta; que, bajo la sombra de su Iluminismo, permanece nebulosa, turbia inclusive para sí misma –sobre todo para sí misma. Recorrer el lado oscuro de esa historia; ese lado cuyo rastro es la devastación, “la catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas”. Permitir que la imposibilidad de desandar el camino trasmite la conciencia y así, poder recusar el deseo de olvidar que “las pasadas injusticias no se pueden reparar. Los sufrimientos de las generaciones pasadas no encuentran su compensación”²⁰⁹; pues las injusticias, las ofensas, los tormentos, “han sido introducidos, irrevocablemente, en el mundo de las cosas que existen”. Esta certeza de lo irreparable del sufrimiento humano, esta apremiante sed de justicia, fue el acicate de la reflexión de Max Horkheimer:

Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires que han atravesado infiernos de sufrimiento y degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión, no las hinchadas personalidades de la cultura de masas, los dignatarios convencionales. *Estos héroes a los que nadie ha cantado*

²⁰⁹ Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, p. 69.

han expuesto su existencia como individuos a la destrucción terrorista, que otros padecen inconscientemente a través del proceso social. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces percederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía.²¹⁰

Para este filósofo, lograr ver que el lado oscuro de la razón no es sólo hacer una crítica o una denuncia de lo que ésta ha sido, es también alcanzar a distinguir, entre los pliegues de su historia, todo aquello que se quedó en el camino, todos aquellos anhelos imaginados por la razón y a los que ella ha renunciado sin más. De ahí el urgente pesimismo que caracteriza la obra de Max Horkheimer, el inquebrantable clamor de sus escritos, un clamor que no claudica en su intento por azuzar a la razón: “La expresión de un anhelo, del anhelo de que la injusticia que distingue a este mundo no sea lo último..., que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente”²¹¹.

Evitar el triunfo del verdugo, ese debiera ser el fin de la razón. Por eso hay que introducir razón en la historia, humanizar el acontecer: “La filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo; eso hace que su posición sea precaria y cuestionada”²¹². Imbuir a nuestro actuar lo racional de la conciencia moral, es, dice Horkheimer, la tarea primera de la filosofía: “Para Horkheimer la moral brota de un sentimiento, el de la rebeldía contra el sufrimiento ajeno en nombre de la aspiración de todos los vivientes a la felicidad. Es un sentimiento moral porque rompe la ley natural del egoísmo y del interés excluyente. Y no es irracional ya que está habitado por una racionalidad”²¹³. Para lograrlo, la filosofía que él propone debe tener los pies en la tierra, ha de sentir sobre sus hombros la carga de la realidad social, pues Horkheimer es, antes

²¹⁰ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 168, el subrayado es nuestro.

²¹¹ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 7.

²¹² Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, 2000, p. 285.

²¹³ Reyes Mate, *Memoria de Auschwitz*, p. 152.

que nada, un materialista; para él, “la miseria del presente está ligada a la estructura social. Por eso la teoría de la sociedad constituye el contenido del materialismo actual”²¹⁴.

Justamente, es este pensamiento materialista lo que no permite a nuestro autor pasar por alto el sufrimiento del individuo; el precio que el hombre ha tenido –y tiene– que pagar por el progreso, por el poder de la razón. La obra de Horkheimer contiene una admonición: si podemos ver que el verdadero precio de la felicidad de los felices es la desdicha sin fin de los oprimidos –sobre los que descansa la feliz prosperidad de los menos–, si logramos vislumbrar cómo esta relación asimétrica impide a ambas partes alcanzar la verdadera dignidad humana²¹⁵, sólo entonces podrá surgir una verdadera conciencia moral.

El sentimiento moral tiene algo que ver con el amor, pues, “en el fin reside el amor, la veneración, el ver perfecto, la nostalgia”²¹⁶. Pero este amor no afecta a la persona como sujeto económico, o como una parte del nivel de ingresos de los amantes, sino en cuanto que posible miembro de una humanidad feliz. Conciérne no a la función y consideración de un determinado individuo en la vida burguesa, sino a la indigencia y fuerzas que señalan hacia el futuro. Éste no se puede determinar sin que se incluya en la descripción de este amor la indicación de una vida feliz de todos los hombres, que resulta, por supuesto, no en razón de una revelación, sino en la miseria del presente. Desea de todos en la medida que son hombres, el libre desarrollo de sus poderes productivos. A este amor le parece que todos los seres vivientes tendrían derecho a la felicidad y no pregunta, en lo más mínimo, por su justificación o fundamentación²¹⁷.

En consecuencia, Horkheimer propone una ética que sea también política. Una ética que surja de la solidaridad en la finitud, de la universalidad del sufrimiento, que vea en las víctimas de la maquinaria

²¹⁴Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, p. 66.

²¹⁵ Cf. *Infra*, p. 47.

²¹⁶ Nietzsche, F., *Gesammelte Werke*, ed. Musario, tomo XIV, p. 124. Citado por Horkheimer.

²¹⁷ Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, 1999, p. 136.

del progreso los verdaderos individuos. Son ellos a los que se dirige la Carta de los Derechos del Hombre como una promesa urgente de ser cumplida, aquellos en los que reside el germen –siempre pospuesto– de la dignidad humana, pues, tal como afirma Reyes Mate, en gran medida inspirado en M. Horkheimer: “El no-sujeto se convierte en principio de la universalidad ética porque sólo cuando el no-sujeto abandona su condición inhumana puede el pretendido sujeto alcanzar por su parte la dignidad humana”²¹⁸.

Horkheimer, decíamos al principio de este inciso, intenta quitar la máscara que recubre a la cultura occidental, una máscara que al mismo tiempo que la oculta, le oculta su propia historia de injusticia sin fin; la cual desvela, como bien denunció Benjamin, un camino de ruinas, una larga serie de paisajes después de la batalla. Sin embargo, a diferencia de Benjamin, Horkheimer no considera posible ninguna salida mesiánica o metafísica para la enorme deuda de injusticia sobre la que está construida la civilización²¹⁹; pues el caído no puede levantarse:

A pesar del optimismo que el materialismo puede aportar con referencia al cambio de las relaciones, a pesar del valor de la felicidad surgida del trabajo a favor del cambio y por la solidaridad, el materialismo contiene también en sí un rasgo pesimista. Las pasadas ofensas no se pueden reparar. Los sufrimientos de las generaciones pasadas no encuentran su compensación.

Este pensamiento, de raigambre materialista, le pone un freno a las fantasías supra terrenales –las cuales ocultan y disfrazan las causas económicas y sociales que marginan al hombre–, de donde resulta la urgencia por hacer que la felicidad y la justicia sean aquí, ahora y para todos. Sin embargo, habita en ella la profunda tristeza de que no hay

²¹⁸ Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, 1991, p. 19.

²¹⁹ Cf. Reyes Mate, “En torno a una justicia anamnética” en José Mardones y Reyes Mate (editores), *La ética ante las víctimas*, Anthropos, 2003, p. 115-117, donde este autor hace un análisis del debate entre Horkheimer y Benjamin a propósito del sentido y contenido de la memoria y su relación con la teología.

otro espacio ni otro tiempo donde las promesas idas puedan ser cumplidas, porque el pasado es irrevocable.

Pues –y éste es el terrible privilegio de nuestra generación y de mi pueblo– nadie ha podido comprender mejor la naturaleza incurable de la ofensa, que se extiende como una epidemia. Es una necedad pensar que la justicia humana puede borrarla. Es una fuente de mal inagotable: destroza el alma y el cuerpo de los afectados, los apaga y los hace abyectos; reverdece en infamia sobre los opresores, se perpetúa en odio en los supervivientes, y pulula de mil maneras, contra la voluntad misma de todos, como sed de venganza, como quebrantamiento de la moral, como cansancio, como renuncia.²²⁰

Nada hay que repare la ofensa pasada, indudablemente. No obstante, la memoria es el último reducto para que la ofensa no se extinga a los pies de los vencedores, de su versión de lo acontecido. Pues la vigencia de la injusticia pasada depende de la recordación, el olvido aquí es el injusto paso al no ser, al nunca haber sido. “Este poder de la memoria –y esa precariedad de la ética– es de tal magnitud que tal debe ser, ‘el interrogante de la filosofía’”²²¹. Es decir, la responsabilidad recae sobre nosotros, sobre nuestra débil memoria, es ella la garante de que la injusticia no se pierda y con ello la conciencia tenga siempre presente que: “En la historia, sólo lo malo es irrevocable: las posibilidades que no se realizaron, la felicidad que se dejó escapar, el asesinato con o sin procedimiento judicial, aquello que el poder infiere a los hombres. Lo demás se halla siempre en peligro”²²².

²²⁰ Primo Levi, *La tregua*, Océano, 1998, p. 14.

²²¹ Reyes Mate, *La medianoche en la historia*, Trotta, 2006, p. 26. Véase también *Infra*, p. 45ss.

²²² Horkheimer, *Estado autoritario*, Itaca, 2006, p. 47.

3.3. La imposibilidad de nombrar lo otro

Mi pesimismo se entiende mejor si se asume con él el pensamiento que yo siempre he expresado [...] el lema: pesimista en la teoría, optimista en la práctica; esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno. Lo cual vale también para la teoría crítica: expresar lo malo y tratar de cambiarlo en la praxis.

Max Horkheimer, *Anhelos de justicia*.

No propuse otra batalla que librar al corazón de ponerse cuerpo a tierra, bajo el paso de una historia que iba a alzar hasta la gloria el poder de la razón.

Luis Eduardo Aute, *La belleza*.

Si la Ilustración ha claudicado de su sueño de emancipación del individuo, si el olvido –o la indiferencia– del hombre de su papel activo en la historia y en la transformación de la realidad es el precio del progreso y este progreso, a su vez, se ha desbocado, “ha prescindido del piloto; camina ciegamente por el espacio a toda velocidad”, solamente restan los escombros de una Ilustración apagada.

¿Acaso, entonces, tan sólo queda la resignación? Hay quien opina que es este el único camino al que lleva la reflexión tardía de Max Horkheimer, que su pensar devino en un callejón sin salida:

Horkheimer acaba como un filósofo de la tragedia. Convencido de la catástrofe hacia la que inexorablemente avanza el mundo y buscando un refugio en la trascendencia ante el sin-futuro de la humanidad. La aporía entre justicia y libertad que él presenta como aporía inexorable, le lleva a preferir una libertad que se revela ilusoria y efímera a la luz del análisis social que él mismo hace. Del socialismo utópico pasa por tanto a la resignación.²²³

²²³Estrada, Juan, *o. c.*, p. 220.

Más, esta interpretación de los derrotados que este filósofo alemán fue tomando –como consecuencia de los cambios históricos que vivió y de los cuales su pensamiento es inseparable– es, por decir lo menos, parcial. Pues, como afirma Juan José Sánchez: “su denuncia se adelanta de forma certera a nuestro tiempo y cobra una sorprendente actualidad como crítica de la instrumentalización global de la razón en la actual globalización capitalista”²²⁴. Todo lo contrario al discurso conformista que los dueños del capital despliegan a través de los *mass media* –y su inagotable proliferación de imágenes–, la respuesta de Horkheimer a la pregunta por la resignación, como postura ante la barbarie, es un rotundo no; pues él consideraba la superación de la injusticia social y la aspiración de la felicidad como los dos ejes de su reflexión moral. Cómo alcanzar eso en este mundo era la tarea ética de su filosofía. Así, para M. Horkheimer, aunque aparentemente no se vea ninguna salida, no se puede claudicar del esfuerzo de encontrarla, al menos no debería cesar el impulso por pensar en su posibilidad (como bien apunta Bolívar Echeverría, a Horkheimer le atormenta el presentimiento de que lo que se ha perdido ya es la capacidad utópica del hombre, la recusación de la aplastante realidad²²⁵).

Empero, después de *Dialéctica de la Ilustración* y de *Crítica de la razón instrumental*, el pensamiento de M. Horkheimer se halló en un *impasse*, si el destino de la Ilustración era una inevitable recaída en la barbarie, si la razón se había traicionado y, olvidando sus fines, se concentraba únicamente en sus medios –la sofisticación científica y técnica, las herramientas y máquinas todopoderosas– y estos medios acabaron por expulsar al hombre de su sitio, ¿cómo entonces continuar el camino de la especulación?, ¿qué sentido o qué salida podría aportar la filosofía?, ¿cómo encontrar entonces una respuesta desde la razón,

²²⁴ Sánchez, Juan José, Presentación a la *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 10.

²²⁵ Cf. *Infra* nota 4, p. 11.

que no fuese aporética?, ¿cómo continuar confiando en los potenciales emancipadores de la modernidad? La salida propuesta por Horkheimer es, a nuestro parecer, una crítica al “fundamentalismo” de la modernidad, es decir, un análisis de cómo a través de su historia la Ilustración fue dejando en el camino –por dogmática y ortodoxa– maneras, lenguajes y conceptos claves para poder aproximarse a la realidad desde otras perspectivas, como por ejemplo: el arte, la religión, la metafísica, así como el amor, la compasión, la solidaridad...²²⁶

Por ello, aunque el materialismo de Horkheimer recusó a la metafísica, pues ésta colocaba la salvación del hombre o su mejoría en un más allá que sólo justificaba su explotación y sufrimiento –pues esta puede ser: “la vana mentira de que el mal, el sufrimiento, el horror tiene un sentido, bien gracias al futuro terreno, bien al futuro celestial”²²⁷–, no obstante, siempre le reconoció el poder darle sentido al devenir humano; inclusive el valor liberador que Horkheimer ve en el arte es porque éste aún conserva algo de su primario uso sacro, en ese sentido estaría recuperando al Kant de la crítica del juicio²²⁸:

Estas viejas formas de vida que arden lentamente, como brasas no extinguidas, bajo la superficie de la civilización moderna, procuran aún en muchos casos el calor que late en todo embeleso, en todo amor a una cosa que es tal por la cosa misma y no por cualquier otra (...) La capacidad de sentir lo bello tanto en la naturaleza como en el arte viene aunada por mil tenues hilos a estas representaciones supersticiosas. Cuando el hombre moderno corta los hilos que le unen a ellas, bien burlándose, bien haciendo alarde de las mismas, es posible que el placer todavía dure algún tiempo, pero su vida interior puede darse por extinguida.²²⁹

²²⁶ Cf. *Infra*, p. 33.

²²⁷ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 226.

²²⁸ Kant, Immanuel, *La crítica del juicio*, Editores mexicanos unidos, 2000, p. 64ss.

²²⁹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, 2002, p. 70. Cf. *Infra* nota 59.

Así, esta resignación metafísica que se le imputa a M. Horkheimer toma como argumento la revalorización que él hace, en la etapa más tardía de su pensamiento, del pensamiento religioso; sin embargo, esta crítica no contempla la totalidad de la reflexión de este autor ni, por tanto, la pertinencia de este rescate; pues tal aprecio por la teología no se debe al aspecto positivo de la misma, sino a la negatividad que la religión contiene, la cual coincide con el pensamiento materialista, a saber, la negación de la realidad dominante.

¿Qué es la religión en el buen sentido? El inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia. Donde la vida está, hasta en el más pequeño gesto, bajo este signo, allí hay religión. Y ¿qué es religión en el mal sentido? Este mismo impulso pervertido en afirmación, en proclamación, y por tanto en transfiguración de la realidad a pesar de todos sus flagelos.²³⁰

Acorde con la antropología negativa que llevó a cabo y con la exploración de la sombría historia de la razón occidental, Horkheimer defiende una ética que, desde la negatividad de la felicidad incumplida, coloca la urgencia de justicia, que las víctimas de la maquinaria del progreso reclaman, en primer lugar: “De esta condición negativa, sufriente, que nos hace reconocernos en una comunidad de seres humanos, humanidad, se despliega un anhelo y búsqueda de superación. Unidos en la desgracia ansiamos la positividad de la redención o liberación”²³¹. Horkheimer aparece así como un filósofo del lado oscuro, su antropología es negativa y su ética también; igualmente, considera que la razón occidental ha seguido una lógica de dominio y autoconservación que la ha alejado de sus fines emancipatorios y la impulsa hacia su propia autodestrucción. Como el ángel de la historia, él

²³⁰ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 226.

²³¹ José Mardones “Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud” en José Mardones y Reyes Mate (Eds.), *La ética ante las víctimas*, Anthropos, 2003, p. 222.

ve las ruinas presentes y también lo que no está, lo ausente. Y sin embargo, sus conclusiones no son nihilistas, ve lo que falta pero a partir de lo que podría estar, pues la humanidad, en la medida en que comparte el sufrimiento y la finitud, podría constituirse como una fraternidad solidaria:

M. Horkheimer, como W. Benjamin, vio que “la civilización actual es el resultado de un pasado horroroso”. No hay más que pensar en nuestra civilización occidental con su pasado de guerra y horror, de cruzadas y de “limpiezas étnicas” [...] desde el punto de vista de la especie la cuestión que nos une es la condición de víctimas y culpables y la pregunta por el mal. Horkheimer, antes que nos lo insistiera E. Levinas, vio que “todos nosotros debemos unir la tristeza a nuestra alegría y a nuestra dicha; debemos saber que tenemos parte de un culpa”. No hay felicidad sin duelo, no hay felicidad sin solidaridad²³².

Esta decisión de Horkheimer de no claudicar, de proseguir luchando –desde la trinchera de la reflexión crítica– para que la injusticia no triunfe, mana de la creencia insoslayable de que el hombre es aún mejor que el mundo que ha creado. A pesar de constatar muchas de las atrocidades que su reflexión previó, no obstante que el rigor de su crítica deja poco o nada de espacio para vislumbrar la esperanza de que esta marcha acelerada hacia un mundo completamente administrado pueda, en algún momento, detenerse; aún así, Max Horkheimer no renunció a su empeño de hacer de la labor filosófica un lugar de resistencia desde donde impugnar una realidad que se nos muestra como natural. De ahí la reapreciación que este autor hace de la teología pues: “Teología significa aquí la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último. Teología es la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga

²³² *Ib.*, pp. 221-222.

la última palabra”²³³. Esta revaloración de la teología surge de la repulsa de la realidad como algo natural, pero también, porque para este pensador resultan indispensables las nociones que la teología aporta para afrontar los problemas de la política y de la ética:

Una política que no contenga en sí teología o metafísica, y por tanto, naturalmente, también moral, se reduce en último término a negocio [...] de la posición de los positivistas no se puede derivar ninguna política moral. Científicamente considerado, y aún teniendo en cuenta las diferencias socio-funcionales, el odio no es peor que el amor. No hay razón científica por la que yo no pueda odiar si ello no me reporta ninguna desventaja en la sociedad. Todo lo que tiene que ver con moral remite lógicamente en último término a la teología, en todo caso no a razones seculares, aún cuando uno deba esforzarse en concebir con cautela la teología.²³⁴

Así pues, para Horkheimer, la necesidad de retomar algunos conceptos propios de la teología no busca lograr, con ello, alguna especie de consuelo metafísico, sino, por el contrario, continuar argumentando a favor de la justicia plena y de la preponderancia que debe tener la lucha por la abolición del estado de desigualdad y desamparo padecidos por la humanidad. La solidaridad y la compasión (el anhelo de justicia) buscan ser el faro en un mundo en el que la capacidad técnica y científica es inversamente proporcional a la realización de una vida digna para la mayoría y si esto es posible es porque la ciencia no está regulada por fines claramente humanos (es racional en los medios e irracional en los fines): “Es la lógica que se expresa en la realidad social y económica del capitalismo estabilizado, que convierte el mercado en fetiche, y de su industria cultural, que reduce la cultura a mercancía. Y es, finalmente, la misma lógica que lleva a la hipostatización e imposición del momento

²³³ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 169.

²³⁴ *Ib.*, p. 193.

instrumental de la razón como razón en cuanto tal”²³⁵. Pues la preponderancia de la razón instrumental, como se sugirió al inicio de este capítulo, sumerge al hombre en la más terrible casualidad.

La persistente indiferencia de la técnica y de la ciencia con respecto al costo que el hombre paga por su desarrollo, así como la continua carencia de crítica y recusación de la realidad, nos arrastra ineludiblemente, según Max Horkheimer, hacia una sociedad enteramente administrada:

La relativización de lo existente, ya sea en cuanto finito, como en el cristianismo, ya en cuanto a prehistoria, como en la teoría de Marx, aparece ya en el mundo administrado como síntoma romántico. Parece seguro que, caso de no mediar una catástrofe, en las sociedades altamente industrializadas se está cumpliendo la transición a una sociedad totalmente organizada, automatizada, a lo contrario del tiempo mesiánico y de su fórmula secularizada, la utopía marxiana. Un sistema de reacciones propias del estado de la técnica formará parte de la naturaleza humana²³⁶.

Este barrunto de un mundo enteramente administrado –objetivo claro de la racionalidad occidental y del que, tal vez, esta globalización que ahora vivimos sea ya un signo o un paso más– es una formulación a través de la que Horkheimer previene de formas de organización social en las que se prescindiera de la categoría de individuo, para las cuales, por tanto, lo que contará será la especie organizada funcionalmente: “Creo que, entonces, en ese mundo administrado, los hombres no podrán desarrollar libremente sus fuerzas, sino que tendrán que adaptarse a reglas racionales, y finalmente seguirán esas reglas de forma instintiva. Los hombres de ese mundo futuro actuarán automáticamente: pararán ante la luz roja, pasarán con luz verde. Los hombres obedecerán

²³⁵ Sánchez, Juan José, Introducción a *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 15.

²³⁶ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 103.

signos”²³⁷; en tal organización del mundo poco quedará de la voluntad libre, la cual “la podremos buscar en los hombres como la hallamos en las abejas y las hormigas, y en muchos otros seres de la tierra”²³⁸. De tal forma, que ésta sería una especie de venganza de la naturaleza, una ironía del destino el que de tan racionales se nos devolviera a nuestro carácter de pura especie, que nos convirtiéramos en un enjambre donde sea el conjunto el que se desarrolle.

Volvemos, entonces, al problema entre razón y naturaleza y con ello a la relación de dominio que se ha establecido entre ellas; pues esa constante presión de la razón sobre el individuo y la dominación de su propia naturaleza lleva, como ya veíamos²³⁹, a una rebelión de la naturaleza a través del impulso mimético deformado y a una recaída en el pensar mítico; porque desde éste (y lo alarmante son siempre las coincidencias...) la realidad es imposibilidad de cambio, un hado inmutable del cual el hombre no se puede sustraer. La paradoja es que, justamente, fue contra esta determinación de la realidad que la Ilustración se erigió. Más aún, el mito significa la pauta única a seguir y tal ejemplaridad clama por ser imitada y esta mimesis, a la que invoca el mito, es por sí misma uno de los grandes peligros de nuestra época²⁴⁰: la salida desfigurada de la naturaleza sojuzgada; y actualmente hay demasiados medios para determinar cuál ha de ser el ejemplo a seguir, medios que de no regularse racionalmente, ponen en peligro la convivencia humana, en el peor de los casos o, al menos, la autonomía del individuo.

²³⁷ *Ib.*, p. 181.

²³⁸ *Id.*

²³⁹ Cf. *Infra*, p. 32ss.

²⁴⁰ Cabría aquí mencionar un pequeño texto –hablando sólo de su extensión– cuyo tema central es el mito nazi y cuyos autores, dos de los filósofos contemporáneos más influyentes, retoman el problema del mito y la mimesis de una manera muy similar al tratamiento horkheimeriano, al respecto de la fuerza de la mimesis y el peligro de manipulación que esta conlleva por su existencia paradójica entre la represión y la aceptación; problema que estos autores consideran muy vigente. Cf. Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc, *El mito nazi*. Anthropos, 2002.

¿A qué conclusión llega entonces el pensamiento horkheimeriano?

Por un lado, o recaemos en la barbarie o caminamos ineludiblemente a un mundo enteramente administrado. Por el otro, el individuo no es todo aquello que la historia, la filosofía, la sociología y la antropología nos han dicho, el individuo es un silencio en el discurso del hombre, un despojo en un mundo de sobreabundancia, el hueco por el que resbalan los Derechos del hombre y van a caer al estado de excepción... ¿Y la razón? Ella sigue su camino de progreso incansable, pisando algunas florecillas por el camino, pero confiada en que toda contradicción se solucionará, en que la reconciliación está asegurada.

¡Qué desasosiego entonces!, qué mirada oscura, negativa... ¿apocalíptica, quizás? Tal vez... pero la apuesta de Max Horkheimer es que solamente desde esta mirada descarnada, y a partir de la conciencia materialista de nuestra finitud, podemos hablar del anhelo de lo Otro, reflexionar sobre lo relativo que el mundo es; pues únicamente sintiendo el peso del sufrimiento, la compasiva solidaridad, podemos desear que todo el esfuerzo del pensamiento no haya sido inútil:

La apelación a un mundo completamente otro (*ein ganz Anderes*), distinto a este, tenía primariamente un ímpetu filosófico social. Finalmente condujo a una evaluación más positiva de ciertas tendencias metafísicas, porque “el todo (empírico) es lo no verdadero” (Adorno). La esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra es seguramente un deseo no científico²⁴¹.

¿Significa esto entonces –como se decía al inicio– una resignación del materialista Horkheimer? ¿Es acaso una traición al desarrollo de su pensar, de la Teoría Crítica? En este momento en que hay una vuelta a discutir asuntos del *espíritu*, que pensamientos que ahora mismo ocupan un lugar primerísimo en la palestra filosófica, como el de Jaques Derrida,

²⁴¹ Horkheimer, Introducción a *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* de Jay, Martin, Taurus, 1991, p. 10.

Emmanuel Levinas, Jürgen Habermas, Giorgio Agamben, por ejemplo, han vuelto la cara a consideraciones de orden teológico o abiertamente religiosas que se dejaron en el camino; en este momento, decíamos, la voz de Max Horkheimer aparece, una vez más, anticipada, clara y, sobre todo, comprometida con lo humano, compasivamente solidaria:

Marx partió de la explotación del proletariado y exigía que los proletarios tomaran conciencia de esta situación. Sólo entonces descubrirían que tenían un interés común: la supresión radical de la explotación. Pero en este punto Marx se equivoca. La situación social de los trabajadores ha mejorado sin intervención de la revolución y su interés común ya no es el cambio radical de la sociedad, sino una nueva configuración material de la vida. Pero hay una solidaridad que no es la solidaridad de una determinada clase, sino la que une a todos los hombres. Estoy pensando en la solidaridad que brota del hecho de que los hombres tienen que sufrir, que mueren, que son seres finitos. En esa medida somos todos uno y todos tenemos realmente un interés humano, originario, en construir en el que la vida de todos los hombres sea más bella, más larga, mejor y libre de sufrimiento²⁴².

²⁴² Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 166.

Conclusión

Los buscadores de oro cavan mucha tierra y encuentran poco.

Heráclito, *Fragments*

Avanzar por el lado oscuro, andar a tientas, como en una caverna, sin saber nada más que la razón por la que se ha iniciado el camino. Juntar las herramientas necesarias, llamar tal vez a otros: pedir ayuda. Y sin embargo, perderse. Entonces volver sobre los pasos, encontrar huellas, vestigios, distinguir las pistas falsas de las verdaderas, huir de los peligros, de las bestias que acechan, guarecerse para recapitular, incesante... *porque los buscadores de oro cavan mucha tierra y encuentran poco*. Buscar incansablemente, escarbar en lo más profundo del saber y un día, quizá, poder rescatar al hombre, a cualquier hombre –al próximo– del olvido en el que se encuentra sin siquiera saberlo. Un deambular, una incansable búsqueda es la filosofía de Max Horkheimer, un elogio al errar –tanto por el andar como por el equívoco–, pues la suya es la mirada del rastreador perpetuo, aquél que, como los amorosos de Sábines: *nunca han de encontrar, no encuentran, buscan*.

Todo esto sólo se puede vislumbrar, evocar, sugerir. No es cuestión de razonamientos ni argumentaciones. Estamos ante el límite del pensamiento. Y ahí sólo puede tomar la palabra la metáfora y el símbolo, sólo ellos son capaces de expresar anhelos y añoranzas que traspasen la dura costra funcionalista de lo que hay. El boquete de la historia sólo se abre –una vez enterradas las “leyes de la Historia” y conciente Horkheimer del carácter incierto, frágil y oscuro del futuro– al pensamiento simbólico. Y este pensamiento del límite tiene algo de apuesta, de fe.²⁴³

Al ir detrás del hombre de carne y hueso, no del sujeto –trascendental o no– ni de conceptos que intenten encapsular, contener, desviar o evacuarlo, Horkheimer muestra al individuo como todo aquello

²⁴³ Mardones, José, “Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud”, *o. c.*, p. 234.

que no es. Éste aparece en su obra como una ausencia, como un espectáculo de escapismo, pues ahí donde pensábamos encontrarlo: no está más. En ese sentido su búsqueda conforma una suerte de antropología negativa²⁴⁴ para la cual la única constante la encontraba, coincidiendo en esto con Marx, en la habilidad humana de crearse de nuevo: la “antropogénesis” era la única naturaleza humana aceptada por Marx y asimismo por Horkheimer. Salvo por esto, M. Horkheimer rechazó siempre hacer una antropología filosófica positiva.

Para Horkheimer el problema del individuo ha de ser traspasado, entonces, por dos ejes: uno de ellos es la razón, pues a través de ella, de su historia y de sus productos –la técnica y la ciencia, pero también sus ideales, sus formulaciones, sus sueños–, se nos devela lo que el hombre ha sido y ha hecho, así como aquello que no ha alcanzado o no ha podido ser. El otro eje que delinea al hombre es su carácter corpóreo, finito, pues desde éste se hace patente su vulnerabilidad; es a través de la mirada materialista que el hombre vislumbra su límite, lo que lo sitúa frente a la finitud. Y de lo irrevocable de la muerte (nuestra muerte) surge la urgencia por la justicia y por la felicidad. Por ello, sólo desde el hombre de carne y rostro, desde el hombre inserto en la historia, el que sufre y al que no habrá manera de recompensar ese penar en otro tiempo o en otra dimensión; que la reflexión filosófica puede ser un espejo donde este individuo se encuentre, un espejo que pueda ser y hacerse consciente, tanto de su propia razón, como de su propia finitud:

Siempre preguntan al momento qué se debe hacer, lo exigen de la filosofía como si ésta fuera una secta. Están en aprietos y quieren una indicación práctica. Pero la filosofía, aun cuando representa al mundo en conceptos, se asemeja al arte en que por necesidad interna –sin que medie una intención– sirve al mundo de espejo. Ella tiene, es verdad, una relación más estrecha con la praxis que el arte; no habla en imágenes, sino en sentido literal.

²⁴⁴ Enmarcada siempre por el sentido de la historia, es decir, Horkheimer no intenta ser esencialista en esta descripción, pues la ausencia del individuo obedece a las condiciones históricas actuales.

Pero no es un imperativo. Los signos de admiración le son ajenos. Ella ha relevado a la teología, pero no ha encontrado un cielo nuevo al que pudiera apuntar, ni siquiera un cielo terrenal. Pero tampoco se lo puede quitar de la mente, y por eso se le pregunta continuamente por el camino que conduce hacia él. Como si su descubrimiento no fuera precisamente que el cielo hacia el que pudiera indicarse el camino no sería tal.²⁴⁵

El valor y la importancia de la obra de Max Horkheimer se muestran, además, en la fuerza y actualidad de su pensamiento y en la mirada crítica a problemas que, hoy por hoy, son los nuestros ya que, desde mi perspectiva, cada vez resulta más difícil saber cuál es en realidad el sentido del desarrollo de nuestra sociedad. Asimismo, la multiplicidad de valores y los distintos factores económico-político-sociales que coexisten en nuestros días, más que apuntar una dirección a perseguir, parecen denotar el abismo por el cual descendemos, por ejemplo: los cambios acelerados en los modos de organización social generados por el desarrollo técnico-científico que el actual modo de producción promueve; la convivencia tan indiferente como pasmosa entre las mayores miserias y el más alto lujo, emanado de la sobreabundante producción capitalista y su inequitativa distribución; la particular noción de progreso que ha conllevado, paradójicamente, a la ruina del ecosistema planetario –destrucción que, casi inevitablemente, concluirá en la desaparición de nuestra especie (no sin antes arrastrar al aniquilamiento de miles de otras)–; la postergación o de plano la renuncia del placer y la felicidad por cada vez más y más largos momentos de enajenación mediática o por mayores dosis de drogas o de placebos. Todo esto produce en los individuos concretos una confusión que los deja a la deriva, sin posibilidad de conferir un sentido lúcido, perdurable y gratificante a sus vidas.

²⁴⁵ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 225.

Volvemos entonces a la pregunta inicial de este trabajo: “¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie?” Tal vez la sobresaturación en las formas de vida, pienso, sea la clave que nos permita determinar este estado actual de nuestra cultura: pues la nuestra es una época en la que la gran cantidad de cambios y contrastes en los elementos que conforman nuestra sociedad y la acelerada producción de cosas acorde con la globalización capitalista, así como el incansable intento de los *mass media* de convertir las enormes diferencias socioeconómicas, y sus terribles fenómenos, en partes de un todo ordenado –un mundo que parezca como el mejor de todos los posibles o al menos como el único posible–, han dejado al hombre sin sentido, ni propio ni colectivo. No sólo eso, el individuo ha perdido, también, el recuerdo de que alguna vez hubo un rumbo: marcha solo, entre la neblina, distinguiendo apenas la zanahoria delante de él.

Si Horkheimer afirma que *la máquina ha prescindido del piloto y camina ciegamente por el espacio a toda velocidad*, podríamos agregar que el hombre que se ha quedado fuera y ni siquiera, al parecer, se ha percatado de esa expulsión. Esta potente imagen propuesta por Horkheimer, acerca de la expulsión del hombre de la maquinaria del progreso, me remite a esa fábula de nuestra época llamada *Matrix*²⁴⁶. En ese filme, un programa de computadora simula la realidad social en la mente de la humanidad, esto permite que los hombres continúen viviendo y alimentado a las máquinas que los mantiene sometidos. De tal manera, que el principio cartesiano es llevado al paroxismo: la mente no necesita más de los datos del cuerpo, pero esto mismo es lo que permite la entera dominación del hombre, pues las máquinas se alimentan de la energía que los cuerpos humanos –inmóviles, fetales– les proporcionan,

²⁴⁶ Película dirigida por Larry Wachowski y Andy Wachowski en 1999.

los individuos están así, de hecho, expulsados no sólo del mando, sino inclusive del mundo real. Y sin embargo, la destrucción de la orbe –el mundo humano, de cuya derrota no se tiene memoria–, pasa inadvertida para la mayoría de los hombres, ellos viven en la *Matrix* y a través de ella sostienen a la maquinaria de su esclavitud, andando. La libertad llega únicamente al desconectar al cuerpo de la maquina-colmena y ver, por primera vez a través del propio cuerpo (no de la mente donde se desarrollan los programas), la realidad material de despojo y abatimiento de los individuos.

Puede resultar exagerado este símil entre esta película –casi clásica– de la ciencia ficción contemporánea y la pesimista visión de Horkheimer de un mundo enteramente administrado pero, como las otras imágenes que se han usado a lo largo de este trabajo, con ello únicamente busco acercarme a un pensamiento tan propenso al símbolo y a la metáfora, y que además apostó siempre por el lenguaje del arte como vía de aproximación a la realidad. Puede parecer, además, contradictorio utilizar un filme para ilustrar la reflexión horkheimeriana, pues él veía en el cine un medio de manipulación de las masas, de enajenación por excelencia: *The new opiates of the people*²⁴⁷ y aunque en muchas ocasiones esto sea cierto, no lo es siempre ni se aplica a toda producción cinematográfica. Por el contrario, el cine es, o una parte de él al menos, el arte de nuestra época, por lo que, en ese sentido, la crítica de Horkheimer al fenómeno cinematográfico es –a mi parecer– prejuiciosa y parcial, pero sobretodo es incongruente con su mismo discurrir. Pues si algo caracterizó al pensar producido por la Escuela de Frankfurt, en general, y en ello Max Horkheimer no fue la excepción, fue la inclusión del análisis de los fenómenos culturales con más raigambre para, a través de éstos, entender a la sociedad en su conjunto: “El arte era no sólo la expresión y el reflejo de tendencias sociales existentes, sino

²⁴⁷ *Infra*, nota 190, p. 83.

también [...] el arte genuino actuaba como el vedado final de los anhelos humanos de esa “otra” sociedad más allá de la actual. ‘El arte’ escribió Horkheimer ‘desde que conquistó su autonomía, ha preservado la utopía que se desvaneció en la religión’.²⁴⁸ Rescatar esas otras vías de acercamiento a la realidad es, a mi modo de ver, una de las propuestas más interesantes de este filósofo.

Por ello, penetrar en la obra de Max Horkheimer puede ser como hacerle una diminuta rasgadura al velo de Maya o tener una cita, breve, con Virgilio... es, por decirlo de alguna manera, una invitación al viaje; pero en esta travesía el paisaje de fondo es la ruina y, por momentos, los acontecimientos aparecen como absurdos, como el desastre de lo que hemos sido... Empero, atravesar su pensar puede ser, también, caer por el hoyo del conejo blanco y encontrar allí un anhelo que se formula en palabras y que nos incluye a todos: la incansable búsqueda de lo Otro cuando todo parece ya tan perdido. Pues el suyo es un pensamiento que echa un vistazo dentro de la caja de Pandora a sabiendas de que así como los demonios residen allí, también lo hace la esperanza:

Los espíritus negativos, que sólo ven y dicen lo que es el horror, lo que no debe ser, que no se atreven a nombrar a Dios: ¿qué quieren realmente?... Que se realice el bien. Los positivos actúan en su nombre, afirman al mundo y a su creador. Ellos se unen entre sí, no están en contra de los bienes sagrados; los llevan en la boca. De esta forma unió Hitler a los alemanes, designando a los judíos como víctimas.²⁴⁹

Y así, una vez más, las palabras de Horkheimer resuenan con toda su actualidad, pues ahora mismo más de un alto dignatario hace temblar la tierra con todo el horror bélico y siembra la ruina en nombre de Dios y de la paz.

²⁴⁸ Jay, Martin, *o. c.*, Taurus, 1991, pp. 293-294.

²⁴⁹ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, 2000, p. 225.

Bibliografía

Obras de Max Horkheimer:

- Ocaso*. Traducción y prólogo de José M. Ortega, Anthropos, Barcelona: 1986.
- Materialismo, metafísica y moral*. Traducción y ensayo preliminar de Agapito Maestre, Tecnos, Madrid: 1999.
- Historia, metafísica y escepticismo*. Introducción de Alfred Schmidt, traducción de María del Rosario Zurro, Alianza, Madrid: 1982.
- Teoría Crítica*. Traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luis, Amorrortu, Buenos Aires: 2003.
- Teoría tradicional y teoría crítica*. Introducción de Jacobo Muñoz, traducción de José Luis López y López, Paidós, Barcelona: 2000.
- Autoridad y familia y otros escritos*. Traducción de Román G. Cuartango, Paidós, Barcelona: 2001.
- Estado autoritario*. Traducción y presentación de Bolívar Echeverría, Itaca, México D. F.: 2006.
- Eclipse of Reason*. Continuum, New York: 2005.
- Crítica de la razón instrumental*. Presentación de Juan José Sánchez, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid: 2002.
- Sociedad, razón y libertad*. Introducción y traducción de Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid: 2005.
- Anhelo de justicia. Teoría Crítica y religión*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid: 2000.

Obras en colaboración con Theodor W. Adorno:

- Dialéctica de la Ilustración*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid: 2004.
- Sociológica*. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid: 1971.

Obras dedicadas a Max Horkheimer:

Benhabib, Seyla, Wolfgang Bonß y John McCole (editors), *On Max Horkheimer. New Perspectives*. The MIT Press, Cambridge: 1993.

Estrada Díaz, Juan, *La Teoría Crítica de Max Horkheimer*. Universidad de Granada, Granada: 1990.

Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Traducción de Juan Carlos Curutchet, Taurus, Buenos Aires: 1991.

Bibliografía sumaria:

Benjamín, Walter, *Ensayos escogidos*. Traducción H. A. Murena, Ediciones Coyoacán, México D. F.: 1999.

–*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Introducción de Bolívar Echeverría, traducción de Andrés E. Weikert, Itaca, México D. F.: 2003.

Foucault, Michel, *Sobre la Ilustración*. Estudio preliminar de Javier de la Higuera, traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Tecnos, Madrid: 2003.

Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. Traducción de Luis López-Ballesteros, Colofón, Madrid: 2001.

–*Psicopatología de la vida cotidiana*. Traducción de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires: 1989.

Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid: 2000.

Kafka, Franz, *La metamorfosis*. Traducción de Marta Kovacsics, Panamericana, Bogotá: 1997.

Kant, Immanuel, *La crítica del juicio*. Prólogo y traducción de Rafael David Juárez Oñate, Editores mexicanos unidos, México D. F.: 2000.

Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc *El mito nazi*. Traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo, Anthropos, Barcelona: 2002.

Levi, Primo, *Si esto es un hombre*. Traducción de Pilar Gómez Bedate Muchnik, Barcelona: 1987.

-*La tregua*. Traducción de Pilar Gómez Bedate, Océano, México D. F.: 1998.

-*Los hundidos y los salvados*. Traducción de Pilar Gómez Bedate, El Aleph Editores, Barcelona: 1989.

Mardones, José, y Reyes Mate (editores), *La ética ante las víctimas*. Anthropos, Barcelona: 2003.

Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*. Traducción de Julieta Campos, Fondo de cultura económica, México D. F.: 2004.

-*La ideología alemana*. Traducción de Wenceslao Roces, Ediciones de cultura popular, México D. F.: 1977.

Muñoz, Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Antonio Machado Libros, Madrid: 2002.

Nancy, Jean-Luc, *La representación prohibida*. Traducción de Margarita Martínez, Amorrortu, Buenos Aires: 2006.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Introducción y traducción Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid: 2006.

Reyes Mate, *La razón de los vencidos*. Anthropos, Barcelona: 1991.

–*Memoria de Auschwitz*. Trotta, Madrid: 2003.

–*La medianoche en la historia*. Trotta, Madrid: 2006.

Sontag, Susan, *Bajo el signo de Saturno*. Traducción de Juan Utrilla Trejo, Random House Mondadori, México D. F.: 2008.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción Luis Legaz Lacambra, Colofón, México D. F.: 2007.

Žižek, Slavoj (compilador), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Traducción de Cecilia Beltrame, Mariana Podetti, et al, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires: 2003.