



54
201

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS
Y SOCIALES**

**El concepto de Razón Instrumental en
el pensamiento de Max Horkheimer**

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADA EN SOCIOLOGIA

P R E S E N T A:

GABRIELA SANCHEZ HERNANDEZ

ASESORA: DRA. BLANCA SOLARES ALTAMIRANO

MEXICO, D. F.

1997

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



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.

PAGINACION VARIA

COMPLETA LA INFORMACION

**A Daniel,
por su amor y confianza**

**A Rubén, Alicia y Blanca,
por su apoyo y paciencia**

INDICE

Introducción	1
CAPÍTULO I	
<i>Contexto histórico de la Escuela de Frankfurt</i>	7
Aspectos sociohistóricos de las primeras décadas del siglo XX	8
Surgimiento del Instituto de Investigación Social	11
Fases del desarrollo teórico de la Escuela de Frankfurt	15
a) Teoría Crítica, p.15	
b) Cultura de masas, p.27	
c) Filosofía e Historia, p.30	
CAPÍTULO II	
<i>Horkheimer y la Teoría Crítica</i>	32
Aspectos biográficos del autor	33
La influencia del judaísmo en su obra	37
Interrogantes intelectuales	42
CAPÍTULO III	
<i>Conceptos y categorías fundamentales</i>	45
Razón	46
Lenguaje	52
Individuo	53
Filosofía	58
Teoría Crítica	60
CAPÍTULO IV	
<i>Algunas claves del desarrollo de la noción de Razón en el discurso social-filosófico de Occidente</i>	63
Platón	66
San Agustín	68
Descartes	70
Kant	72
Hegel	76
Marx	78
Weber	80

CAPÍTULO V	
<i>El concepto de Razón Instrumental como crítica a la modernidad</i>	82
El concepto de razón instrumental en la obra de Max Horkheimer	83
La razón instrumental como señal de la crisis cultural de la sociedad contemporánea	95
Ilustración	97
La dialéctica del mito y la ilustración	98
El Iluminismo Vs. tradición y obediencia en el cristianismo	105
Industria cultural de masas	108
Otras ideas que sostienen la crítica a la modernidad	113
CAPÍTULO VI	
<i>El alcance de la noción de Razón Instrumental en el análisis de la época moderna</i>	117
A manera de recuento	119
Alcances de la propuesta teórica de la Escuela de Frankfurt	126
La Teoría Crítica y la teología	
Convergencias de dos formas de pensamiento	128
Las aporías de la crítica al proyecto de la Ilustración	
La postura de Habermas frente al pensamiento de M. Horkheimer	133
Conclusiones	137
Bibliografía	143

INTRODUCCIÓN

En la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, a nivel licenciatura, los planteamientos hechos por la Escuela de Frankfurt y en particular por Max Horkheimer son casi desconocidos. Para tener una formación más completa en cuanto a la trayectoria que ha tenido la filosofía social alemana, clásica y contemporánea, es menester hacer un alto y estudiar a los teóricos que conforman dicho movimiento.

El interés de hacer una revisión del trabajo teórico de Horkheimer surge un de la inquietud por conocer los presupuestos teóricos de una línea de pensamiento que vincula a la filosofía con la sociología, el cual plantea el análisis de la sociedad y reflexiona acerca del proyecto de la modernidad.

Adentrarse en la obra de Max Horkheimer implica marcar los principios teórico-metodológicos bajo los cuales fue formado, identificar a los autores que permearon su trabajo y su visión del mundo, determinar las críticas que el autor hace a otras corrientes de pensamiento y a otros autores. Esto permite dilucidar las líneas de debate que se generan en torno a sus afirmaciones.

Método y temporalidad

El concepto de "razón instrumental" en el pensamiento de Max Horkheimer, se centra en el análisis y la crítica del proyecto iluminista. Es conveniente apuntar diferentes caminos que permitan un mejor entendimiento de la reflexión hecha por el autor sobre el tema, es decir, hacer un rastreo histórico-filosófico del concepto de

Razón en algunos pensadores filósofos de Occidente con el fin de observar los cambios que a lo largo del proceso señalado ha tenido la noción de Razón.

Por otra parte, quiero advertir que tanto el pensamiento de Horkheimer como en general los estudios emprendidos por la Escuela de Frankfurt, por la temática que estos comprenden están delimitados por los acontecimientos de las cuatro primeras décadas del presente siglo, no sólo a nivel histórico social (el fascismo, la cultura de masas, el socialismo soviético), sino también por las diferentes tendencias teórico-metodológicas marcadas por el positivismo europeo de la época. Con esto quiero decir que Horkheimer y su obra deben entenderse en su contexto histórico-social. Las interpretaciones que hago al respecto están pensadas en esos términos.

Contenido

A continuación haré una síntesis de los capítulos que componen este trabajo para dar al lector una idea previa y somera al desarrollo del mismo. En el primer capítulo se ahonda en los aspectos socio-históricos de comienzos del siglo XX en Europa central que permite hacer un seguimiento de la génesis del Instituto de Investigación Social, también conocido como Escuela de Frankfurt. Esto da pauta para el estudio de los rubros generales de trabajo del Instituto, así como el análisis de las fases de desarrollo del mismo. En la fase de la Teoría Crítica: a) revisión del marxismo, b) introducción del psicoanálisis c) iniciación del proyecto de investigación sustentado en la multidisciplinariedad y d) la fase conocida como filosofía de la historia.

En el segundo capítulo cobra suma importancia el estudio de los aspectos biográficos de Horkheimer, en especial aquellos elementos concernientes al judaísmo, al igual que las influencias teóricas que más tarde se convirtieron en interrogantes e inquietudes intelectuales del autor. Esto sin duda, permite entender los cambios procesales que se manifiestan a lo largo de su pensamiento.

El objetivo del tercer capítulo se cifra en reflexionar sobre las nociones de Razón, individuo, filosofía y Teoría Crítica que Horkheimer sustenta. Ello permite una mejor comprensión de la intensidad de su crítica a la sociedad burguesa y a la Ilustración.

En el capítulo cuarto trato, a grandes rasgos, se incursiona en la noción de Razón desde los clásicos griegos: Platón, Aristóteles; en la escolástica a San Agustín; en el pensamiento moderno a Descartes, Kant, Hegel, Marx y Weber. La interpretación de las respectivas nociones de Razón están guiadas y expuestas a partir de lo que Horkheimer define como "razón objetiva" y "razón subjetiva". El capítulo concerniente al concepto de "razón instrumental" y la crítica de la Ilustración es central en la presente investigación. En él se estudia una de las obras esenciales de lo que se conoce como Escuela de Frankfurt, me refiero a *Dialéctica de la Ilustración* y a uno de los escritos más importantes de Horkheimer: *Crítica de la razón instrumental*.

A lo largo del sexto capítulo se hace un recuento de aquellos puntos y conceptos que no traté a profundidad debido a que los propósitos de los capítulos donde se mencionan ponderaban otros aspectos. En este capítulo también se expone

el último período del pensamiento de Horkheimer, es decir, el enfoque teológico de su obra. A mi juicio, este tópico es muy complejo y amplio, sin embargo me arriesgo a tratarlo de forma breve y somera, pues considero importante conocer esta última etapa de su pensamiento y de su obra.

Asimismo, aludo en otro apartado de ese capítulo a la crítica que Jürgen Habermas hace a los argumentos expuestos en **Dialéctica de la Ilustración**; esto está motivado en cierta forma para situar el debate que se generó alrededor de la modernidad a lo largo de los años ochenta y hasta fines del siglo XX.

Advertencia

La tesis central de **Dialéctica de la Ilustración** hace alusión al mito como primera forma de Ilustración del hombre primitivo para Horkheimer y Adorno el mito implica ya una forma de dominio sobre la naturaleza. Sin embargo, es pertinente hacer hincapié en que el mito merece y requiere todo un estudio aparte (existe toda una línea antropológica abocada al estudio del mito como una categoría central en la cosmovisión y organización de las sociedades antiguas), es una cosmovisión que obedece a una forma completamente distinta a la del pensamiento y la lógica occidental. Por tanto, el concepto de mito debe ser entendido desde la perspectiva que plantean dichos autores en el texto señalado.

Observaciones a la realidad académica de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Una preocupación particular es vincular los estudios teóricos con la realidad mexicana, de manera que uno se pueda preguntar ¿cuál es la relación de la realidad que vivimos con el pensamiento y obra de Max Horkheimer o en todo caso con la Escuela de Frankfurt?.

Este planteamiento a simple vista, puede no tener una respuesta satisfactoria. No obstante, si advertimos el profundo matiz humanístico de los postulados tanto de la obra de Horkheimer como de la Teoría Crítica, encontramos un sentido que abarca a cualquier tipo de sociedad occidental contemporánea.

En mi opinión, la respuesta alude a la fragilidad que toda sociedad tiene en relación con el peligro latente de experimentar un Estado totalitario o fascista.

Si bien la situación de México no raya en los asesinatos o desapariciones masivas, no está en lo absoluto exenta de ello. El pensamiento de Horkheimer nos advierte del peligro y las repercusiones que para la conciencia y la subjetividad representa la globalización, el libre comercio, la industrialización, es decir, la sociedad de masas y de consumo.

En referencia al aporte de la Escuela de Frankfurt a la teoría y en particular a la situación académica de nuestra Facultad, resulta una vertiente del conocimiento que hasta ahora ha sido poco estudiada.

Elo sugiere la existencia de autores que dentro de nuestro espacio académico son poco conocidos y estudiados y, por tanto, es poco aquilatada su trascendencia teórica y metodológica.

Una de las ventajas de la Escuela de Frankfurt es que su tratamiento sugiere la interdisciplinariedad por un lado, y trata cuestiones actuales por el otro.

Son teóricos de este siglo que ameritan hacer un alto a fin de reflexionar en el pensamiento de sociólogos y filósofos considerados como clásicos y pilares de ambas disciplinas.

Esto me ha alentado a realizar la presente investigación, considero menester de todo que hacer teórico no participar de las modas intelectuales y asumir una postura clara y crítica, no sólo frente a los objetos de estudio sino sobre todo frente a los teóricos que se estudian.

CAPÍTULO I

EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

Aspectos socio-históricos de las primeras décadas del siglo XX

El presente apartado está destinado a apuntar de forma breve los hechos históricos y sociales significativos, vividos en Europa y desde diferentes perspectivas de conocimiento: la historia, la economía y la sociología, entre otras disciplinas. El tiempo ahora considerado no va más allá de 1940.

Los cambios de orden geopolítico, económico y socio-culturales que Europa experimentó a consecuencia de la Primera Guerra Mundial, así como los apresurados arreglos de guerra no sólo gestaron la siguiente gran conflagración europea, sino también afectaron las estructuras morales y espirituales de la sociedad. Así, los problemas a resolver de manera inmediata y sus implicaciones derivadas del primer conflicto bélico europeo pueden ser observadas de manera muy clara, siguiendo la esquematización propuesta por Mercedes Cabrera¹:

1. Los tratados de paz y el nuevo mapa europeo
2. Alemania y las representaciones
3. El restablecimiento del *statu quo*
4. La respuesta a los problemas estructurales

Los tratados de paz se convirtieron en la fuente de numerosos conflictos de carácter étnico-religioso. Esto fue resultado de las fuertes sanciones impuestas a los vencidos y a los cambios territoriales orientados por un afán de control y una idea de expansión, ya no en el sentido ocupacionista, sino a través de formas más sutiles.

¹ Mercedes Cabrera (Comp.) *Europa en crisis 1918-1939*, p. 7

Muchos de los nuevos Estados quedaron débiles económicamente, incluso la situación se agravó en comparación a la situación de la preguerra. Estos Estados tuvieron niveles diferentes de desarrollo económico, lo cual obstaculizó la homogeneización de los países europeos en términos políticos y económicos.

El hecho de que Alemania fuera la infractora del orden existente antes de la Primera Guerra Mundial, generó una serie de medidas que tendían a la reparación de los daños causados por el conflicto bélico. Los aliados le impusieron fuertes sanciones, tales como:

"...pérdidas territoriales y de activos; un control de seguridad que incluía la desmilitarización y la ocupación de zonas claves de Alemania y la reparación por daños de guerra."²

Con el tiempo, los gobernantes alemanes consiguieron reducir las deudas y reparaciones. Sin embargo, el pueblo alemán comenzó a abrigar un resentimiento contra los vencedores.

El efecto inflacionario fue un efecto decisivo en la desintegración política de la República de Weimar. Los sectores medios alemanes fueron los más afectados económicamente hablando y quienes a su vez conformaban un amplio consenso burgués durante la República. El descontento se generalizó entre esos sectores produciéndose un desequilibrio político, posteriormente la extrema derecha apoyada en su mayoría por un gran número de acreedores, supo aprovechar la coyuntura política: el resultado fue el gran respaldo electoral que llevó al partido nazi al poder.

² *Ibidem.* p. 9

El camino sinuoso que siguió el intento por establecer un orden y una estabilidad política, estuvo condicionado por las medidas de carácter económico y por el deseo de conservar el sistema económico libre, así como la hegemonía anglo-americana. Lo anterior se convirtió en una crisis estructural generalizada que más tarde se traduciría en la depresión de 1930.

El triunfo de la Revolución bolchevique en la hoy ex Unión Soviética, volcó la mirada de Europa del Oeste hacia lo que se consideró en aquella época una posible alternativa a la crisis del momento. No se necesitó de mucho tiempo para observar las limitaciones políticas, sociales y culturales, así como los horrores del socialismo (época stalinista).

Lo gobernantes socialistas se preocuparon más por mantenerse en el poder que por implementar los objetivos socialistas.³ El ámbito cultural e intelectual fue trastocado por un halo de pesimismo y desilusión de la civilización Occidental. Valores universales, propios del capitalismo como esperanza, certidumbre, felicidad, fueron cuestionados profundamente, con ello se puso en tela de juicio la modernidad como referente y trasfondo de éstos.

En el arte se gestaron movimientos de protesta ante los absurdos sobre los que se fincaba la sociedad moderna, buscaban mostrar lo estéril y fútil de las normas y valores de la sociedad europea de finales del siglo XIX principios del XX. Tal es el caso del dadaísmo (palabra sin sentido que denota la ausencia de significado), el futurismo, el surrealismo, el expresionismo, entre otros movimientos artísticos de

³ Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, p. 26

denuncia y crítica a la sociedad burguesa. Estos movimientos en su conjunto fueron conocidos como vanguardias.⁴

Surgimiento del Instituto de Investigación Social

La efervescencia política de Alemania en la década de 1920 ofrecía tres vertientes a los intelectuales marxistas de aquella época: la primera consistía en apoyar a la República de Weimar bajo las líneas de un socialismo moderado que conservara el *statu quo* y evitara la revolución. La segunda opción era seguir el ejemplo soviético y formar parte del Partido Comunista Alemán. La tercera alternativa, proponía una revisión de los fundamentos teóricos del marxismo para enfrentar la acción futura sin cometer los errores del pasado. Como se observa, esta última opción opta más por la reflexión teórica sin un compromiso real con la militancia.

Una vez que el movimiento obrero alemán se vió dividido (Partido Comunista KPD y Partido Socialista SPD), la opción revisionista de la teoría marxista abrió un espacio en el escenario. Los resultados condujeron a la exploración y problematización de la filosofía de Marx.

⁴ La vanguardia (*Avant-Garde*), además de ser un movimiento artístico contestatario y contracultural, es el que se aprecia básicamente tres etapas: la anatomizada o maldita, s. XIX; la militante, a fines del s. XIX y principios del XX; y la victoriosa, surgida después de la 2a. Guerra Mundial. Puede observarse su contrapartida en el ámbito político, especialmente en el marco del movimiento obrero europeo de las primeras décadas del presente siglo.

De esa manera, académicos e intelectuales comenzaron a trabajar alrededor de sus inquietudes teóricas marxistas, conscientes de su importancia y su función en relación con la praxis.

Así, en 1922 un grupo de intelectuales socialistas se reunieron durante una semana en un Hotel de Ilmenau, Turingia. Esa reunión fue conocida como Primera Semana de Trabajo Marxista, su organización estuvo a cargo de Karl Korsch y Félix Weil; entre los asistentes estuvieron George Lukács, Karl August y Rose Wittfogel, Richard y Christiane Sorge, Friederich Pollock, Julian y Hede Gumperz, Bela Fogarasi y Konstantin Zetkin.

Esa Semana de Trabajo Marxista propició la idea de institucionalizar el coloquio. Esta iniciativa tomó forma y el proyecto fue auspiciado y financiado por Félix Weil, así como por su padre y Albert Guerlach. Los principios del proyecto fueron la investigación y la enseñanza de las ciencias sociales y esclarecimiento científico de los problemas sociales bajo un sentido de paz social.⁵

Se llegó a un acuerdo con el Ministerio de Arte y Educación, gracias a una generosa donación tanto para la infraestructura del Instituto, como para el mantenimiento del personal por parte de los Weil. El Instituto quedó incorporado a la Universidad de Frankfurt, pero independiente de ella. La denominación final del Instituto fue Instituto de Investigación Social.

⁵ Rolf Wiggershause, *L'Ecole de Francfort*, p. 18

En 1923, el Instituto de Investigación Social fue creado oficialmente por el Ministerio de Educación. En junio de 1924 fue inaugurado, la dirección del mismo recayó en la figura de Carl Grünberg.

En el discurso inaugural de Grünberg, se señalaron claramente los principios rectores del Instituto:

*"...la necesidad de una academia dedicada a la investigación, ...el instituto evitaría convertirse en una escuela de formación para mandarines preparados sólo para funcionar al servicio del statu quo..."*⁶

Se buscó la independencia financiera y política del Instituto. En cuanto a la gestión administrativa interna, no contaba con un órgano colegiado en donde se ventilaran los problemas y se tomaran decisiones, esta función recaería en la única persona que fungiese como director del Instituto; para obtener dicho grado era necesario poseer una cátedra como profesor universitario pagado por el gobierno.

Por otra parte, sus miembros no deberían militar en ningún partido político. Desde entonces, la separación entre la participación política de los miembros del Instituto y sus actividades intelectuales quedó muy clara. El objeto era mantener al Instituto al margen de las implicaciones posibles por prácticas políticas.

La adhesión abierta de Grünberg al marxismo tuvo sus respectivos reflejos en las líneas de investigación del Instituto. La historia del socialismo y del movimiento obrero, la historia económica y la historia crítica de la economía política fueron los temas que orientaron la investigación durante su dirección.

⁶ Martin Jay, *Op. Cit.*, p. 37

Entre los primeros colaboradores del Instituto están Richard Sorge, Rose Wittfogel, Paul Massing, Hilde Weiss, Julian Gumperz entre otros.

En 1928, por razones de salud Grünberg no pudo continuar con las funciones directivas del Instituto. A partir de 1930, después de haber sido designado profesor en la recientemente creada cátedra de filosofía social en Frankfurt⁷, Horkheimer fungió como nuevo director del Instituto, cargo que desempeñó hasta 1969. Es entonces que se retoma un nuevo programa, basado en el estudio de la crisis del marxismo, en la interpretación de la filosofía de la sociedad y de la ciencias sociales, así como una crítica de las mismas.

Se introducen temas como el desarrollo psicológico de los individuos y las modificaciones del dominio cultural.⁸ Esto implicaba la inclusión de diferentes áreas del conocimiento e iniciar un trabajo de investigación colectiva caracterizado por la idea de multidisciplinariedad. Asimismo, se comienza a editar la revista del Instituto (*Zeitschrift für Sozialforschung*), la cual siempre se publicó en alemán a pesar de los constantes cambios geográficos, tanto del Instituto como del lugar donde se editaba. La revista del Instituto de Investigación Social sucedió a la publicación correspondiente a la época en que Grünberg dirigió el Instituto, cuyo tema giraba en torno a la clase obrera alemana.

⁷ Cfr. Carl Friedrich Geyer, *Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*, Alta.

⁸ Rolf Wiggershaus, *Op. Cit.*, p. 39

Fases del desarrollo teórico de la Escuela de Frankfurt

a) Teoría Crítica

Los planteamientos de la Escuela de Frankfurt acerca de la sociedad burguesa, de la filosofía misma y de la pérdida de autorreflexión tanto de la teoría como de los individuos, constituyeron los puntos de partida para emprender toda una empresa revisionista de la tradición filosófica alemana, sentando así las bases de lo que se denominará Teoría Crítica.

Antes de entrar a este tema, retomaré a aquellos filósofos que impactaron directamente el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, observaré brevemente algunos de los postulados fundamentales para la conformación de la Teoría Crítica, ya que ésta será abordada más ampliamente en el capítulo tres.

A Horkheimer le interesaba rescatar, del marxismo vulgar, la idea de materialismo. Él lo concibe como un proceso dialéctico en donde:

"Los objetos de percepción,... son el producto de las acciones humanas, aunque la relación tienda a ser enmascarada por la reificación [?]....la naturaleza tiene un elemento histórico, en el sentido dual de que el hombre la concibe de modo distinto en momentos distintos y que activamente trabaja para cambiarla. El verdadero materialismo, ...involucra un proceso dinámico de interacción entre sujeto y objeto."¹⁰

* En *La construcción social de la realidad*, Berger y Luckmann señalan que "la reificación (*Verdinglichung*) es un concepto marxista importante, particularmente en las consideraciones antropológicas de los *Frühschriften*, y desarrollado luego como "fetichismo de las mercancías" en el *Capital*... el concepto de reificación se relaciona íntimamente con el de alienación (*Entfremdung*)", p. 116.

El concepto de reificación en Berger y Luckmann es entendido en el marco de la vida cotidiana del hombre, escenario donde dicho concepto manifiesta un proceso que permite ver a los fenómenos o cosas sociales ajenas a la naturaleza y a su origen social. De manera que la reificación tiende a separar las cosas o los fenómenos de toda esfera socio-cultural aludiendo a aspectos mágicos, divinos, suprahumanos que escapan a la conciencia del hombre.

¹⁰ Martin Jay, *Op. Cit.*, p. 102.

De ahí, que ninguna faceta de la realidad social puede pensarse como acabada en sí misma. La intensión es la comprensión de un momento de todo el proceso, de la totalidad. Pero, no sólo se trata de entender los momentos de la totalidad, sino una serie de mediaciones dialécticas que permiten analizar y explicar mejor una faceta de la realidad social.

Otra de las preocupaciones que a su vez funge como pilar de la Teoría Crítica es el problema de la Razón. Horkheimer la observa cada vez más deteriorada por la automática aceptación de la racionalidad, como nueva forma operante en el mundo práctico y en la esfera de la moral.

La Razón también constituía un elemento edificante en la filosofía alemana por tanto, era elemental reconsiderarla y entenderla en un sentido más profundo y trascendente sin que por ello se situara fuera de la historia y sin ninguna conexión con ésta. Lo cual significa, que el estudio de la Razón como categoría está determinada históricamente.

Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental* comienza a introducirse en la discusión sobre la Razón señalándola no sólo como facultad del intelecto que permite la autorreflexión sino además la autocrítica que da el rasgo de "negatividad" a la Teoría Crítica. Más tarde, esas características conformaran la estructura que sostiene toda la propuesta de la Teoría Crítica desde sus dos perspectivas: la metodológica y la postura que deben asumir los críticos de la sociedad.

La "negatividad" para la Escuela de Frankfurt significa el rechazo a lo positivo de las normas sociales y en particular, a los postulados de la ciencia tradicional (positivismo); es decir a toda una forma de concebir a la sociedad y de hacer conocimiento, partiendo de la reflexión de la crítica de ésta.

El pensamiento negativo o carácter crítico de Teoría Crítica, rehusaba convertir al conocimiento en un fetiche y desvincularlo de la acción humana situándolo por encima de ésta; pues el conocimiento es un producto social y:

"La crítica del conocimiento es la crítica de la sociedad y viceversa".¹¹

En ese sentido, se reconocía la imposibilidad de la investigación científica desinteresada, Horkheimer argüía que:

"...en una sociedad en la cual los propios hombres no eran autónomos; el investigador,... era siempre parte del objeto social que estaba intentando estudiar. Y como la sociedad que investigaba no era todavía la creación de una elección humana racional y libre, el científico no podía evitar participar en esa heteronomía."¹²

La posición de la Escuela de Frankfurt al respecto era abierta, reconoce la influencia de los valores del investigador en su obra, el carácter auto-consciente del trabajo intelectual.

El rechazo de la Teoría Crítica a circunscribirse únicamente en el presente o mantenerse atados por el pasado, constituyó un punto cardinal en su subsiguiente desarrollo. Para la Teoría Crítica ignorar el futuro significaba la cancelación de la

¹¹ T.W. Adorno, *Consignas, Amorrotu*

¹² Martin Jay, *Op. Cit.*, p. 143.

posibilidad de transformación, y la transformación para ellos era la conjunción de la imaginación, la teoría racional, la crítica estética y la acción humana.

Con respecto a la relación sujeto-objeto, la Teoría Crítica planteaba el rechazo a aquellos postulados de la teoría tradicional referentes a la verificación y contrastación de los datos con la realidad.

Para Adorno, Horkheimer y Löwenthal, la argumentación era simple:

"Las verdades generales en que se interesaba la Teoría Crítica no podían verificarse o simularse refiriéndolas al orden actual,... porque implicaba la posibilidad de un orden diferente. En la verificación debe haber siempre un momento dinámico, que apunte a los elementos 'negativos' latentes en la realidad presente."¹³

La Teoría Crítica tampoco pretendía mantener en mente la totalidad de contradicciones y sus posibles implicaciones a futuro, esto sería como navegar en la generalidad y la abstracción. Lo que se procuraba era captar las particularidades y concreciones de la realidad social, sin que se opacara ninguna de las partes que hacen dinámico el proceso intelectual y a su vez mantienen en marcha a la Teoría.

Los frankfurtianos se ajustaban a la definición hegeliana de lo concreto y lo abstracto. Lo concreto para ellos es:

"... multilateral, adecuadamente vinculado, complejamente mediado.... mientras que abstracto significaba unilateral, inadecuadamente vinculado, relativamente no mediado".¹⁴

Estas definiciones son contrarias a las empleadas por la teoría tradicional, en la cual concreto es particular y abstracto significa universal.

¹³ *Ibid.* p. 144

¹⁴ *Ibid.* 145

Bajo los presupuestos anteriores, la Teoría Crítica tenía como objeto comprender el conjunto de la realidad social, a partir del estudio de diferentes fenómenos concretos, cuyo enfoque tuviera un carácter multidisciplinario.

Perseguidos por el nazismo los miembros del Instituto los obligó a salir de Alemania donde tras algunos intentos fallidos por establecerse en Ginebra, Londres y posteriormente París los lleva a emigrar a los Estados Unidos donde permanecen de 1933 a 1947. Los temas -ya perfilados de alguna manera desde Alemania- que atrajeron su interés fueron los estudios sobre el autoritarismo, la pérdida de las "fuerzas críticas, 'negativas' en el mundo" y el estudio de la cultura de masas.

En referencia al impacto metodológico de las ciencias sociales norteamericanas sobre la forma de trabajo del Instituto, se puede señalar su renuencia a la inducción y la devoción norteamericana por la recopilación de datos y su cuantificación. Lo anterior, no quiere decir que esas formas metodológicas no hayan sido utilizadas por la Escuela de Frankfurt, pero ellos estaban convencidos de que la apariencia no puede ser confundida con la esencia de la sociedad. Los datos son hechos aparentes y las ciencias sociales no pueden detenerse donde la investigación apenas comienza.

Hasta ahora, se abordaron muy rápidamente, aquellos puntos concernientes a los principios metodológicos que guiaron las formas de hacer investigación de la llamada Escuela de Frankfurt. En relación a los vínculos o influencias teóricas y filosóficas que están en la base de la Teoría Crítica, por el momento, sólo me abocaré a señalar los puntos de encuentro entre la Escuela de Frankfurt y Marx, Hegel, Freud,

Spengler y Nietzsche, según la interpretación de George Friedman. Estos dos últimos pensadores junto con Schopenhauer, sólo por mencionar algunos nombres constituyen la raíz del pensamiento filosófico antiburgues del siglo XIX que la Escuela de Frankfurt hereda.

Entre los miembros del Instituto existían varios factores que les eran comunes: su ascendencia judía, su condición burguesa y su postura crítica de la sociedad burguesa.

Este último punto fue el que los llevó a cuestionar a la sociedad en su conjunto y al proyecto de modernidad. Desde esa perspectiva, la Razón es un eje cardinal. De ahí que una de las inquietudes de los intelectuales agrupados en la Escuela de Frankfurt giraba en torno a conocer qué se entiende por racionalidad en el siglo XX.

Dicho móvil se basaba en sucesos como Auschwitz, en donde se advierte claramente cómo lo racional deviene en locura irracional. La experiencia de Auschwitz, desde un punto de vista pragmático, es totalmente racional en cuanto cumple con sus fines haciendo uso de la tecnología y la ciencia; sin embargo, lo racional resulta ser no razonable desde el momento en que el dominio y el exterminio de los hombres y de sus valores trascendentales subjetivos, pierden toda significación.

El objeto a analizar no es entonces el sufrimiento humano o la pobreza, sino la insensibilidad y deshumanización de los hombres ante tales fenómenos. La práctica reflexiva y crítica de los hombres ha quedado olvidada por tanto, la identidad de los sujetos y la posibilidad de reconciliación entre el hombre y la naturaleza se vuelven utopía.

El proyecto del Instituto no se contentó con una revisión del marxismo, lo que buscaba eran los elementos necesarios para poder pasar a un nivel distinto de análisis.

Entre los puntos de cuestionamiento al pensamiento de Marx, se pueden señalar los siguientes: la ineficacia del proletariado como factor revolucionario de la historia, ya que el proceso de deshumanización y ausencia crítica, en otras palabras el "aburguesamiento del proletariado" permeaba a todos los individuos de la sociedad, la clase obrera no era la excepción. En ese sentido, el proletariado perdía la batuta del cambio hacia el comunismo:

"Las sociedades capitalistas poseían mecanismo de cohesión e integración ideológicos y culturales más eficaces de los que el marxismo había imaginado, y el proletariado ya no encarnaba la negación absoluta de aquel orden social ni la posibilidad de realización de la libertad y la razón".¹⁵

La idea del proletariado como vanguardia conduce a una concepción "determinista" de la historia en Marx, quién suponía que el paso al comunismo como fase siguiente era inevitable. Pero, para los frankfurtianos la lucha contra el capital no se desarrolla sólo en términos económicos o de lucha de clases, sino en contra de una relación armónica con la naturaleza dominada a través de la ciencia y la técnica.

Esta lucha se sitúa al interior mismo del hombre, la máquina conquista la naturaleza no sólo externa, sino interna y reprime toda noción de libertad subjetiva.

Con esto, la noción teleológica de la historia en Marx queda evidenciada por la misma concepción marxista de Razón. Marx no concebía la idea de que la Razón se volviera opresora y si el progreso estaba fundado en la Razón, ninguno de los dos

¹⁵ Giida Waldman, *Melancolía y Utopía*, p. 48.

conservarían la capacidad libertadora.

La Escuela de Frankfurt comenzaba a dudar de los atributos de la Razón y de lo que el progreso significa bajo su aurora afirmativa. La crítica y ruptura con Marx radican en ese punto.

Con respecto a los puntos de desencuentro entre Hegel y la Teoría Crítica, se puede advertir lo siguiente. La idea hegeliana de identidad que finalmente alude a la conservación de un orden social positivo y afirmativo, concluye, con la realización de la Razón en el Estado prusiano y con el consecuente papel que juega la burocracia, todo inserto en una relación dialéctica sustentada en la radicalidad negativa.

De nuevo, los miembros del Instituto se enfrentan a una concepción de la historia donde está también presente un fin, el cual está dado por la identidad total entre sujeto y objeto. En un principio surgen como opuestos, pero a través del tiempo acaban deviniendo en idénticos. Para los frankfurtianos, esto es un problema de definición:

"La negación es crítica por naturaleza, la identidad es afirmativa. La primera condena la existencia, la segunda la afirma."¹⁶

Este es un punto muy complejo de la propuesta de la Escuela de Frankfurt. La cuestión de la identidad entre el hombre y la naturaleza a la que ellos aluden, la centran en el concepto de mimesis. El trabajo de Horkheimer, en relación a dicho concepto, se refiere a la identidad subjetiva (espiritual) entre el sujeto y la naturaleza (tanto interna como externa) orientadas por un sentido de unidad y totalidad. Como se señaló en la introducción, esto no es el punto primordial de la presente

¹⁶ George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, p. 54.

investigación por tal motivo, el problema de la identidad y de la mimesis en Horkheimer fue tratado aquí muy someramente, lo anterior no le resta importancia a la idea de mimesis por el contrario, ello da para realizar una investigación aparte.

Otro problema al que se alude es la instrumentalización de la Razón, esto se tratará más ampliamente en un capítulo posterior. Ahora, sólo se hará mención al problema que la Escuela de Frankfurt observa en ello. Si la Razón es un instrumento de la historia -en Hegel-, también puede ser un instrumento de poder y ponerse al servicio del orden existente, esto constituye un grave peligro para una existencia humana verdadera.

El tema de la libertad en Nietzsche estableció un vínculo entre éste y la Escuela de Frankfurt. Para el primero, los orígenes de la crisis están en la cultura y las consecuencias de esa crisis son el vacío y la falta de sentido que la historia padece. La Razón aquí es fundamental. A lo largo de la historia, la Razón se volvió una fuente de promesas a futuro. Una es la liberación total de la humanidad del fanatismo y la superstición, lo cual sólo se da en apariencia; esa aparente libertad necesita de una manifestación social muy específica: la cultura de masas:

"La cultura de masas produce la ilusión de autonomía, aunque es en realidad lo diametralmente opuesto. La cultura de masas es lo no libre y falto de posibilidad de libertad."¹⁷

En el caso de Spengler, la principal aportación a la Teoría Crítica fue su concepción de cultura. Para este filósofo, la cultura de la Ilustración tiene un carácter regresivo, ya que lo que plantea es la acción sin fines ulteriores en función de los

¹⁷ *Idem.*, p. 67.

cuales actuar; por tanto, una vez que se ha autorrealizado tiende a decaer.

Spengler señala el regreso hacia la barbarie, pues no hay cultura más allá de la civilización de la máquina y la tecnología.

Para la Escuela de Frankfurt la Ilustración se agota a sí misma y sus signos evidentes son la opresión, la aniquilación de la creatividad por las máquinas y el fascismo, la pérdida de la individualidad.

Finalmente, un elemento innovador en el estudio y la crítica de la sociedad es la integración del psicoanálisis. Al Instituto le parecía un menester abundar más acerca de la psique humana. Ya en algunos escritos de Marx se dejaban entrever ciertos pinceladas sobre el papel que juega la conciencia en la reproducción social¹⁸; sin embargo, no reparó en las formas de la existencia psíquica que constituyen la sustancia del ser.

Freud advierte los daños producidos por la cultura como elemento coercitivo y represivo. A este respecto señala que:

*"Tal como nos ha sido impuesta, la vida resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla, no podemos pasarnos sin lentivos..."*¹⁹

Mucho de lo anterior se cifra en una constante transhistórica, cuya realidad es permanente, -en términos de Marcuse-, el principio de escasez.²⁰

¹⁸ El concepto de alienación es un punto de referencia al respecto

¹⁹ S. Freud, *El malestar en la cultura*, p. 18.

²⁰ La historia de la humanidad de Occidente, se ha montado en la idea de escasez que lleva al hombre a la búsqueda constante de y en la naturaleza (en términos de Horkheimer es la dominación y sujeción de ésta) para satisfacer sus necesidades (concepción mítica de Ananqué) por medio del trabajo, las cuales aumentan conforme el devenir histórico-social. Esta relación escasez-necesidad sumerge al hombre en una constante preocupación por su reproducción, alejándose cada vez más de la posibilidad de liberación y

Es el continuo sentimiento de escasez y la continua negación de aquello que más desea el hombre, lo que pone de relieve la conquista de la naturaleza. Este argumento es desarrollado por Marcuse en *Eros y Civilización*.

La cuestión para la Teoría Crítica es conocer los procesos internos, que atañen a los aspectos más íntimos del ser, el cambio social y el afán de dominio de la naturaleza.

Por otra parte, la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*) es una visión que impregnó de todo un sentido temático y, a la vez orientador al trabajo de la Escuela de Frankfurt.

La filosofía de la vida responde a un movimiento cultural de fines del siglo XIX y principios del XX en Alemania. Su punto de partida es poner en el centro del debate teórico-social el concepto de "vida", el cual funge como elemento que juzga y critica a la sociedad; en particular los atavismos y convencionalismos sociales que no permitan el cambio, la búsqueda de nuevos horizontes tanto en el conocimiento como en la cotidianidad del hombre.

Dicho movimiento intelectual discutía en función de lo que era ponderado en ese momento, es decir, por vida se entendía:

*"una 'auténtica experiencia', entendiendo por 'auténtico', lo dinámico, lo creativo, inmediato y joven."*²¹

emancipación tanto material como espiritual; pues en las sociedades contemporáneas e industriales, las necesidades se tornan en vanidades triviales carentes de todo sentido básico y fundamental de sobrevivencia. Véase Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Armanía* y Blanca Solares, *Tu cabello de oro Margarita...*

²¹ Herbert Schnädelbach, *Filosofía en Alemania*, p. 173.

En ese sentido, no biológico, la vida se oponía a lo muerto, a lo estático, así como también a todo lo que atentara o fuera contrario a ella.

La influencia de la filosofía de la vida en los primeros años de la Escuela de Frankfurt, esto es en la fase de la Teoría Crítica, se observa en el interés que ellos tienen al cuestionar la cultura a partir de conceptos como el de reificación, Razón, y crítica al irracionalismo.

Según Herbert Schnädelbach en *Filosofía en Alemania, 1831-1933*, ésta concepción filosófica es asumida por pensadores anteriores o contemporáneos al surgimiento de la Escuela de Frankfurt, entre los que se encuentran: G. Lukács y G. Simmel.

Por su parte, Horkheimer distinguió entre los diferentes tipos de racionalismo que comprendía la filosofía de la vida; asimismo, rescata la noción de individuo sin desvincularla de referentes socio-históricos (sociedad capitalista) y aspectos psicológicos. Él no logra sacudirse de los conceptos de vida, razón, irracionalidad, individuo e individualidad de la *Lebensphilosophie*; sin embargo, dimensiona el alcance de cada uno de ellos y los sitúa como ejes centrales a lo largo de toda su obra,

atendiendo siempre a intereses teóricos y aspectos propios de la maduración de su pensamiento.

Más tarde, la filosofía de la vida estableció una clara división entre cultura y naturaleza, con ello ponderó posturas biológicas vulgarizadas y degeneró en un elemento sustentante del racismo característico del nacionalsocialismo.

b) Cultura de Masas

Durante la estancia del Instituto de Investigación Social en Estados Unidos, la colaboración de Erich Fromm, Herbert Marcuse, Teodor W. Adorno, Leo Löwenthal y el mismo Marx Horkheimer, resultó decisiva para el desarrollo de los estudios concernientes a la "cultura de masas" y al autoritarismo. Incluso, en *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno dedicaron un apartado a la "industria cultural" con el objeto de mostrar la eficacia de los medios masivos de comunicación en la infelicidad y el efecto represivo de éstos con respecto a la condición espiritual de los individuos.

Adorno ve en la cultura de masas efectos opuestos a la espontaneidad y a la creatividad. La experiencia de hacer arte, es para este autor uno de los casi inexistentes reductos de una existencia no reificada.

No obstante, tanto la creatividad artística como su apreciación han sido tocadas por los símbolos rectores de nuestra era: dinero y poder. Esto explica las modas y las

manipulaciones a que gran parte de la producción y de la apreciación artística están sujetas.

El énfasis que la Teoría Crítica hizo sobre la dialéctica negativa:

"...evitó que sus análisis del arte se convirtieran en simples ejercicios de decodificación de referencias de clases, aunque esto no estuviera totalmente ausente en la obra del Instituto. El arte no sólo era la expresión y el reflejo de tendencias sociales existentes, sino también, el arte genuino actuaba como el vedado final de los anhelos humanos de esa otra sociedad más allá de la actual."²²

El arte es un proceso de auto-transformación, a través del cual el hombre logra cuestionar la represión y el dominio de la naturaleza, por ello le es inherente una carga política, pues es también un medio de subversión de la realidad dominante. El verdadero arte ofrece la posibilidad de reconciliación entre la forma y el contenido. A eso le apostó Adorno una vez que el Instituto regresó a Alemania.

El problema reside en que la "promesse de bonheur" del capitalismo no ha sido cumplida. Es una promesa de bienestar material, libertad, de igualdad realizable en la Tierra; semejante a la promesa de felicidad y vida eterna proclamada por el judeo-cristianismo.

Para la Escuela de Frankfurt la noción de felicidad no estaba cifrada en un supuesto bienestar económico, como se planteaba en el marxismo heterodoxo, los anhelos de una "vida buena" no son semejantes a la pura satisfacción económica, lo que implica trascender la cultura afirmativa.

Dentro de la sociedad burguesa, el consumismo está muy vinculado al ideal de felicidad, que en realidad no es otra cosa que confort, bienestar superfluo. De ahí que

²² Martin Jay, op. cit., p.293

la Teoría Crítica haga hincapié en el concepto de fetiche de Marx. No sólo las mercancías son susceptibles de ser arrancadas del proceso social de producción, para Adorno el fetiche tiene un toque dialéctico ya que:

*"..el carácter fetichista de los artículos de consumo no es un hecho de conciencia, sino dialéctico en el sentido eminente de que produce la conciencia."*²³

Para los autores la conciencia no se reduce al bienestar económico.

Otro de los aspectos aparentes de la cultura de masas es precisamente su carácter democrático; para los frankfurtianos la noción de "cultura popular" es ideología. Lo que pretende la cultura de masas a través de los medios de comunicación (industria cultural) es el conformismo y la resignación.

En la cultura de masas, la industria cultural está orientada a proporcionar diversión. La connotación que subyace al término "industria cultural" es un sarcasmo de lo que Adorno y Horkheimer consideran como cultura, entendido en un contexto de producción económica:

*"Y todos los agentes de la industria cultural, desde el productor hasta las asociaciones femeninas, velan para que el proceso de la reproducción simple del espíritu no conduzca en modo alguno a una reproducción enriquecida."*²⁴

La industria cultural se encarga de generar "espacios" de divertimento a las masas con el fin de que estas se sustraigan de la rutina²⁵ del trabajo mecanizado y

²³ Idem, p.298

²⁴ Horkheimer, Max, et al Dialéctica de la Ilustración, p.154

²⁵ Los medios y los espacios de diversión provenientes de la industria cultural terminan por convertirse en la rutina del entretenimiento.

posteriormente puedan volver a enfrentarlo. A la par que este proceso se genera otro, en donde:

"... la mecanización ha conquistado tanto poder sobre el hombre durante el tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para distraerse que el hombre no tiene acceso más que a las copias y a las reproducciones del trabajo mismo."²⁸

La Escuela de Frankfurt coincide con el planteamiento que hace Sigmund Freud en el **Malestar en la Cultura** en cuanto a que la cultura tiende a reprimir los instintos y las pulsiones del hombre. En la cultura industrializada se infunde la tolerancia a la vida despiadada creada por el hombre y a la vez sufrida por él mismo.

C) Filosofía e Historia

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial y la derrota del fascismo, la realidad social europea mostraba una nueva faceta que demandaba una propuesta teórica que respondiera al nuevo contexto. El punto central en el que versaron los estudios de la Escuela de Frankfurt es la relación oculta entre hombre y naturaleza.

Los estudios sobre el autoritarismo y la industria cultural de masas condujeron a la tesis, que a su vez significó un alejamiento más claro del marxismo, de que la dominación del capitalismo de Estado (un Estado autoritario) se experimentaba más violento y sutil, ésta ya no sólo se montaba sobre los rieles de la economía, sino se trataba ahora de una crueldad más aguda a la que se somete en la actualidad a la naturaleza interna del hombre.

²⁸ Horkheimer, Max *Op. Cit.*, p.165

Horkheimer y Adorno rastreando los orígenes de la noción de dominio, afirman que este se encuentra desde el proceso de hominización, es decir, desde que el hombre es hombre. A partir de entonces:

*"..la naturaleza dependía del hombre en dos sentidos: la civilización la cambia y cambia el concepto mismo del hombre acerca de lo que ella es. De ese modo, la historia y la naturaleza no estaban irreconciliablemente opuestas."*²⁷

La Ilustración ha sido incapaz de crear condiciones para el desarrollo del lenguaje como entidad espiritual del hombre (Walter Benjamin)²⁸ y de su pensamiento. En su lugar, la concepción de la Ilustración ha optado por una actitud nominalista, resaltando la eficacia de las fórmulas por conceptos que a lo largo del tiempo, ha resultado tan destructivo y ha afectado campos del conocimiento directamente ligados con la facultad cognoscitiva, degradando el sentido y la facultad sustantiva de la filosofía.

La lucha del dominio actual se realiza contra la resistencia de la naturaleza subjetiva, esto es, contra sus resquicios de negatividad y crítica del orden existente.

²⁷ Jay, Martin, *Op. Cit.*, p.415

²⁸ Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, define al lenguaje como: *"Toda expresión de la vida espiritual del hombre puede concebirse como una especie de lenguaje... En este contexto, el lenguaje significa un principio dedicado a la comunicación de contenidos espirituales relativos a los objetos respectivamente tratados: la técnica, el arte, la justicia o la religión."* p. 59

CAPÍTULO II

HORKHEIMER Y LA TEORÍA CRÍTICA

Aspectos biográficos del autor

El 14 de febrero de 1895, Max Horkheimer nace en Stuttgart, Alemania en el seno de una familia de comerciantes textiles judfos. Desde joven se vió involucrado por su padre en los negocios de la familia, sin embargo, durante sus viajes a Francia, Bélgica e Inglaterra además de aprender sus correspondientes lenguas, comienza a relacionarse con los estudios sobre filosofía, así como con personas que serán claves en su formación intelectual.

Horkheimer rompe con los valores y expectativas de su familia al entregarse por completo al estudio de la filosofía. En 1919, Horkheimer atiende las últimas lecciones de Max Weber en la Universidad de Munich, las cuales encienden su interés por la sociología y la política.

Anteriormente, ya había contemplado la idea de estudiar filosofía al leer algunas obras de Schopenhauer, por lo que ese encuentro con Weber sólo incentivó sus inquietudes por las ciencias sociales. Posteriormente, estudió psicología, economía y filosofía en la Universidad de Frankfurt.

En 1920, Horkheimer conoce a T. W. Adorno y estudian juntos la filosofía de Husserl, el seminario está dirigido por Hans Cornelius. A partir de entonces ambos comienzan a compartir inquietudes personales e intelectuales, las cuales los mantendrán unidos a lo largo de sus vidas.

Los estudios filosóficos de Horkheimer estuvieron orientados por el neokantiano Hans Cornelius con quien realizó su tesis doctoral en filosofía en el tema "*Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*" en Kant, en 1922. Este fue su segundo intento, ya que anteriormente había realizado otra tesis doctoral que no pudo ser aceptada, porque ya había sido publicado un tema análogo en la Universidad de Kopenhagen.

En ese mismo año, Horkheimer y Friederich Pollock, a quien conocía desde niño, juntos ponen en marcha un proyecto que dará origen a la Teoría Crítica.

La idea central de dicho proyecto, giraba en torno a la integración de varias disciplinas: sociología, economía, psicología, etc., con el objeto de impulsar la investigación multidisciplinaria y así tener un conocimiento más cabal de la sociedad de su momento.

En 1924, gracias a la generosa ayuda económica de Herman Weil, así como de las constantes donaciones que apoyaron durante varios años dicho proyecto, se hizo posible el surgimiento del *Instituto für Sozialforschung*, (Instituto de Investigación Social).

Después de algunos años como asistente de H. Cornelius, Horkheimer obtiene el status de docente privado con el trabajo de "*Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*" (La crítica del juicio de Kant como nexo entre la filosofía teórica y práctica) en 1925. Ya para 1930, obtiene una cátedra en la Universidad de Frankfurt como profesor ordinario de filosofía social y se convierte en director del Instituto de Investigación Social.

En 1931 con el discurso "*La situación actual de la filosofía social y los deberes de un Instituto de Investigación Social*", pronunciado ante los miembros del Instituto, Horkheimer pone de manifiesto los presupuestos teóricos de la Escuela de Frankfurt, así como de la Revista *Zeitschrift für Sozialforschung*.

En 1933, ante la amenaza nazi, Horkheimer abandona Alemania y, junto con Friederich Pollock su amigo y colaborador, funda una sede del Instituto en Ginebra. No obstante, frente a la avanzada de los nazis se ve obligado a emigrar a París donde reside por seis años. Horkheimer consigue que la Revista del Instituto sea publicada, asimismo publica estudios sobre autoridad y familia.

Es en 1936 cuando Horkheimer viaja por primera vez a los Estados Unidos con el fin de solicitar al presidente del Consejo Administrativo de la Universidad de Columbia una instalación más segura para el Instituto y sus colaboradores, su petición es aceptada.

Con la invasión de Polonia por los nazis en 1939, Horkheimer abandona Europa fijando su residencia en los Estados Unidos durante los próximos diez años.

Una vez instalado en Nueva York Horkheimer se encuentra con Adorno. En 1941, por razones de salud, Horkheimer se traslada a Los Angeles junto con Adorno. Es a partir de entonces, que se gesta una nueva fase de su pensamiento. El cambio de residencia les permite tener encuentros con escritores-críticos como Franz Werfel, Bertolt Brech, Heinrich y Thomas Mann.

En 1942, comienza la redacción de **Dialéctica de la Ilustración** y en 1946, la de su libro **Eclipse de la Razón**, más tarde publicada con el nombre de **Crítica de la Razón Instrumental**.

Para los años de 1949-1950, Horkheimer regresa a Alemania y se da a la tarea de revivir el Instituto de Investigación Social. En términos académicos, logra la titularidad de la cátedra de filosofía y también de sociología; es director del seminario filosófico de la Universidad Frankfurt, así como del seminario del Instituto. Se convierte en decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt.

Es electo rector de la Universidad J. W. Goethe de Frankfurt en 1951, cargo que desempeñará hasta 1953. Al siguiente año se le concede una cátedra en Chicago, la cual ocupará hasta 1959.

En Alemania, Horkheimer es objeto de varios reconocimientos entre los que destacan: la condecoración Goethe otorgada en 1955 y el nombramiento de ciudadano honorario de la ciudad de Frankfurt en 1960.

1964 es el último año que pasará en Frankfurt, su nueva residencia es Montagnola, Suiza. A partir de 1965 y hasta 1972 se dedica a dar conferencias y a hacer algunos viajes.

Horkheimer se dedica a escribir de lleno. En 1968, se publican en dos volúmenes sus ensayos sobre **Teoría Crítica**, y en 1970 se vuelve a editar un texto fundamental en su pensamiento: **Teoría tradicional y Teoría Crítica**.

El 7 de julio de 1973, Horkheimer muere en Nuremberg. Fue director del Instituto de Investigación Social hasta 1964.

La influencia del judaísmo en su obra

Para hablar del judaísmo en la obra de Horkheimer, es necesario en un primer momento remontarse al ambiente religioso prevaleciente en su familia nuclear. Esta era judía y se ubicaba en la alta burguesía alemana de la época.

El padre Moritz Horkheimer era un judío creyente y practicante, aunque se dice que no era un judío integrista. Él consideraba que el judaísmo más que una característica colectiva o distintiva de un pueblo, atañe al ámbito personal, individual, es decir, interno. Esta forma liberal de observar al judaísmo, marcaría las primeras experiencias religiosas del autor.

Por otra parte, la coincidencia de que los miembros de la denominada Escuela de Frankfurt fueran intelectuales judíos, es otro elemento que permite analizar la obra de Max Horkheimer, así como la del resto de los colaboradores de la Escuela bajo la óptica del pensamiento judío.

En términos muy generales, algunos de los puntos importantes en la religión judía son la libertad y la redención, las cuales están contenidas en toda una tradición vuelta cultura y forma de vida en la historia misma.

Esa visión se confirmaba con el holocausto, del que fueron testigos Horkheimer -como ser humano y como judío- y la Escuela de Frankfurt -como movimiento intelectual crítico de la sociedad.

El judaísmo encuentra sentido y se nutre del pasado. Cuando se habla de redención se piensa en el pasado, en redimir todo el dolor y el sufrimiento padecido

a través del tiempo, desde el pueblo de Israel hasta el presente. La llegada del Mesías significa eximir el pasado.

Sin embargo, el Mesías aún no ha llegado para la religión judía, de ahí que cada momento presente es la esperanza del advenimiento del Mesías:

*"La redención se apoya incesantemente en ese momento; sólo se puede avanzar hasta el momento siguiente por medio de la aniquilación de la esperanza que mantiene el presente."*²⁹

El problema del lenguaje es el otro elemento que deja ver la relación entre el judaísmo y la Escuela de Frankfurt, en especial en el pensamiento de Walter Benjamin.³⁰

Por su postura académica y su actitud crítica de la sociedad, Horkheimer y la Escuela de Frankfurt en general trasladaron la cuestión judía de la libertad, redención y lenguaje a un plano socio-histórico. Se eligió una metáfora como mediación entre la realidad y la cosmovisión judía. La connotación de la redención para los judíos es ya una metáfora porque alude a algo inimaginable, para los frankfurtianos significa la metáfora de la metáfora.

Ellos retoman la formulación judía del lenguaje para explicar lo que consideran un problema epistemológico al respecto: el lenguaje ha devenido en instrumento de la razón formalizada, en aprisionamiento del mismo en contraste a la apertura a múltiples significaciones. Sin embargo, el lenguaje también puede ser libertad.

²⁹ George Friedman, *Op. Cit.*, p. 99.

³⁰ Cfr. Walter Benjamin, *Op. Cit.*

Metafóricamente, la llegada del Mesías puede ser interpretada como la búsqueda de un sujeto social que revolucione la realidad, que emprenda una acción liberadora de la opresión a la que se somete el individuo mismo, como consecuencia de la deshumanización y reificación del mundo.

Si se habla de la llegada del Mesías, entonces se alude a un tiempo eterno propio de éste. Su llegada implicaba la irrupción de ese tiempo inexistente, en el tiempo histórico, es decir, el tiempo terrenal.

Por tanto para la Escuela de Frankfurt, la procedencia del sujeto social transformador debía situarse fuera de la historia, por una parte, porque la historia está positivizada, y por la otra, porque lo histórico para ellos deja de ser revolucionario. La falta de credulidad que se deja ver en la idea anterior obedece al avasallamiento que ha sufrido la individualidad y a la identidad del individuo y por consecuencia los hombres se caracterizan por su pasividad; por ello, ya no son sujetos reales en el devenir de la historia.

Consideraban que los elementos aún resistentes al totalitarismo, al control que implica la industria cultural, etc., podrían encontrarse en lo marginal de una sociedad ahí donde estaba excluido el progreso, el avance técnico, el dominio del tiempo histórico:

*"La labor política de la teoría crítica era establecer una fórmula... por cuya mediación pudiera invocarse e identificarse la entidad mesiánica. Los frankfurtianos se acercaron al motivo central a través de la comprensión de la tragedia judía: el fracaso de la historia humana..."*³¹

entendida como proyecto emancipatorio y sendero que lleva hacia la felicidad.

³¹ *Ibidem*, p. 105.

Para Horkheimer la llegada del Mesías es la reinstauración de la "razón objetiva", de la verdad que ha sido expulsada de la historia y del tiempo terrenal.

Horkheimer apunta que el comprender la "razón objetiva", es ya una experiencia sagrada. Ésta no necesita de sí misma para definirse y llenarse de contenido; es por eso que su comprensión requiera de un lenguaje y un pensamiento liberado que al nombrarla no la reduzca a concepto, sino que al nombrarla rebase el lenguaje profano y a su vez, deje abierta la posibilidad de múltiples significados.

A este respecto Adorno señala:

*"A la filosofía le es imprescindible... confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite;... lo que el concepto alcanza de verdad por encima de su abstracto recinto no dispone de otro escenario que lo que él mismo oprime, desprecia y rechaza. La utopía del conocimiento sería penetrar conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos."*³²

La necesidad de la Escuela de Frankfurt compartida también por Horkheimer, es la conciliación y vinculación entre lo sagrado (la verdad, el sentido y valoración que encierra el concepto de "razón objetiva") y lo profano. Todo ello manifestado en el marco de la modernidad y en la evidencia del ocaso al que se enfrenta la humanidad.

Por otra parte, la cuestión de asumir una postura judía no era característica de los miembros del Instituto, ni tampoco de Horkheimer. Tal es su postura que en un ensayo sobre la cuestión judía³³, destaca que:

³² T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 18.

³³ M. Horkheimer, "The German Jews", en *Critique of Instrumental Reason*, citado en George Friedman, *Op. Cit.*, p. 118

*"Los hombres deberían volverse sensibles no a la injusticia cometida contra los judíos, sino a la injusticia como tal, no a la persecución de los judíos, sino a toda persecución."*³⁴

Lo anterior muestra el sentido universal y humano de su pensamiento en un marco de objetividad frente a los horrores del nazismo, trata el problema de los judíos y a su vez, hace evidente su posición al respecto.

Su postura es opuesta a toda identidad religioso-cultural judía, en aras de un espíritu profundamente humanista frente al terror causado por el nazismo y el socialismo soviético. Esto queda claro en la siguiente aseveración hecha por el autor en **Dämmerung (Ocaso)**:

*"La disposición a sacrificar vida y propiedad por una creencia religiosa, queda atrás, junto con las bases materiales del ghetto. Con el judío burgués, la jerarquía de los dioses ya no es ni judía ni cristiana, sino burguesa... El revolucionario judío, como el 'ario', arriesga su propia vida por la libertad de la humanidad".*³⁵

Con el trascurso del tiempo Horkheimer en conferencias dictadas en la década de los años sesenta, muestra un cambio en su pensamiento con respecto a la religión. La madurez de su pensamiento y de su obra una vez ya escrita **Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón Instrumental**, dejan ver que la posible salida al ineludible ocaso de la humanidad está en la teología; ésta entendida como experiencia subjetiva e individual que hace posible reencontrar el contenido y significado originario de la "razón objetiva".

³⁴ George Friedman, *Op. Cit.*, p. 98.

³⁵ Martin Jay, *Op. Cit.*, p. 68.

Esto le valió para ser tachado de "hereje converso". No obstante, Horkheimer se mantiene en esa línea y desarrolla trabajos como "La función de la teología en la sociedad", "La añoranza de lo completamente otro", "Acerca de la idea del alma", entre otros. A ese respecto se hará alusión en el capítulo seis.

Interrogantes intelectuales

Se puede decir que la obra de Horkheimer como la de cualquier otro autor está marcada por inquietudes intelectuales, que con tiempo denotan madurez y desarrollo en el pensamiento del autor. Este avance puede ser observado en los temas que son objeto de su reflexión, así como la forma en que con el tiempo los define y los entiende.

Es así como se pueden ubicar, según José M. Ortega³⁸, cuatro grandes fases en el pensamiento de dicho filósofo social. La primera etapa esta marcada por las ideas de Schopenhauer. En la segunda, Horkheimer se ve permeado por el pensamiento kantiano y por la tendencia gestaltista de Gelb y Schumman en psicología. Estos pensamientos serán de gran aporte en la consolidación de su Teoría Crítica.

La tercera etapa en el desarrollo del pensamiento de Horkheimer se puede situar entre los años de 1925 y 1940. Estos constituyen una etapa muy fructífera en la

³⁸ Prologuista del libro *Ocaso* de Max Horkheimer

madurez del pensamiento de éste y de la misma Teoría Crítica. Asimismo, el estudio y la revisión de la obra de Marx y Hegel -éste último en menor medida que el primero-, fueron factores que definirían el rumbo tanto de la Escuela Frankfurt, como de Horkheimer.

En la década de los años cincuenta una vez de vuelta el Instituto a Alemania, la mirada retrospectiva de Horkheimer y su experiencia personal e intelectual hacen revalorar una serie de afirmaciones y aseveraciones sobre su trabajo acerca de los judíos.

Horkheimer afirma uno de los conceptos clave en su obra el de "racionalidad instrumental" y comienza a trabajar temas concernientes a la teología. A esto, se le podría denominar como la cuarta fase en el desarrollo del pensamiento de Horkheimer.

En lo referente al marxismo, Horkheimer subraya las siguientes ideas, las cuales no sólo constituyen los elementos referenciales en su pensamiento, sino que son elementos constitutivos de la Teoría Crítica: la visión de que el objeto del marxismo no era la revelación de verdades inmutables sino a su juicio, el fin consistía en impulsar el cambio social y fomentar una actitud transformadora, a partir de la reconciliación con la naturaleza externa e interna del individuo.

En ese sentido, Horkheimer apunta respecto a la manera de conocer que:

"Los objetos de percepción,...., son el producto de las acciones humanas, aunque la relación tienda a ser enmascarada por la reificación. En verdad, la naturaleza misma tiene un elemento histórico, en el sentido dual de que el hombre la concibe de modo distinto en momentos distintos y que activamente trabaja para cambiarla."³⁷

³⁷ Martin Jay, *Op. Cit.*, p. 102

Para Horkheimer el materialismo dialéctico implica un proceso dinámico de interacción entre sujeto y objeto. De ahí, que haya debatido la concepción hegeliana sobre la identidad entre ambos -mente y materia- basada en la primacía del sujeto absoluto. El autor señala que:

"El espíritu, no puede reconocerse ni en la naturaleza ni en la historia, porque aun si el espíritu no fuera una abstracción cuestionable, no sería idéntico a la realidad... no hay 'pensamiento' como tal, sino sólo el pensamiento específico de hombres concretos arraigados en sus condiciones socioeconómicas. Ni hay tampoco un 'ser' como tal, sino más bien una 'multiplicidad de seres en el mundo'".³⁸

Otro de los ejes centrales del pensamiento de Horkheimer es el del dominio y cómo ha sido entendido a lo largo de la historia del hombre. El dominio no sólo de la naturaleza y de los hombres, sino el dominio que el hombre ejerce sobre sí mismo, es decir, sobre su subjetividad entendida como percepción, sentimiento, pulsiones, a favor de una "razón instrumental". Es este último problema el que interesa a Horkheimer y es tratado sobre todo en escritos como **Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón instrumental**.

³⁸ *Ibidem.*, p. 92

CAPÍTULO III

CONCEPTOS Y CATEGORÍAS FUNDAMENTALES

El presente capítulo tiene como objetivo trazar las líneas generales sobre las cuales se problematizará más adelante. Esto es, dar a conocer las nociones básicas de la obra de Horkheimer: Razón, lenguaje, filosofía, individuo y Teoría Crítica. Con ello, se busca que sea más fácil al lector ubicar el significado y la función de tales nociones.

Estas nociones por sí solas pueden generar un estudio más amplio, sin embargo, me limitaré a hablar de ellas en los términos en que el autor las define. Asimismo, es menester advertir que dichas nociones y conceptos están imbricados entre sí; por tanto el estudio de una de ellas conlleva forzosamente a la exposición de las otras.

Estos conceptos y nociones son el fundamento de la reflexión que Horkheimer y Adorno hacen en torno al proyecto de la Ilustración, así como la crítica de la cultura de masas.

Razón

En la obra de Horkheimer "razón objetiva" y "razón subjetiva" son conceptos de análisis que el autor construye para explicar el devenir del hombre en la historia, así como la comprensión de la categoría de Razón³⁹ en el pensamiento filosófico de Occidente.

³⁹ Razón en latín es *ratio* y significa cálculo

Estos conceptos analíticos permiten contextualizar al hombre y a la modernidad a partir de conceptos como de individuo, lenguaje, sociedad, filosofía en los ámbitos ya señalados: la historia y la filosofía.

Horkheimer conceptualiza a la Razón como:

"El hecho de percibir -y de aceptar dentro de sí- ideas eternas que sirvieran al hombre como metas..."⁴⁰

Esta definición muestra como se vera más adelante, la relación dialéctica y armónica que existe entre lo que el autor denomina "razón objetiva" y "razón subjetiva" entre la unidad y la totalidad. Este vínculo entre ambas razones también expone la relevancia del individuo frente a sí mismo y al mundo.

Horkheimer señala que la percepción de la Razón no sólo se queda en un nivel exterior, ajeno al individuo, sino que se introyecta en todas sus acciones y actividades. Ello alude a una cuestión que resulta fundamental en toda la obra del autor: o se mira al individuo como ser pensante, capaz de mantenerse en armonía con la naturaleza externa e interna; o bien, se asume como agente de dominio que se esfuerza con esmero día a día, por controlar la naturaleza encaminándose con ello a su propia destrucción.

El objeto es señalar a la Razón como categoría cognoscitiva que ha perfilado el devenir histórico del hombre como ser social. Horkheimer denomina "razón objetiva" al principio que está más allá del hombre y del mundo objetivo. El sentido más íntimo de ésta Razón radica en establecer un orden en el conjunto de la sociedad. Dicho orden se basa en la elevación de valores que no obedecen a intereses

⁴⁰ Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, p. 7

individualistas y competitivos sino que da sentido a la existencia de los hombres como humanidad.

Entre esos valores universales que tienen que ver con la esencia y condición humana encontramos la libertad, la justicia, la solidaridad, la felicidad, el anhelo de lo completamente otro.

La "razón objetiva" entendida como:

"... fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones."¹

Horkheimer señala que dicha noción predominó por mucho tiempo, incluso grandes sistemas filosóficos, por su alcance y aportaciones al conocimiento Occidental se centraban en el estudio y comprensión de la noción de Razón. Para ellos, el nivel de racionalidad se determinaba por el grado de armonía que podía establecerse entre el hombre y la totalidad. De manera que la Razón y la filosofía se conciben como:

"... imagen de la esencia razonable del mundo, algo así como lenguaje o eco de la esencia de las cosas; la percepción de la verdad por los hombres era una sola cosa con la manifestación de la verdad misma, y la capacidad para semejante percepción incluía todas las operaciones del pensar."²

¹ *Ibidem.*, p. 16

² Max Horkheimer y T.W. Adorno, *Sociológica*, p. 201

Es así como Razón y filosofía tienen un mismo origen, que se traduce en la práctica reflexiva y en una actitud de los hombres que buscan la verdad y el sentido a través de una postura crítica frente al orden establecido.

El pensamiento filosófico implica el ejercicio de la crítica y la reflexión infinita e ilimitada de la condición y existencia humana, así como de la realidad social.

La "razón objetiva" es:

"... inherente a la realidad, requiere por sí misma un determinado comportamiento práctico o teórico. Esta estructura es accesible a todo el que asume el esfuerzo del pensar dialéctico. Por otro lado, el concepto de 'razón objetiva' puede caracterizar precisamente ese esfuerzo y esa capacidad de reflejar semejante orden objetivo."⁴³

Es importante apuntar que la concepción de "razón objetiva" en Horkheimer no excluye a la "razón subjetiva" sino que la contempla como una parte de la misma "razón objetiva", como una racionalidad limitada en donde el individuo persigue más el fin que el medio:

"En última instancia la razón subjetiva resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado."⁴⁴

Ello deja ver que la "razón subjetiva" tiene un matiz más práctico.

La "razón subjetiva" en cambio (el término está asociado a la idea de sujeto, es decir, surge de la percepción del individuo), se ha dado a la tarea de regular nuestras decisiones, las relaciones con los otros hombres y con la naturaleza; incluso, Horkheimer la considera como un instrumento orientado a comprender y determinar

⁴³ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 23.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 17

los fines: valores y directrices esenciales y universales de la vida.

Cabe advertir que los conceptos de "razón objetiva" y "razón subjetiva" son un medio de análisis para el capitalismo, es decir, Horkheimer los construye para estudiar aspectos como la cultura de masas, la creciente individualización y el egotismo en las sociedades contemporáneas, la crisis de identidad, el control y dominio de la naturaleza interna y externa del hombre, que se agudizan con los procesos sociales de industrialización occidental de fines del siglo XIX y principios XX.

Lo anterior no significa que antes del capitalismo no haya existido lo que Horkheimer denomina como "razón instrumental" sino que como ya se ha mencionado, el comportamiento caracterizado por la "razón subjetiva" no era predominante. A partir de dichos conceptos Horkheimer y Adorno en su "filosofía de la historia" hacen un seguimiento del comportamiento del hombre occidental y de los valores sociales a través de la relación que existe entre las denominadas "razón objetiva" y "razón subjetiva".

Por su parte, valores inherentes al capitalismo como la eficiencia, el éxito, la indiferencia, el individualismo a ultranza, etc., engranan perfectamente con el contenido de "razón instrumental". Para Horkheimer tales valores fueron posibles a partir del surgimiento de la noción de individuo en el Renacimiento.

Uno de los puntos ambiguos en el trabajo de Horkheimer es que no define claramente la noción de Razón, cuando hace alusión a ésta, lo hace en términos de una noción vaga que puede ser entendida en términos metafísicos.

Desde el punto de vista científico, la "razón objetiva" se vuelve metafísica porque resulta una Razón trascendente, ahistórica, universal. La Razón para Horkheimer se caracteriza precisamente, por ese sentido de ahistoricidad que permite a la Razón persistir en el mundo a lo largo del tiempo. La Razón objetiva es la idea de Bien, de verdad, fuente de sentido, entendido esto más en términos trascendentes; lo cual no es considerado por Horkheimer como metafísica.

Para la ciencia esas cuestiones no tienen validez, ya que no se pueden comprobar al tratarse de aspectos no materiales debido a que no son tangibles, ni verificables o comprobables.

Sin embargo, Horkheimer señala que los patrones o parámetros de rigor y cientificidad son el resultado de una metafísica empobrecida sustentada en la instrumentalización:

"... para Horkheimer, metafísica es fundamentalmente la razón subjetiva y no la idea del Bien como Sentido de la existencia."⁴⁵

El problema de la Razón en Horkheimer es que tanto la "razón objetiva" como la "razón subjetiva" en términos reales son una sola. Es ahí donde radica la crítica a su planteamiento sobre la Razón, punto que será abordado en el capítulo seis.

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 50

A Horkheimer se le cuestiona cómo es que explica el ocaso a que se encamina la humanidad, a partir de la Razón y, vislumbra a la vez la reconciliación de la "razón subjetiva" con la "razón objetiva" como única salida viable al problema que enfrenta hoy día la humanidad. Es decir, que en ningún momento Horkheimer abandona la categoría de Razón en su análisis teórico referente al problema de la modernidad.

Lenguaje

En términos filosóficos el hombre es capaz de llegar a la verdad y de comprender todo un sistema universal de valores, el hecho de conocer ese sistema, indica la posibilidad de armonía entre la realidad objetiva y los máximos valores de la humanidad. En ello se han esforzado sistemas filosóficos como la escolástica, el denominado idealismo alemán y desde luego Platón y Aristóteles.

El sentido original de tales filosofías, según Horkheimer, es la conjunción de ambas Razones. Ellas realizan su racionalidad mediante la reflexión y la autocrítica de ellas mismas, así como del mundo. Todo lo que se aleja de la crítica atenta contra la Razón misma y contra el hombre.

El lenguaje tiene una posición trascendental en todo el planteamiento que Horkheimer hace de la Razón y la sociedad. Es a través de la lengua que se manifiestan las experiencias, se expresan las distintas formas de pensamiento y las "estructuras de fe", cuyas raíces se encuentran en la evolución de un pueblo. El

lenguaje dentro de este contexto, da muestra de las cosas por ellas mismas y las comprende por su esencia.

El lenguaje en la visión de Horkheimer y mas claramente en Walter Benjamin, es mimesis, ya que expresa fielmente la verdad de las cosas y del hombre, así como el grado y la intención que éste tenga de acercamiento e identificación con el "orden objetivo" y su realidad. Señala asimismo, la relación originaria que el hombre ha entablado con los otros hombres y con la naturaleza.

En ese sentido, el criterio de verdad en Horkheimer significa la coincidencia entre lenguaje y realidad particular específica, ubicada en un espacio significado por una cultura y una tradición.

Individuo

El estudio que propone Horkheimer sobre la racionalidad, implica a su vez, el estudio y seguimiento de otros conceptos como es el de individuo e individualidad.

La concepción del individuo moderno a la par que la categoría de Razón ha cambiado su contenido y su posición en el mundo filosófico a lo largo de la historia del pensamiento y de la sociedad. Sin embargo, el término individuo no sólo presupone una perspectiva histórica del mismo, también se refiere a la conciencia de su individualidad que forma parte del "conocimiento de su identidad".

Como la existencia del individuo es imposible sin la sociedad, el individuo refleja lo que la sociedad es y viceversa:

"El individuo es real únicamente en su conexión con la totalidad a la cual pertenece. Sus determinaciones esenciales, su carácter e inclinaciones, su profesión y concepción del mundo se originan en la sociedad y en su destino dentro de ella. No queda dicho con ello,...., hasta qué punto la sociedad existente en cada caso responde a su vez a su propia noción, y por tanto a la razón."⁴⁶

Horkheimer antes de dar una definición de individuo, advierte que se atiene al tiempo y al espacio, así como al nivel de conciencia de individualidad que el sujeto tiene de sí y de la conciencia de su identidad. Estos últimos puntos son claves en lo que posteriormente se denominará la cultura de masa y la evidente crisis y ocaso de Occidente.

Es interesante el seguimiento histórico que hace el autor sobre la noción de individuo, su trabajo da cuenta de cómo es que se ha pensado al individuo a través del tiempo. Para Aristóteles, las características del individuo eran la valentía y la inteligencia y la reflexión, virtudes que integraban la idea de autoconservación como fin principal.

Fue la conciencia de la muerte la que elevó a la vida como valor absoluto y sagrado; de esa forma la autoconservación se tradujo en la lucha incesante por la conservación de la vida.

Según Horkheimer la necesidad de autoconservación de la vida se basa en el dominio y control de todo aquello que pone en peligro este nuevo valor individual. La consecuencia de ello, es la apariencia del dominio y control del hombre, es decir, el

⁴⁶ Max Horkheimer, *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, p. 15.

individuo está atrapado por la profunda necesidad de dominar y por el nuevo encanto con el que las cosas a dominar lo someten.

Esto repercutió en la disminución del sacrificio de los objetivos personales a corto plazo en pro de los referentes al conjunto de la sociedad; ello redundó en la minimización del interés colectivo y el de la reducción de la sociabilidad:

"El hombre hizo su aparición como individuo cuando la sociedad comenzó a perder su capacidad de cohesión y cuando advirtió la diferencia entre su vida y la colectividad aparentemente eterna."⁴⁷

Posteriormente, en el cristianismo y durante el liberalismo el sentido de colectividad, así como el sentido social del individuo fueron mal entendidos:

"Las cualidades de la individualidad, forjadas por la disciplina ascética del cristianismo, se vieron fortalecidas por el liberalismo. El individuo burgués no se consideró como necesariamente antagónico respecto a la colectividad, sino [que al individuo]... se le enseñaba a creer que pertenecía a una sociedad capaz de alcanzar el más alto grado de armonía sólo por la competencia ilimitada de los intereses individuales."⁴⁸

Ello no sólo repercute en la individualidad sino que merma la relación individuo-sociedad, así como la concepción de éstos. Tales fenómenos obedecen al proceso de disolución de la "razón objetiva" y a la formalización de la Razón que no hace más que atentar y disminuir la capacidad de las funciones intelectuales del hombre, es decir, del pensamiento.

⁴⁷ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 146.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 148.

Para Horkheimer el individualismo:

"... supone el sacrificio voluntario de la satisfacción inmediata en aras de la seguridad de la preservación material y espiritual de la propia existencia."⁴⁹

De esa forma, cuando los hombres se entregan a los placeres más ínfimos e inmediatos, recreando un halo de "autonomía" respecto de la sociedad, es debido a que la visión de individualidad a la que alude Horkheimer, ya les es invisible, es decir, el individuo ha perdido en el plano de lo consciente toda perspectiva del vínculo entre él y los valores representativos de lo que el autor denomina "razón objetiva".

Como ya se mencionó, las virtudes y cualidades que posee un individuo son compartidas también, por la sociedad, de ahí que la identidad de éste, así como su desarrollo y realización estén en íntima concordancia con el estado social:

"El individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación respecto a la sociedad, sino una superación por parte de la sociedad de la atomización que puede alcanzar su punto culminante en períodos de colectivización y de cultura de masas."⁵⁰

La noción de Razón y de individualidad no fueron las únicas en ser afectadas por la modernidad, también la solidaridad -como consecuencia de la absorción del individuo, es decir, la supresión de la acción colectiva espontánea-, se vio mermada en su capacidad de cohesión en función de valores supremos (bien, felicidad, armonía); pues la atomización, el egoísmo y la competencia voraz son las fuerzas que se imponen a las formas de organización, de identidad y de percepción tradicionales.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 139

⁵⁰ *Ibid.*, p. 145.

En la época capitalista donde la libre empresa y la libre competencia reinan el individuo abandona los principios religiosos y metafísicos; ahora adopta principios basados en intereses de carácter material. La idea de colectividad que aún resiste marginalmente bajo la premisa de la libre competencia, que a su vez exagera la individualidad, conduce a su aniquilación en aras de la promesa de un supuesto desarrollo y bienestar social.

La competencia a ultranza en su camino por alcanzar los intereses y metas planteados provoca que el individuo olvide el verdadero sentido del pensamiento y del lenguaje, su elevación espiritual. Se desarrollan otras facultades como la capacidad de adaptación a la realidad, con lo cual se ve satisfecha la necesidad imperiosa de autoconservación. Esta adaptación es la "mímesis de lo muerto", única vía de autoconservación de las sociedades industrializadas y automatizadas.

La cultura de masas juega un papel decisivo al desdibujar la individualidad, ya que cada vez son menos los individuos en el sentido total de la noción y más numerosas las masas privadas de un sentido de individualidad creativa y solidaria, por ende, de identidad propia y colectiva.

Filosofía

La noción de filosofía está muy relacionada con la de Razón al ser un elemento crítico y reflexivo de la misma y del pensamiento.

La filosofía guarda una actitud crítica frente a sí misma, así como una función dentro de la sociedad. Intenta de manera metódica, introducir criterios de racionalidad en el mundo.

Elo en sí, ya es una problemática a tratar para la filosofía, pues los elementos constitutivos de lo que Horkheimer denomina mundo objetivo son susceptibles de ser estudiados por esta disciplina.

Para Horkheimer uno de los objetivos de la filosofía es armonizar el "orden objetivo" con la realidad, conocer las cosas de una manera real y profunda:

"... debe ser contemplada como un fragmento de una verdad que lo involucra todo y en la cual la noción alcanza su verdadero significado."⁸¹

La filosofía rechaza la veneración de ideas y valores culturales finitos:

"... mide a la sociedad precisamente con la vara de las ideas que ésta reconoce como sus valores más altos; por otro, sabe que tales ideas reflejan la mácula de la realidad."⁸²

Se relativiza a través del pensamiento negativo a las imágenes e ideas imperantes en distintos períodos de la historia como valores absolutos.

⁸¹ *Ibid.*, p. 176.

⁸² *Ibid.*, p. 186.

Entre sus funciones sociales según Horkheimer, está la de lanzarse contra toda tradición y resignación de todo aquello relativo a la existencia, arroja luz sobre la conciencia de los hombres, así como sobre las relaciones establecidas en fundamentos que aparecen a los ojos del hombre como eternos e invariables. Así, la filosofía reconoce la dinamicidad immanente de la sociedad.

La acción de la filosofía es el constante cuestionamiento de la realidad y de la condición humana sometiendo lo anterior tenazmente al ojo crítico del pensamiento no reificado.

Una preocupación de carácter ontológico de la filosofía es que el pensamiento o la facultad intelectual no se vea interrumpida y mucho menos mermada, pues con ello se estaría atentando contra la esencia tanto del pensamiento como de la filosofía misma.

Para Horkheimer, la misión de aquellos que se sienten comprometidos con la realización de la individualidad y de la Razón es preservar ante todo una actitud autocrítica y reflexiva ante el mundo y la sociedad. Esto, en las sociedades burocratizadas, administradas y automatizadas es la lucha por resistir a los fenómenos que conducen al ocaso de la humanidad.

Así el autor señala que la filosofía entabla una lucha contra el olvido y lo que de él resulta. En ese sentido, tiende a guardar un paralelismo con el pensamiento que:

"... se opone a ... borrar y olvidar tanto como a catalogar y almacenar... La filosofía es a la vez custodiadora y crítica. En cuanto fuerza de lo negativo, ha instituido la unidad que se despliega por sí misma y otorga carácter a la conciencia del individuo."⁵³

⁵³ Max Horkheimer y T.W. Adorno, *Sociológica*, págs. 27 y 28.

Todos estos adjetivos alrededor del concepto de filosofía denotan una función elemental para la existencia de ésta como disciplina y como agente que permite el cambio y la proximidad a la verdad; ya que parte de la negatividad o crítica de la realidad existente.

Para Horkheimer una vez la Razón desencantó al mundo, ahora, la lealtad a la filosofía compromete todas sus fuerzas para impedir que el miedo -al totalitarismo, cualquiera que sea su forma, por ejemplo la cultura de masas y el fascismo- disminuya o elimine la capacidad de pensar del hombre.

Teoría Crítica

La Teoría Crítica puede ubicarse en dos planos: uno de ellos, responde al proyecto de investigación que estuvo marcado por la revisión de los escritos de Marx, así como por la intensión multidisciplinaria en la investigación.

El otro se sitúa a fines de los años treinta, una vez que el proyecto de Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt se radicaliza en relación a su crítica de la ciencia y de la Razón dominantes.

En los inicios del Instituto de Investigación Social, Horkheimer señala que la Teoría Crítica está en clara confrontación con el orden social establecido y la legitimación de la ciencia como una ideología. La denominada teoría tradicional, incluyendo el positivismo, recreaban en sus estudios y en su discurso la situación señalada.

Este último aspecto de la Teoría Crítica estuvo presente a lo largo de todo el pensamiento de Horkheimer. Así, para fines analíticos partiremos como lo hace el autor, aludiendo a una definición positivista de la teoría:

"Teoría es la acumulación del saber en forma tal que este se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible."⁶⁴

La acumulación del saber obedece a una visión progresista de la sociedad, por tanto, la historia es cambiante. Lo que de hoy se sabe y manifiesta no será igual el día de mañana.

La relación que la Teoría Crítica tiene con la realidad, en principio, reconoce la heterogeneidad entre pensamiento y realidad. Sin embargo, la subsunción que se da entre la objetividad y el "saber formulado conceptualmente" corresponde a la explicación teórica que se hace de la realidad. Así, los hechos o fenómenos sociales que estudia la teoría, según Horkheimer deben contener un mínimo de razón:

"La praxis social, incluye siempre...el saber disponible y aplicado; el hecho percibido está, por ende, ya antes de su elaboración teórica consciente, llevada a cabo por el individuo cognoscente, condicionado por ideas y conceptos humanos."⁶⁵

Esto nos refiere a la reciprocidad existente entre la percepción, el saber y la praxis. Al respecto, la Teoría Crítica como señala Horkheimer es un asunto teórico-práctico.

⁶⁴ Max Horkheimer, Teoría Crítica, p.223

⁶⁵ Ibid., p.234

El pensar crítico es uno de los ejes principales de la teoría. Ambos evitan las generalidades, así como las explicaciones que aluden a situaciones o individuos aislados. Ellos entienden a los individuos y a los hechos sociales, sujetos a una multiplicidad de condiciones, relaciones y valores que determinan el devenir de una sociedad. La Teoría Crítica, por lo tanto, es transformadora no sólo del pensamiento, sino de la propia actitud crítica y reflexiva del pensamiento y de la teoría, que tiene como resultado la transformación del individuo y de la sociedad a través de las acciones. En este sentido, la Teoría Crítica busca la emancipación del hombre a través del desarrollo autorreflexivo y creativo de todas sus capacidades.

Ello nos lleva a lo siguiente, el pensar crítico presupone la libertad y la voluntad para pensar y para actuar, por lo que el individuo al cuestionar el orden establecido y al discernir sobre los efectos y las intenciones cifradas en la ideología del poder, está entonces en condiciones de tomar decisiones que emanan del interior de su ser.

Horkheimer apunta que la clave para que la Teoría Crítica perdure a través del tiempo está en:

"...el interés por la transformación, interés que, en medio de la injusticia reinante, se reproduce necesariamente, pero que debe ser formado y orientado por la teoría y que, al mismo tiempo, repercute de nuevo en ella."³⁶

El interés que pone de manifiesto en su escrito **Teoría Tradicional y Teoría Crítica** y sobre el que ya no quita el dedo del renglón hasta vincularlo a su concepción teológica, consiste en lo que significaría para el devenir del hombre la "supresión de la injusticia social".

³⁶ *Ibid.*, p.269

CAPÍTULO IV

ALGUNAS CLAVES EN EL DESARROLLO DE LA NOCIÓN DE RAZÓN EN EL DISCURSO SOCIAL-FILOSÓFICO DE OCCIDENTE

La filosofía es la historia hecha conceptos
G. W. Hegel

Uno de los puntos claves para entender la obra de Horkheimer es situar la noción de Razón no sólo en su pensamiento, propósito del presente trabajo, sino en el desarrollo del pensamiento filosófico de Occidente.

Conocer cuál ha sido el devenir de la noción de Razón pensado como eje orientador de la acción y pensamiento humano, nos permite ubicar la problemática planteada por Horkheimer en la fase conocida como filosofía de la historia. Tales planteamientos están concentrados en *Dialéctica de la Ilustración*.

Una de las principales inquietudes de Horkheimer es conocer y evidenciar el proceso -en el mundo de las ideas y de la cultura-, a través del cual la "razón objetiva" pierde ante la humanidad su sentido orientador, ello permite que predomine lo que Horkheimer denomina "razón subjetiva".

Él considera a los griegos como el origen del pensamiento racional y el parte aguas de la racionalidad moderna sustentada en el *logos*, que trata de romper con el pensamiento mágico-mítico. De esa forma:

"...nuestra civilización científico-técnica desciende de aquel mundo griego ... en que se libró la batalla entre mito y logos."⁶⁷

⁶⁷ José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, p. 30

Cabe señalar que Pérez Tapias, muy en la tónica de Horkheimer, advierte que el pensamiento fundado en la Razón también ha creado sus propios mitos, es decir, para el autor una de las tareas de la filosofía es vislumbrar las relaciones que existen entre los mitos antiguos y las "mistificaciones modernas". En ese sentido, la victoria de la Razón frente al mito es parcial si se toma en cuenta que el pensamiento racional también ha creado sus propios mitos, a la vez que algunos mitos primitivos aún persisten en el pensamiento moderno.

Con los griegos, la nueva forma de explicar y concebir el mundo se funda en el desencantamiento del mundo y en la clara separación entre los individuos y la naturaleza conformándose la idea de sujeto-objeto, que muestra ya la relación de dominio del primero sobre el segundo.

El establecimiento de la Razón como nuevo eje orientador de la acción y pensamiento del hombre también, desemboca en nuestros días en el logocentrismo y cientificismo de una nueva era denominada modernidad.

La "razón instrumental" es un concepto central en la obra de Horkheimer que caracteriza a las sociedades contemporáneas y crítica a la modernidad.

Para comprender el concepto de "razón instrumental" y sus efectos dentro de la vida moderna, es conveniente hacer una somera revisión de aquellos filósofos occidentales que de alguna forma han aportado elementos para la caracterización de la noción de Razón y que en cierta medida marcan la obra de Horkheimer.

En ese sentido, se revisará muy someramente a Platón, San Agustín, Descartes, Kant, Hegel, Marx y Weber; esto desde la óptica que Horkheimer apunta en relación a los conceptos de "razón objetiva" y "razón subjetiva".

Platón

En el pensamiento griego se comienza a gestar lo que más tarde será establecido en Occidente como pensamiento logocéntrico. Desde esa perspectiva, la base de todo el desarrollo científico-filosófico se encontraba cifrado en el planteamiento de la siguiente pregunta: ¿cómo conozco?

Esta pregunta implica el fin de lo que se conoce como pensamiento mágico-mítico y surge el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir la dicotomía sujeto-objeto. Platón plantea el cuestionamiento de las cosas a partir de la Razón, ello implica una nueva manera de conocer la realidad.

En Platón se intenta definir el concepto de conocimiento como una serie de razonamientos concatenados que buscan salvar la barrera de la apariencia y superar el nivel de la opinión o juicios producto de las sensaciones. Estos razonamientos suponen una lógica interna de organización que brinda no sólo unidad, sino que hace consistente al conocimiento.

Platón señala que existen dos tipos de conocimiento: uno es el que resulta de la meditación y reflexión donde las ideas por sí mismas son las que importan. Se trabaja con ideas para comprender mejor otra idea, todo ese proceso está orientado por la Idea máxima del Bien Supremo. El otro tipo de conocimiento, es el vinculado a la experiencia sensual de los hombres en relación a su entorno físico-social, en tanto que se hace uso de las ideas sólo como un medio de aproximación a la realidad.

Estos tipos de conocimiento permiten una mayor o menor liberación del alma y por tanto, se tienen niveles diferentes de entendimiento de la realidad. Lo que se busca es el máximo nivel de realidad y así encontrar la verdad que no es otra que el Bien Supremo del que pretende nutrirse el conocimiento para guiar a la sociedad.

Por otra parte, la necesidad de conocer la verdad conlleva a la definición de cierto método. Uno de los elementos a considerar y que contribuyen a la constitución de la dialéctica es la consideración del cambio no sólo de la realidad como abstracción del conjunto de cosas y relaciones entre objetos y sujetos, sino también, como reconocimiento de las lógicas internas y del movimiento de las cosas.

Explicar las cosas bajo el criterio anterior, significa un entendimiento más profundo, así como la determinación de las diferencias con lo demás o lo otro y con la cosa misma.

Platón reconoce cuatro formas de operación del alma que obedecen a elementos inteligibles y sensibles a saber:

"...la primera clase, la pura inteligencia; la segunda, el conocimiento razonado; a la tercera, la fe; a la cuarta, la conjetura".⁵⁸

Cada una de estas formas de conocer les son propios diferentes objetos con los cuales se lleva a cabo el ejercicio del alma y tienen como evidencia distintos niveles de verdad.

Platón muestra la necesidad ineludible de la filosofía de aproximarse, lo máximo posible a la verdad de la realidad y esa verdad no es sino la institución de un valor excelso, es decir, el Bien Supremo.

⁵⁸ Platón, *Diálogos*, p. 551.

San Agustín

En San Agustín -representante del pensamiento escolástico-, prevalece un sentimiento muy arraigado que a su vez se configura en necesidad de un valor erigido como dador de unidad y totalidad de la sociedad, en la fuente de verdad y sabiduría, fin último en sí mismo, el Bien.

Lo que para Platón es la idea del Bien Supremo en la escolástica, aparece como Dios punto único del origen y fin del mundo.

San Agustín enlaza el pensamiento platónico con los principios del cristianismo, a partir de la capacidad de razonamiento del hombre y de la filosofía entendida como amor al conocimiento.

San Agustín parte de que el alma del hombre como ser racional e intelectual, le permite el camino al conocimiento de Dios. El camino hacia él puede ser de tres formas, en términos de lo que el autor entiende por filosofía:

"La primera es la moral, la cual principalmente consiste en la acción; la segunda es la natural, que se ocupa en la contemplación; la tercera es la racional, que distingue lo verdadero de lo falso,"⁶⁹

a la Razón le toca participar de las dos primeras, sin embargo, para San Agustín el papel de la contemplación es fundamental en el descubrimiento de la verdad.

Según San Agustín, sólo se puede alcanzar el Sumo Bien a través del conocimiento; esto es, traducido por dicho autor por el conocimiento de Dios. Filosofar entonces significa amar a Dios.

⁶⁹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 169.

Cabe señalar, que la premisa cristiana de conocer a Dios no se da en términos de que el hombre tome como objeto de estudio a Dios. Consiste más bien en entender y orientar la conducta humana hacia él para poder gozar algún día de la felicidad y la bienaventuranza; pues la promesa del cristianismo es la vida y la felicidad eternas, por lo tanto, es necesario en la vida humana salvaguardar las virtudes preescritas en el cristianismo para asegurar la vida eterna, es decir, el reino de Dios.

Lo anterior alude a toda una visión del mundo donde el tiempo terrenal y la existencia humana están condicionados por la instauración definitiva del reino de Dios. Todos los preceptos cristianos que rigen la vida cotidiana de una sociedad están guiados por el Sumo Bien y son ellos los que dan sentido a la vida en la ciudad terrenal que debiera ser la ciudad de Dios.

El denominado idealismo de San Agustín y Platón tiene como punto de referencia la vida terrestre guiada por los valores trascendentes del hombre y cuyo fin está en los valores mismos, es decir, no necesitan de otro referente para definirse, se auto definen; es ahí donde radica la esencia de lo que Horkheimer señala como "razón objetiva".

Descartes

A Descartes se le considera como el fundador del racionalismo moderno, ya que con él se instituyen las primeras bases del método empleado en la investigación o forma de conocer.

A diferencia de los clásicos y de los escolásticos, Descartes ubica el problema del conocimiento en la Razón como fuente de todo conocimiento; de esa forma se descartan aquellas nociones ancladas en los sentidos.

Asimismo, Descartes rompe con la idea de Bien Supremo o Dios según el caso, como origen y verdad del mundo y de las cosas. La preocupación se torna hacia varios puntos que sustentan su propuesta metodológica: la capacidad cognoscitiva del individuo, la teoría de la conciencia y el reconocimiento de la misma, el señalar que la verdad de las cosas se encuentra en ellas mismas y no en Dios y que es precisamente la actividad intelectual la que está en posibilidades de descubrirla.

Todo esto, en términos de Horkheimer marca el inicio de la preponderancia de la "razón subjetiva". A partir del pensamiento de Descartes, las inquietudes del hombre, así como sus acciones ya no están delimitadas ni condicionada por ideas supremas que emanan de una fuerza divina.

Las inquietudes de la mente humana son ya de carácter terrenal, más concretamente, se establece una serie de pasos rigurosos y sistemáticos a seguir con el fin de tener un conocimiento objetivo de las cosas.

Todo comienza con la anulación de los juicios comunes, los prejuicios, las opiniones y la instauración de la duda como punto de partida para el conocimiento. La duda, también brinda los elementos de reconocimiento del alma generando la siguiente afirmación: "Yo pienso, luego soy". Descartes, llega al punto de decir:

"... porque pienso, existo..."⁶⁰,

una vez que ha reconocido al hombre como una cosa pensante y al pensar como:

"... un espíritu, un entendimiento, una razón, ... una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente."⁶¹

Todas esas características y atributos son elementos que pertenecen a la condición humana. Estas características están orientadas hacia el descubrimiento de la verdad. El método propuesto por Descartes es el de un conjunto de procedimientos racionales que siguen un orden que, a su vez tiene cierta lógica que conduce a la comprobación de la verdad de las cosas.

Las reglas del método son:

- * No admitir como verdadero sino lo evidente (principio de la evidencia)
- * Dividir cada problema en tantas partes como sea preciso (principio de análisis)
- * Ordenar los pensamientos de lo simple a lo más complicado (principio de síntesis)
- * Practicar revisiones o recuentos para ver que nada se omita (principio de la enumeración y comprobación)⁶²

⁶⁰ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 60

⁶¹ *Ibidem*

⁶² Descartes, *Discurso del método*, p. 4.

Es preciso apuntar que el principio de verdad es entendido por Descartes como claridad y distinción en pos de la perfección. La perfección para él es un atributo creado sólo por un ser perfecto, es decir, Dios. La verdad no está al final de la vida, sino que es posible acceder a ella mediante una serie de procedimientos racionales de los cuales son capaces los individuos.

Descartes señala que es necesario seguir algunas normas de carácter moral que permiten la realización satisfactoria del conocimiento; entre ellas, acatar y respetar las normas y costumbres del lugar donde se trabaja, no enajenar la libertad del pensamiento, el cual es un precepto indispensable para la aproximación y verificación de la verdad y tener firmeza y resolución en las decisiones, entre otras.

Lo anterior, demuestra que la conducta del hombre ya no está orientada por preceptos divinos. Descartes trata de instaurar las bases del dominio de la "razón subjetiva" al afirmar la capacidad de pensar y reconocer las normas y costumbres de determinada sociedad como condiciones sin las cuales el método y los principios de científicidad: el conocimiento de la verdad Suprema, no serían posibles.

Kant

Para Kant el pensar:

"...es el acto de referir a un objeto la intuición dada. Si el modo de esa intuición no es dado de ninguna manera, el objeto es meramente trascendental, a saber: la mitad de pensar un múltiple. Ahora bien, mediante una categoría pura, en que se hace abstracción de toda condición de la intuición sensible que es la única posible para nosotros, no se determina pues un objeto, sino sólo el pensar un objeto, expresado según diferentes modos."⁶³

⁶³ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 16.

El traductor entiende por "pensar un múltiple" como "múltiple de una posible experiencia".

La razón especulativa pura requiere de la explicación *a priori* de intuiciones (explicaciones cuyos objetos están apartados de la experiencia) sin las cuales no se darían ciertos objetos.

A partir de la definición anterior, Kant comienza a perfilar su idea de "razón pura" y "razón práctica pura". Señala que todos los objetos aprehendidos por el pensamiento o intuición serán abstraídos de forma sensible, es decir, que físicamente no tienen ninguna referencia o manifestación y que son objetos trascendentales, que van más allá de la experiencia humana. Sin embargo, los objetos trascendentales son conocidos por el uso o conocimientos de las ideas mismas previamente abstraídas.

Los principios del entendimiento puro para Kant son aquellos que rebasan los límites de la experiencia, mientras que los principios inmanentes tienen como fin un objeto meramente empírico.

Kant apunta que la base del conocimiento está en los sentidos, de ahí pasa al entendimiento (*Verstand*) para finalmente llegar a la Razón (*Vernunft*), máximo estadio que ésta puede alcanzar. La Razón, tiene dos funciones: una formal o lógica, que es la que hace abstracción del contenido del conocimiento y otra real, que considera y se reconoce a sí misma como fuente de conceptos y principios no tomados de los sentidos ni del entendimiento.

Kant eleva a la "razón pura" como unidad de los principios de las reglas del entendimiento. Los conceptos de la "razón pura" son pensamientos *a priori* del objeto. La realidad objetiva de éstos se halla en su existencia como producto de una experiencia intelectual. El uso especulativo trascendental de la "razón pura" se cifra en los siguientes aspectos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

La Razón, no sólo tiene un uso especulativo o trascendental, sino también, inmanente o práctico, el cual está dado por la libertad orientada siempre por la felicidad, entendida ésta como valor universal e inmanente al ejercicio libre del albedrío.

La libertad obliga a la consecución de una serie de normas pragmáticas por parte de la acción libre con ello, aunque la felicidad sea un concepto de la "razón pura", ésta tiene un referente vivencial y una serie de normas de carácter moral que la hacen posible en términos objetivos:

"... el ideal del bien supremo [es] la idea de esa inteligencia en que la voluntad moralmente más perfecta, combinada con la felicidad suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo, en cuanto ésta esté relacionada estrechamente con la moralidad..."⁶⁴

La idea "razón pura" o "idea de Bien Supremo" se conjuga con la noción de felicidad como un concepto de orden moral, es decir, práctico.

Por otro lado, Kant responde a las tres preguntas clásicas de la filosofía y de la Razón que a su vez dan autonomía a tres esferas de valor distintas en el mundo moderno:

⁶⁴ *Ibidem*, p. 384.

- * ¿Qué puedo saber? -----} campo de la Ciencia
- * ¿Qué debo hacer? -----} campo de la Moral
- * ¿Qué puedo esperar? -----} campo de la Estética

Lo anterior muestra el inicio de la separación de esferas de valor universales y los límites de conocimiento retrotraído en cada una de estas esferas.

Al referirse Kant a la "razón práctica", señala que ésta se ocupa de:

"...los motivos determinantes de la voluntad... tiene realidad objetiva mientras lo que importe sea sólo el querer..."⁶⁶

El concepto de causalidad que permite ser a la voluntad humana es la libertad. La voluntad tiene como regla práctica, producto de la Razón, a la acción del sujeto para lograr un propósito.

La voluntad, también puede ser objeto de la "razón pura" al determinarla al margen de lo empírico. La realización de la libertad de la voluntad implica el seguimiento de una serie de pasos vinculados con la aproximación a la idea de "Bien Supremo", es decir, Kant trata de enlazar a la "razón práctica" con la moral.

Finalmente Kant apunta que toda "razón pura" es o puede ser "razón práctica", ya que los objetos pueden ser causa de las representaciones o pensamientos que determinan la voluntad y viceversa, la voluntad ha de ser causa de los objetos que de igual forma serán procesados por la Razón. De esta manera, la "razón pura" es también, "razón práctica pura".

⁶⁶ Kant, *Crítico de la razón práctica*, p. 18.

Hegel

Hegel señala que todo lo que existe es real y todo lo real existe, pero la existencia no es la condición *sine quanon* para que las cosas sean reales sino su carácter de necesario.

En términos de Horkheimer y dado el carácter conceptual y abstracto del enunciado con que se abre este apartado, la Razón en Hegel es claramente una "razón objetiva".

En Hegel se observa a la Razón como un órgano verificador de la realidad y la existencia de las cosas:

"La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad..."⁶⁶

El denominado idealismo en Hegel es elocuente al decir que la Razón invoca a la autoconciencia de la conciencia y el elemento de certeza del contenido de la conciencia está dado por la Razón.

Una vez que la Razón da contenido a la conciencia del ser, a saberse como autoconciencia de la conciencia abandona ese estadio y pasa a uno más universal, es decir, aspira a conocer la verdad:

"... pues la razón conoce las cosas, convierte lo que tienen de sensible en conceptos, es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo; convierte por tanto, al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado y afirma, de hecho, que las cosas sólo poseen verdad como conceptos."⁶⁷

⁶⁶ Hegel, *La fenomenología del espíritu*, p. 144.

⁶⁷ *Ibidem.*, p. 150

La "razón objetiva" de Horkheimer en el pensamiento hegeliano, se advierte fácilmente al exaltarse la necesidad que la Razón tiene, primero por la existencia del ser y segundo, por la búsqueda constante de la verdad.

En Hegel el incesante recorrido de la Razón encuentra satisfacción al darse el proceso de identidad con la realidad:

*"La autoconciencia ha encontrado la cosa como sí misma y se ha encontrado a sí misma como cosa; es decir, para la autoconciencia la cosa es en sí la realidad objetiva."*⁶⁸

De ahí, que se diga que todo lo racional es real y lo real es racional.⁶⁹ En relación con este último enunciado, Horkheimer considera que el saber que resulta de esa forma de entender la realidad y la existencia de las cosas, debe ser entendido como el producto del hombre mismo:

*"... quien, a partir, de sí, ha de producir el sentido y justificación de la vida."*⁷⁰

Asimismo, crítica la segunda parte de la frase, es decir, "lo que es real, es racional" señalando que ésta:

*"...sanciona el curso del mundo al modo clásico por medio del pensamiento puro; pues el que todo lo real sea racional quiere decir que todo esté en orden."*⁷¹

Horkheimer continúa su crítica con el problema de la identidad en Hegel, punto que no se tratará en este trabajo.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 208.

⁶⁹ Henri Lefebvre, *La violencia y la crítica de la historia*.

⁷⁰ M. Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, p. 122

⁷¹ *Ibidem*.

K. Marx

Es con Marx y su ruptura con el denominado idealismo alemán que en cierta medida se sientan las bases del predominio de la "razón subjetiva" sobre todo en las grandes corrientes del marxismo dogmático. Ello, es posible debido a lo siguiente.

La construcción del materialismo histórico tiene como fundamento no sólo la ruptura, como ya se mencionó, con el idealismo alemán (el pensamiento hegeliano, los hegelianos de izquierda, Feuerbach, entre otros) sino que recrea toda una nueva concepción de la naturaleza, así como una forma de interacción del hombre con ésta.

Lo anterior queda plasmado en las **Tesis de Feuerbach** y en la **Ideología alemana**. Marx reconoce la existencia de la naturaleza independiente y autónoma del hombre, es el pensamiento el que funge como elemento ordenador de las cosas; es a partir del encuentro entre el pensamiento y la naturaleza que Marx señala que el ser determina a la conciencia y no viceversa.

En la segunda tesis sobre Feuerbach, Marx apunta que:

"El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento -aislado de la práctica- es un problema puramente escolástico."⁷²

Para Marx la acción en y la transformación de la realidad, marcan los elementos racionales que dan cuenta y sentido a la actividad humana. El pensamiento por sí sólo, entregado a la abstracción pura es mera ideología, entendida ésta como opuesta a la realidad.

⁷² K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 634.

El hombre es un ser social por naturaleza, un *zoon politikon*, por tanto, cualquier forma de vida social envuelve una serie de relaciones sociales prácticas. Marx señala que la solución racional de cualquier misterio o misticismo se encuentra en la práctica humana y la comprensión de la misma, no en el pensamiento puro.

La practicidad a la que se refiere Marx radica en la noción que tiene de hombre: éste es esencialmente activo y transformador de su entorno cultural y de la naturaleza.

Es en la concepción de la naturaleza como mero medio de reproducción socio-económica del hombre que se encuentra la idea de dominio de la misma. La justificación de lo anterior está dada a partir de la racionalidad que implica el control de lo externo para la reproducción cotidiana del hombre y de la sociedad en general.

Marx define al trabajo intelectual como crítica, conciencia y reflexión definitorios para la transformación ya no sólo de la naturaleza, sino del sistema político de una sociedad.

La Razón en Marx se define como una Razón práctica capaz de identificar los medios para solucionar problemas de índole económico, político o social. Es una Razón producto de la experiencia del hombre, por tanto, en cierta medida, se puede hablar ya de una "razón subjetiva" en el pensamiento de dicho autor.

Es necesario resaltar, que para Marx la noción de Naturaleza toma también el lugar de lo absoluto e indescifrable. No es mera instrumentalidad como podría llegar a pensarse.

ESTO
SALIR
TESIS
NO BEBE
BIBLIOTECA

Max Weber

Weber da dos caracterizaciones de la racionalidad, abandonando así el campo teórico abstracto en el que hasta entonces la Razón se había desarrollado.

Weber al hablar de racionalidad en términos empíricos,⁷³ elabora su concepto de "racionalidad de acuerdo a fines". En referencia a la administración y organización de un Estado, la expresión "racional" se determina como el alcance de un fin u objetivo calculado previamente a través de un método riguroso a seguir, que será cada vez más refinado.

Dentro de la racionalidad se pueden distinguir dos formas distintas de acuerdo a los medios y motivos de cada una de ellas.

La "racionalidad formal" o "técnica" es aquella con arreglo a fines, que tiene como interés la gestión económica, su aplicabilidad real a partir de cálculos, de la determinación de medios y de las acciones técnicas encaminadas al logro del objetivo.

Por su parte, la "racionalidad material" o "sustantiva" trata del abastecimiento de bienes fundados en exigencias valorativas ya sean de carácter ético, político, jurídico, etc.

En la primera, el valor que guía a la "racionalidad formal" es la eficacia, en tanto que en la "racionalidad material" son diferentes valores los que orientan y dan sentido a la acción.⁷⁴

⁷³ Weber no desconoce la parte abstracta de la Razón, incluso apunta que es necesario aclarar los términos en que ésta debe entenderse. En *Sociología de la religión*, señala que la racionalidad es también una forma sistemática de elaborar imágenes del mundo, es una forma teórica de aprehender la realidad.

⁷⁴ Gina Zabludovsky, *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, págs. 256 y 257.

De ello, se desprende que toda racionalidad implica una acción, la cual presume un "comportamiento de acuerdo a fines".

En general, Weber observa como máximo valor la racionalidad encarnada en la organización y administración del Estado. La autoridad cimienta su legalidad en la "racionalidad formal", la obediencia está cifrada en las leyes no en los hombres.

Por tanto, los funcionarios y el sistema burocrático en sí, están regulados por la competencia administrativa y la normatividad sustentadas en la impersonalidad, la eficiencia, el individualismo y el cálculo.

Es el predominio de la "racionalidad formal", la organización del Estado moderno y todo lo que éste ensalza como cualidades y ventajas económicas y políticas lo que marca la continua aniquilación de la denominada "razón objetiva" de Horkheimer, imponiéndose en el mundo, la "razón instrumental".

CAPÍTULO V

EL CONCEPTO DE RAZÓN INSTRUMENTAL COMO CRÍTICA A LA MODERNIDAD

*Lo que deslumbra vive un solo instante;
lo que es bueno de veras,
permanece intacto para la posteridad*

J. W. Goethe

Con base en los temas abordados en los capítulos anteriores, el presente capítulo tiene como objetivo dos puntos centrales a tratar: señalar cómo es que Horkheimer desarrolla el concepto de "razón instrumental", a partir del seguimiento tanto conceptual como filosófico de la "razón objetiva" y de la "razón subjetiva" y, apuntar las funciones y características de la Razón en la sociedad y en la historia del hombre, abundando en el punto concerniente a la sociedad actual.

El concepto de "razón instrumental" es el eje articulador de *Dialéctica de la Ilustración y Crítica de la razón instrumental*, los cuales dan pie a la crítica que tanto Horkheimer como Adorno enarbolan sobre la modernidad.

El concepto de "razón instrumental" en la obra de Max Horkheimer

Horkheimer señala que:

"El hecho de percibir y de aceptar dentro de sí ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hacía mucho tiempo razón"⁷⁵

La noción de Razón ha sido uno de los ejes centrales del desarrollo del conocimiento desde que se dió el rompimiento entre *mito* y *logos* sirviendo de base para el desarrollo de la misma ciencia, la tecnología y el progreso.

⁷⁵ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 7

Horkheimer advierte que con el devenir de la historia han surgido diferentes formas de conocer la realidad, apunta que con todo ello, la Razón ha cambiado su conceptualización.

Para Horkheimer la crisis de la sociedad moderna puede tener varias caras, pero siempre el origen es el mismo. El individuo al abandonarse en una actitud de autodomínio de la naturaleza interna y externa pierde todo signo de identidad y autenticidad, lo que permite que sea observado a sí mismo y por los demás como un ser sin rostro, anónimo; sólo se da cuenta de él a través de cifras y estadísticas, volviéndose el blanco de todo objetivo mercantilista ya que se trata de una masa completamente maleable carente de voluntad e identidad.

Lo anterior puede ser explicado de forma dialéctica: la crisis cultural de una sociedad no es más que el resultado de un malestar experimentado al interior del individuo, que sigue reproduciendo y produciendo los síntomas y anomalías en las relaciones sociales. De esta forma, la crisis de una sociedad se expande por las redes sociales, sigue los valores más íntimos de la misma, envolviendo así a cada uno de sus miembros contagiándoles su mal.

Horkheimer retoma el origen de toda esta problemática, a partir de la crítica de la Razón y trata de explicarla haciendo un seguimiento del desarrollo de la Razón a lo largo de la historia. Tomo como punto de partida especialmente en **Dialéctica de la Ilustración** el excursus referente a Odiseo.

Horkheimer explica la crisis cultural que hoy vive la humanidad, en función del predominio de la "razón subjetiva" sobre la "razón objetiva". Se preocupa por mostrar cómo la Razón se transforma a sí misma en instrumentalidad, ultrajando el lugar absoluto, antaño propio de la "razón objetiva".

Para tal efecto, Horkheimer hace un seguimiento de la Razón (*Vernunft*) empleando tres conceptos fundamentales en su análisis, al igual que en su crítica radical a la sociedad, puede ser visto como momentos distintos de la historia:

- Razón Objetiva
- Razón Subjetiva o Razón Instrumental

A este respecto, Blanca Solares en **Tu cabello de oro Margarete**, ha puesto ya de manifiesto la caracterización de la Razón en "razón objetiva" y "razón subjetiva" como conceptos analíticos en la obra de Max Horkheimer.⁷⁶

En mi opinión, la "razón subjetiva" también ha sufrido los embates de la disolución no sólo de su referente, la "razón objetiva", sino a consecuencia de su propio contenido y significado. Su contenido no se refiere sólo al individuo, ahora se encuentra anclado en el proceso de producción social y en los valores del progreso y la ciencia, la "razón subjetiva" se torna entonces en instrumento de lo anterior. Sin mayor trascendencia y entendiéndose a ella misma como instrumento para obtener o allegarse a otro medio o fin, la Razón entra en un proceso de cosificación deviniendo en "razón instrumental".

⁷⁶ Blanca Solares, *Op. Cit.*, págs. 44 y 46.

En los inicios de la sociedad moderna Occidental, la Razón se observaba como una fuerza que habita en la conciencia de los individuos y en el mundo real, esto es en las relaciones entre la naturaleza y entre los hombres, entre las sociedades e instituciones sociales. El espíritu de la Razón pretendía conformar de una manera armónica la constitución y las interrelaciones entre los factores mencionados. A ello Horkheimer lo denomina "razón objetiva",

Lo anterior lleva implícito una coexistencia entre la "razón objetiva" y la "razón subjetiva". La coexistencia de ambos tipos de Razón se da en términos de no exclusión de la una hacia la otra.

Horkheimer considera a la:

"... razón subjetiva como una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes. El énfasis recalca más en los fines que en los medios."⁷¹

La "razón subjetiva" apela siempre a los principios universales de la "razón objetiva".

La "razón objetiva" se concibe como algo que mora en cada hombre. Está destinada a comprender y determinar aquellos fines supremos contenedores de la esencia y el sentido de los hombres y del mundo.

Esta coexistencia también puede ser explicada desde un punto de vista dialéctico, esto es, como un orden inherente a la realidad que supone un cierto comportamiento práctico y técnico, a la vez que define la capacidad de entender y explicar dicho orden objetivo.

⁷¹ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 16

De ahí, que desde los griegos, los sistemas filosóficos en Occidente u posteriormente los científicos y religiosos, se dieran a la tarea de especular y reflexionar sobre la Razón.

La conciliación del:

"...orden objetivo de lo 'racional'..., con la existencia humana"⁷⁸

se volvió uno de los objetivos primordiales en la filosofía de Platón, de Aristóteles, de la escolástica y del idealismo alemán.

Estos sistemas filosóficos intentaban por medio del pensamiento metódico derrumbar todas aquellas ideas o indicios de mitología y superstición. Con ello se buscaba colocar a la Razón como fuente de tradición.

Según Horkheimer, el debilitamiento de la "razón objetiva", tuvo como segundo momento el deslinde entre la Razón y la religión, lo que condujo a que ésta entrase en un proceso de formalización, sin perder todavía por completo, su contenido y sentido originario.

Lo anterior, es claro en aquellas religiones de carácter racionalista en las que prevalecía una preocupación por el orden y la armonía del mundo, por el reconocimiento de la Razón en la naturaleza de las cosas. Por su parte, la filosofía no cesó en su afán de develar el contenido de la Razón y la verdad oculta en las cosas.

⁷⁸ *Ibid.*, págs. 16 y 17.

Otro factor que favoreció el debilitamiento y la formalización de la Razón fue el predominio y la universalización de las ideas proclamadas por el racionalismo, paralelamente a la sumisión de la religión al orden del Siglo de las Luces.

El debate en cuanto a la verdad absoluta y suprema se daba en varios ámbitos: el religioso, el filosófico, el moral, etc. El objetivo era común, conocer y expresar la Verdad.

Con la decadencia de la Edad Media, el discurso religioso perdió terreno frente al ataque continuo de la Ilustración. Con ello la noción de objetividad se vio cada vez más allanada y la Razón entró en un proceso de formalización:

"La razón se autoliquidó en cuanto medio de comprensión ética, moral y, religiosa."⁷⁹

Hasta este momento, desde la perspectiva de Horkheimer, la filosofía de Platón, Aristóteles y la escolástica, se preocuparon por tratar de mantener presente la concepción objetiva de la Razón. La idea constante y distintiva de esta manera de pensar era la:

"...conciliación de un orden objetivo, concebido por la filosofía como razonable, con la existencia humana y su autoconservación."⁸⁰

Horkheimer señala que con el advenimiento de ideas burguesas tales como la "tolerancia", se dio pauta a una serie de implicaciones que no permanecieron en el campo político, sino que tuvieron repercusiones a nivel teórico.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 29

⁸⁰ T.W. Adorno y Max Horkheimer, *Sociológica*, p. 203

La cuestión que Horkheimer observa con respecto a la idea de "tolerancia" es que ésta implica la germinación de posturas neutrales frente a lineamientos políticos, religiosos, culturales. Esto permitió a su vez, la expansión de otras ideas y conceptos que rápidamente fueron acogidos con interés en los distintos ámbitos del quehacer y del saber, entre ellos el principio del relativismo.

Horkheimer encontró en el relativismo, un proceso que al igual que la secularización permite la especialización, profundización y regulación de valores y normas particulares a cada esfera del conocimiento. Cada área del saber tiene sus propios valores regidos por principios éticos, por normas particulares que en muchos casos son incompatibles con los de las otras esferas del conocimiento. Esto permite que cada ámbito cultural o científico tenga y abogue por su propia verdad con base en una Razón formalizada.

Con el advenimiento del Renacimiento se marcan nuevos valores y metas. El hombre se ubica a sí mismo como centro de la concepción del mundo. Así, según Horkheimer, se reafirman las bases del encauzamiento de la "razón subjetiva" hacia su entronización en la sociedad, ello quiere decir, la evidente formalización e institucionalización de la Razón. El antropocentrismo reafirma en las ciencias sociales y naturales valores como la eficiencia, la regularidad, la normalidad, el incesante afán por hacer concordar la realidad con el pensamiento.

El autor nos dice que todo ello no se limitó al plano de las relaciones sociales, económicas, o incluso al campo teórico-científico, invadió también las estructuras internas de los hombres. La "razón subjetiva":

***"...exige que todos los comportamientos y actos personales sean despojados de su contenido objetivo, de su significación originaria..., a fin de conformar el carácter del sujeto del contrato social."*⁸¹**

Para Horkheimer la crisis entre la "razón objetiva" y la "razón subjetiva", se produjo en el siglo XVIII con el triunfo de la filosofía sobre la religión. Fue entonces que la filosofía se empeñó por revelar y explicar el contenido de la Razón. Esta actitud continuó con el debilitamiento y terminó por disolver a la "razón objetiva" sustentada por la religión, no así por la Iglesia como institución social, la cual se erigió como fuente de civilización y legitimación de poder e ideología.

La filosofía y más aún, la ciencia toman a:

***"...la realidad como lo objetivo y la naturaleza como materia. Pero la primacía de la materia sobre lo espiritual deriva en otro nuevo tipo de metafísica empobrecida: afirmación de la materia como lo absoluto que lleva a la negación absoluta y totalitaria de toda la existencia no material y para la cual la naturaleza no encierra ninguna cualidad... que impida al hombre ejercer el dominio pleno."*⁸²**

A partir de la efervescente industrialización de la sociedad, valores como la libertad, la individualidad, la libre competencia, fueron ganando supremacía y preponderancia no sólo en el terreno político y económico sino en el pensamiento teórico. Esto facilitó y fortaleció a su vez, el predominio de la "razón subjetiva" o "razón instrumental".

⁸¹ Blanca Solares, *Op. Cit.*, p. 46

⁸² *ibidem.*, p. 49

El dominio hoy día, se cifra en los signos del poder y el dinero.⁸³ La ciencia y la filosofía están al servicio de éstos. Por ello, la Razón antaño heterónoma a un sentido trascendente ha ahuyentado todo rasgo de autonomía e independencia con respecto a valores vanos y fútiles.

Los nuevos límites de la filosofía están dados por la objetividad del mundo y por la materia. Las consecuencias de ello es la evidencia irrefutable del ocaso del individuo y por ende del pensamiento, de la filosofía; es el ocaso al que asiste día a día la humanidad.

La "razón instrumental" se caracteriza por su pragmaticidad al entenderse a sí misma como medio para la obtención de un fin. La racionalidad instrumental carece de toda conexión y contenido objetivo, es una Razón que se mueve exclusivamente de acuerdo a fines.

La Razón se ha vuelto un fin en sí misma. Su sujeción al proceso social le ha conferido un papel operativo. Esto es claro al considerar cómo el concepto de "razón instrumental":

"...escapa a sí mismo y se nos aparece en cuerpo, como comportamiento, o... como modo de existencia práctica."⁸⁴

⁸³ En *La filosofía del dinero*, George Simmel hace un estudio que muestra como el dinero es un signo poderoso que interviene en las relaciones sociales y se vuelve un elemento universal que se entromete en el proceso de comunicación de los hombres.

⁸⁴ Blanca Solares, *Op. Cit.*, p. 46

La practicidad vivida por los individuos y reclamada como principio por la ciencia no refleja más que la crisis cultural de la sociedad actual.

En la obra de Horkheimer la noción de "razón instrumental" es un concepto que muestra todas las contradicciones de las sociedades actuales y pone de manifiesto la "razón de la sinrazón". Al mismo tiempo, es un factor a nivel teórico-metodológico vital para realizar la crítica a la modernidad. La "razón instrumental" no es más que en términos de Marx, la semilla que contiene la destrucción de las sociedades modernas.

El concepto de "razón instrumental" fue acuñado después de una serie de reflexiones que tomaron años. Esto fue en la época en que Horkheimer y Adorno desarrollaban su "filosofía de la historia".

Las obras que fueron creadas en dicha época y que emplean el concepto de "razón instrumental" como punto central de su crítica son **Dialéctica de la Ilustración**, **Teoría Crítica y Crítica de la razón instrumental**.

La "razón instrumental" alude a la aniquilación del individuo. La crisis que enfrenta el individuo tiene que ver con la identidad, la reificación del mundo y de las relaciones sociales, el vacío y ausencia de sentido de la vida. El individuo moderno vive en un nuevo estadio de barbarie y brutalidad tanto consigo mismo, como con sus congéneres y con la naturaleza externa.

De esa forma, la "razón instrumental" da cuenta de un ser cosificado⁶⁵ que establece una serie de relaciones sociales también cosificadas. Sus acciones carecen de sentido trascendente. La incertidumbre vuelta cotidianeidad es el resultado del relativismo, el egoísmo y la neutralidad, tan aclamadas por la ciencia y la tecnología puesta al servicio de una sociedad sin más sentido que el cambio por el cambio y posesión individualista.

Horkheimer resalta el papel de la neutralidad en relación a la "razón instrumental", ya que le sirvió de caparazón a las críticas hechas en su contra:

"La operacionalidad de la formalización de la razón radica en que su neutralidad la hace 'estar a salvo' de cualquier ataque serio por parte de las diferentes escuelas filosóficas... esta neutralidad... implica que la razón ha perdido su espíritu real, sus vínculos con la verdad."⁶⁶

El pensamiento es otro referente de la degradación de la "razón objetiva". consecuencia del severo autodomínio de la parte subjetiva del individuo:

"Es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometidos a un plan exacto... como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción."⁶⁷

La mecanización del pensamiento al volverse uno de los rasgos definitorios de la modernidad, hace que el individuo experimente en la "razón instrumental" la única

⁶⁵ En *Historia y conciencia de clase*, Lukács expone por primera vez el concepto de cosificación, que parte del análisis marxista de las mercancías y del trabajo asalariado. Dicho concepto alude a la transformación de la conciencia y por ende a la percepción reductiva de las experiencias, sentimiento, relaciones sociales, etc., a cosas que son tan accésibles como cualquier otra mercancía y que son imágenes que se venden por aceptación social, belleza, éxito, entre otros valores sujetos a modas e ideologías: característico de las sociedades de masas.

⁶⁶ Gina Zabudovsky, *Op. Cit.*, p. 262

⁶⁷ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 32

forma de conocer y de aproximarse a la verdad vulgarizada cayendo en una actitud de veneración a la Razón como fetiche.

Hechos como la mecanización y comercialización del pensamiento, conducen a que Horkheimer se plantea la pregunta sobre las consecuencias habrá debido a la creciente instrumentalización o formalización de la Razón.

Esta pregunta abre todo un panorama de crítica a la modernidad, en el sentido que se expone en la "filosofía de la historia" de Horkheimer y Adorno.

La razón instrumental como señal de la crisis cultural de la sociedad contemporánea

Durante la estancia del Instituto en los Estados Unidos, particularmente Adorno y Horkheimer, los estudios por ellos emprendido comenzaron a tomar un nuevo rumbo.

El traslado de Nueva York a Los Angeles de los autores puede ser leído como un cambio en la temática a desarrollar. A partir de entonces las inquietudes, los trabajos y conferencias⁸⁸ de alguna forma ya emprendidos antes, son orientados bajo la perspectiva de lo que se denomina "filosofía de la historia". Algunas de estas investigaciones versan sobre el autoritarismo, la industria cultural, las reflexiones sobre el antisemitismo, entre otros temas.

Este cambio del proyecto de la Teoría Crítica por el de la filosofía negativa de la historia para Juan José Sánchez⁸⁹ se debe a un cambio en la misma metodología de análisis de la sociedad capitalista y por ende de la visión teórica del marxismo.

Lo anterior puede ser entendido como una ruptura con el proyecto original de la Teoría Crítica, sin embargo, otra lectura del mismo punto habla de que la:

⁸⁸ Ese fue el caso del libro *Eclipse of reason* (Crítica de la razón instrumental), cuyo origen fue una serie de conferencias dadas por Horkheimer en la Universidad de Columbia en 1944.

⁸⁹ En 1994, la editorial española Trotta publicó una nueva traducción al español de *Dialéctica de la Ilustración* hecha por Juan José Sánchez directamente de las obras escogidas de Max Horkheimer en alemán. En esta traducción se hizo una comparación entre la primera edición de *Dialéctica de la Ilustración*, que aparece con el título de *Fragmentos filosóficos* en 1944 y la de 1947. En notas a pie de página Sánchez señala los cambios y modificaciones de conceptos y recupera los términos que ya no aparecen más en la edición de 1947.

Anterior a la traducción de Trotta, en México se conoció la de H. A. Murena, publicada como *Dialéctica del Iluminismo* por Editorial Sudamericana. Esta traducción al español, según Juan José Sánchez, estuvo hecha con base en una traducción italiana previa, es decir, no se tradujo directamente del alemán sino del italiano.

"...crítica a la Ilustración en la Dialéctica de la Ilustración no sólo contradice a la crítica de la Teoría Crítica a la filosofía burguesa, sino que es incluso anticipada por ella precisamente en la crítica a su reducción instrumental a la autoconservación y al poder."⁹⁰

Lo que indica el cambio hacia la "filosofía de la historia" es el estudio del devenir de la civilización Occidental desde la relación razón-ilustración.⁹¹

La radicalidad que se le atribuye al proyecto de "filosofía de la historia" puede ser entendida en dos direcciones: uno, el remitirse al sentido etimológico de la palabra, radical quiere decir desde la raíz. En este caso, sería reflexionar a profundidad sobre la crisis cultural de la sociedad contemporánea.

El segundo, se refiere al alcance y al mismo sentido que puede llegar a tener la crítica al proyecto Iluminista que se hace en *Dialéctica de la Ilustración*, es decir, tener claro hasta qué punto y en qué momentos dicha crítica tiene un carácter total en cuanto al tiempo que abarca tal estudio y, universal o incluyente de todas las sociedades que comprende Occidente.

La reflexión que se hace en *Dialéctica de la Ilustración*, sorprende por su ruptura con los formalismos de la investigación y exposición imperante en el ámbito intelectual. No necesita de una investigación empírica, sólo requiere del análisis de documentos literarios e históricos como *La Odisea* de Homero, *Justine* o los *Infonunios de la virtud y la Historia de Juliette* del Marqués de Sade.

⁹⁰ Max Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 26

⁹¹ Es importante señalar que Horkheimer nunca abandonó la propuesta contenida en la Teoría Crítica, de hecho en la fase denominada teológica de su pensamiento, él hace hincapié en la necesidad de una postura crítica y sensible ante los problemas de la humanidad fundada en los principios fundentes de la Teoría Crítica.

El objetivo del presente apartado es vincular el concepto analítico de "razón instrumental" o como lo denomina Adorno "razón subjetiva formalizada", expuesto en el punto anterior con la crítica de la modernidad a partir de su "filosofía de la historia".

Para ello es conveniente tener presente que las tesis de **Dialéctica de la Ilustración**, en las que me concentraré se encuentran en los primeros dos excursus de dicho libro.

Ilustración

Antes de abordar los elementos constitutivos de la crítica a la modernidad, es importante comprender el concepto de ilustración expuesto en **Dialéctica de la Ilustración** por Horkheimer y Adorno.

El surgimiento de la ilustración tuvo como propósito cuestionar la visión cristiana del mundo, es decir, alejar todo sentimiento de miedo producido por un poder sobrenatural. Ese es un primer distanciamiento del hombre con respecto a la naturaleza. Liberado el hombre del miedo, se sitúa por encima de la naturaleza asumiendo una actitud de dominio y control frente a ésta.⁹⁷

Esta supremacía del hombre se funda en una nueva forma de pensamiento progresista, sustentado en el *logos* desencantador del mundo.

⁹⁷ La naturaleza desde la lógica de la "razón instrumental" no sólo es dominada y reprimida por medio de acciones, sino también a través del lenguaje.

Bianca Solares, en *Tu caballo de oro Margarete...*, advierte que en *Dialéctica de la Ilustración*, se manejan dos conceptos de naturaleza:

a) "Una naturaleza con la que no hay reconciliación, alienada de sí misma en su devenir civilizado, y b) su contraparte, la imagen de una naturaleza que se hace oír en su extrañamiento como naturaleza escindida, conciencia del espíritu, y que no es sino su propia invocación." p. 114

La actitud demoledora de la Ilustración tuvo como blanco, en un principio el pensamiento religioso medieval y todo vestigio de superstición y de magia.

Su lucha se extendió a la Edad Media, donde el catolicismo ocupaba el lugar del mito en el pensamiento del hombre.

Los valores existentes como la salvación del alma, la vida eterna, así como la noción de verdad existentes en la religión católica fueron derrumbados y se instaura la ciencia como eje del pensamiento y guía de la actividad humana.

La crítica que Horkheimer hace a la Ilustración, se dirige no sólo a esa actitud totalitaria frente a otro tipo de pensamiento, sino también se dirige hacia la moral y los principios formales y positivos de la ciencia.

La dialéctica del mito y la Ilustración

La crítica a la Ilustración tiene como punto de partida el afirmar que ésta se encuentra presente desde los mitos. Horkheimer explica que el mito:

*"...quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello,...., representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos."*²³

Ello refleja una actitud intelectual que implica la comprensión y un afán de explicación del mundo por parte del hombre.

²³ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 63

La Ilustración desde su estadio primero, siempre significó poder sustentado en el conocimiento y el dominio. Horkheimer reconoce al mito como el primer estadio de la Ilustración. De ahí que el mito como experiencia de conocimiento y comprensión tuviera implícito el sello del dominio sobre la naturaleza:

*"Los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta."*³⁴

La reflexión que Horkheimer y Adorno emprenden al rededor de la idea anterior, se basa en una interpretación ilustrada de **La Odisea**. Este texto puede ser entendido como el momento de transición entre el pensamiento mítico y el incipiente pensamiento logocéntrico; **La Odisea** es un poema épico o relato que contiene resquicios de carácter mítico.

La particular lectura de **La Odisea** que hacen Horkheimer y Adorno, muestra los puntos concordantes y esenciales que tanto el mito como la Ilustración tienen en común: "el dominio y la explotación".

El personaje de Odiseo o Ulises, se erige como la figura prototípica del individuo burgués. El objetivo de Odiseo es salir avante de todos los monstruos y personajes míticos que representan esa cosmovisión, su victoria demuestra el triunfo de la Razón ordenadora.

A lo largo de dicha obra se dejan ver una serie de "virtudes" racionales propias de la Ilustración y típicas del mundo moderno. Para Horkheimer y Adorno **La Odisea** es la prueba de todos los vicios e irracionalidad que se exacerban en las sociedades industriales. El hecho de que su reflexión se remonte hasta la época griega y retomen

³⁴ *Ibid.*, p. 63

incluso al mito, se vuelve un argumento para demostrar la desviación del proyecto de la ilustración, así como apuntar los orígenes de la "razón instrumental".

Para ello las nociones de dominio y autoconservación son esenciales en su crítica, evidenciándolas como cimientos del pensamiento humano en Occidente.

Desde la época mítica según Horkheimer, el afán de dominio se percibe latente mostrando múltiples facetas y formas a lo largo de la historia. El engaño y la mentira a la que se somete a la multitud siempre ha estado presente en cualquier forma de gobierno o régimen. El poder y el dominio son móviles que se escudan en la máscara del progreso y que a su vez justifican sus argucias.

Este proceso no sólo domina la época moderna, se percibe desde el momento en que descubrimos al héroe Odiseo gracias al auto control de sus pulsiones. Este rasgo de auto-dominio del personaje epopéyico permite el control de la subjetividad y del control de la naturaleza externa.

Un Yo endurecido significa una Razón que combate la idea de destino como fuerza incontrolable. Este proceso del Yo responde al mismo tiempo a la lógica de la autoconservación:

"...que se forma en el enfrentamiento con los poderes de la naturaleza externa, es producto de una autoafirmación con éxito, es resultado de las operaciones de la razón instrumental en un doble aspecto: es el sujeto siempre al asalto, en un incesante proceso de ilustración, que somete a la naturaleza, desarrolla las fuerzas productivas y desencanta el mundo en torno; pero es simultáneamente el sujeto que aprende a dominarse a sí mismo, que reprime su propia naturaleza, que lleva la autoobjetivación hasta su propio interior y que además se torna cada vez más opaco para sí mismo. Las victorias sobre la naturaleza externa las consigue al precio de las derrotas de la interna."⁹⁵

⁹⁵ Jürgen Habermas, *Op. Cit.*, Tomo I, p. 484.

El extrañamiento entre sujeto y objeto se reafirma, cancelando verdaderos intentos de reconciliación con la naturaleza. Lo que resta como única posibilidad en tales circunstancias, para los autores, es la emulación o el engaño con el que se conforma el individuo a realizar su autoconservación:

*"La ratio que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto"*⁹⁶

En ese sentido, el engaño y la mentira son virtudes de la "razón instrumental" para lograr la autoconservación y mantener el dominio sobre lo externo y sobre la subjetividad.

En Odiseo, Horkheimer y Adorno observan que:

*"Autoconservación y fuerza física del aventurero se han disociado... La fórmula de Odiseo consiste en que el espíritu separado, instrumental, en la medida en que docilmente se pliega a la naturaleza da a ésta lo que le pertenece y de este modo la engaña."*⁹⁷

De esa forma, la racionalidad instrumental es el elemento que vence a la naturaleza precisamente porque ésta ya no forma parte de la unidad.

Odiseo es el representante del hombre moderno, él ya no es un héroe en el sentido tradicional donde imperan valores como la valentía, el honor, la fuerza física, la respetabilidad, para un personaje con esas características es preferible morir antes que perder su estatus social. En cambio Ulises representa al nuevo prototipo de hombre donde la sagacidad, la astucia y la prudencia le permiten preservar la vida a toda costa, es decir que la necesidad de autoconservación se impone como valor

⁹⁶ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p.109

⁹⁷ *Ibidem*.

supremo.

Horkheimer y Adorno señalan que Ulises se sabe débil frente a la fuerza y poderes de los monstruos míticos y deidades a los que se enfrenta, pero él es

poseedor de la "razón instrumental" traducida en acciones guiadas por la astucia, la prudencia.

La actitud sagaz y de astucia en Odiseo lo ponen en ventaja con respecto a los monstruos y deidades míticas, las cuales son símbolos de un perfedo al que ya se deja atrás. Esto se entiende como el domino de Ulises a través del engaño y la mentira usadas frente a seres brutos, salvajes e inocentes que no han experimentado ningún proceso de individuación, pues aún son parte de la naturaleza, cuya única posibilidad de sobrevivencia es la fuerza física, o bien, poderes o artificios de los que gozan algunos de ellos.

La habilidad de Ulises va más allá:

"La astucia como medio de un intercambio donde todo ocurre como debe, donde se cumple el contrato y, ello no obstante, la contraparte resulta engañada, remite a un tipo de economía que aparece si no en la prehistoria mítica, al menos en la antigüedad arcaica: el antiquísimo 'intercambio ocasional' entre economías domésticas cerradas."⁹⁸

De ello son muestra las "exitosas" y bien libradas aventuras del cántico de las Sirenas, la varita de Circe que convierte a la tripulación de Odiseo en diversos animales, o el episodio de la isla de los lotófagos. Ulises nunca rehuye o da la espalda a ningún obstáculo, para él significan un reto a vencer. La astucia y la sagacidad son indispensables para no irrumpir con la normatividad de una comunidad o de una tradición, asimismo, estas hacen valer los contratos y lineamientos sociales que permiten la continuidad de relaciones sociales tradicionales y no racionales.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 112

La intencionalidad de dominio y autoconservación de las acciones de Odiseo se manifiestan a través de la multiplicidad de connotaciones de las palabras. En ese sentido Horkheimer señala que:

"El ámbito de las concepciones al que pertenecen los oráculos fatales invariablemente cumplidos por las figuras míticas no conocen aún la distinción entre palabra y objeto. La palabra debe tener un poder inmediato sobre la cosa; expresión e intención confluyen. Pero la astucia consiste en aprovechar la distinción en su beneficio. Se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa. De este modo surge la conciencia de la intención; en sus angustias, Odiseo cae en la cuenta del dualismo al advertir que la misma palabra puede significar cosas diversas."⁹⁹

Lo anterior contrasta con el lenguaje y las palabras en la sociedad mítica donde ellas son inmutables e inflexibles a su contenido, fiel reflejo del inevitable destino. Por su parte, en la época en que se sitúa *La Odisea*, Ulises en su aventura con Polifemo¹⁰⁰ logra mantenerse en vida al autonombrarse "nadie" cuando responde a la pregunta del Cíclope, Polifemo cegado de un ojo cree lo que escucha. El Cíclope es un personaje que representa la magia y el barbarismo mítico, esto no es más que la mimesis entre los sujetos y la naturaleza, en términos de Horkheimer y Adorno.

El hecho de que Odiseo se haya nombrado a sí mismo "nadie", implica toda una intencionalidad de engaño y beneficio propio; con ese acto, también niega su identidad del sujeto:

"...se mantiene en vida mediante su asimilación a lo amorfo"¹⁰¹,

justo como en las sociedades industrializadas.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 111

¹⁰⁰ También conocido como el gigante más grande y salvaje de todos los Cíclopes.

¹⁰¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 118.

Se anticipa con ello la crisis del lenguaje y del pensamiento por la perversión del uso de las palabras. Éstas se alejan del contenido real o significado, de tal forma que la validez de las palabras está en que designan cualquier cosa, ser o persona. Horkheimer a esto lo denomina nominalismo, modelo del pensamiento burgués que nombra sólo por la intensión.

Lo que Homero deja ver desde la visión de Horkheimer, es la gestación de un discurso racional y astuto, el cual tiende a ejercer el dominio y la autoconservación, es decir, la superioridad del discurso frente a la fuerza física producto del distanciamiento entre el hombre y la naturaleza.

El iluminismo vs. la tradición y la obediencia en el cristianismo

En este apartado sólo haré alusión a la crítica que la misma Ilustración hace a la ciencia y a la Razón al tener una visión idolátrica hacia los valores que derivan de la ciencia fundada en la Razón misma. De igual forma, apuntaré brevemente la pugna que se suscitó a partir de la definición de los principios que dotan de autoridad al catolicismo frente a los que propone la moral burguesa y la "razón instrumental"; todo esto desde la perspectiva de Horkheimer y Adorno.

Para Horkheimer y Adorno la obra de Sade es considerada como otro testimonio literario que deja ver los valores y la filosofía de la Ilustración.

Los autores consiedran que a través de los personajes de Justine y Juliette, Sade representa dos fuerzas en pugna. En Justine se plasman los principios de la religión católica: pureza, bondad, rectitud, fe, que pertenecen a la época en que se ubican las novelas. El segundo personaje, Juliette representa los valores de la moral burguesa: el cálculo, el predominio de la Razón frente a los sentimientos (dominio y represión de la naturaleza interna de los individuos)¹⁰², el dominio como resultado de la erradicación del miedo, así como algunos postulados que más tarde se volverían básicos de ciertas filosofías de la ciencia (positivismo), entre ellos la verificación de la existencia de las cosas a través de su comprobación.

El debate que se entabló entre la autoridad que significaba en términos sociales la religión y sus preceptos y la Ilustración, se llevo a cabo en el ámbito filosófico:

*"El hecho de que la filosofía haya combatido a la religión oponiéndole la razón, no debilitó tanto a la Iglesia como a la razón o metafísica trascendente (la filosofía) misma."*¹⁰³

Ahora la filosofía tiene como nuevos principios acordes con el cientificismo del siglo XVII, a la materia ponderada sobre los aspectos espirituales.

En Juliette, se cifra la moral ambigua que caracteriza a la Ilustración. Se plantea una doble moral que rechaza toda veneración que se refiera a aspectos religiosos, mágicos, todo aquello que huele a metafísica y superstición. Sin embargo, la racionalidad de la ciencia y de la lógica formal permite idolatrar a la misma Razón y

¹⁰²Al respecto el autor señala: "La razón, liberada de las emociones, se resiste y se convierte en lo opuesto al anima." en Max Horkheimer, *El cuerpo y la salvación*, p. 17

¹⁰³ Blanca Solares, *Op. Cit.*, p. 49

venerar a sus productos, la Razón da crédito por medio del principio de comprobación y demostración fomentando una fe ciega e incuestionable en la Razón y la ciencia.

Para Adorno y Horkheimer la crítica que se advierte en la obra de Sade a la Ilustración, se hace mediante criterios ilustrados partiendo del supuesto de que la Ilustración es capaz de tener una postura crítica y reflexiva ante ella misma.

En cuanto a la cuestión de la autoridad que discute la Ilustración a la religión, Horkheimer y Adorno señalan metafóricamente que el personaje de Juliette representa a la:

"...hija de la ilustración militante contra la religión. ¿Un Dios muerto?... Nada tan agradable como esta incoherencia de palabras del diccionario de los católicos: Dios quiere decir eterno; muerto quiere decir no eterno."¹⁰⁴

La cita anterior, muestra como los valores de la moral burguesa y los incipientes principios científicos ponen en tela de juicio la autoridad y los preceptos bajo los cuales la religión católica -y su concepción de Dios- se erige como tal. Con ello se levanta un nuevo orden moral y científico tan poderoso en tanto autoridad, con el papel de rector de la sociedad.

Los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, señalan que la verdad guardada en Dios y tan ambicionada por la ciencia encierra un "punto de inversión". Desde Platón, Aristóteles, más aún en la escolástica, la búsqueda de la verdad era intrínseca a la búsqueda de Dios, la verdad tenía una condición divina. Pero, para la ciencia y el positivismo la negación de Dios no es sino su sustitución por el nuevo credo científico.

¹⁰⁴ *Ibidem.*, p. 146

Para la Ilustración la lucha contra la religión y en particular, el énfasis que pone en Dios es una disputa y un no reconocimiento de la autoridad que Dios representaba y ejercía como instrumento de control eclesiástico sobre los hombres católicos.

En realidad se trata de un problema de poder sustentado en la autoridad entre los valores científicos-rationales del Iluminismo y las actitudes de obediencia, dogmatismo y fe ciega que genera la religión católica en torno a la idea de Dios:

"La Ilustración no combatía la existencia de Dios, sino su admisión sobre la base de la mera autoridad."¹⁰⁶

Industria cultural de masas

En otro de los apartados de **Dialéctica de la Ilustración** se muestra como los medios masivos de comunicación: radio, cine, revistas ilustradas, televisión constituyen una forma de integración social falsa de la conciencia.

Los autores afirman que los medios de comunicación de masa han desvirtuado totalmente su función, se han visto reducidos a sí mismos a meros instrumentos ideológicos, pues todo lo que de ellos resulta no es más que simple ideología que autojustifica su actividad.

En esos términos, la técnica ha desempeñado un papel muy importante en la conformación y el desarrollo de tales medios a través de su arraigo en el seno de la sociedad. Asimismo, los medios de comunicación mencionados se han industrializado

¹⁰⁶ M. Horkheimer, *Teoría Crítica*, p. 100

ha tal punto que se han erigido en una poderosa y coercitiva industria de la cultura donde todo sentido de arte ha sido desterrado.

La industria cultural como Adorno la denomina, sólo se preocupa por los efectos que ella produce en la sociedad, es una nueva forma de totalitarismo y control que se sustenta en la manipulación y tergiversación de valores. Su "éxito" consiste en el sondeo, el acondicionamiento del ámbito social que se persigue, previo al lanzamiento del producto.¹⁰⁶

Horkheimer y Adorno advierten que los mecanismos y productos de la industria cultural menguan la espontaneidad y la imaginación. El cine, por ejemplo:

"...paraliza, por su propia constitución objetiva, tales facultades. Ellos están hechos de tal manera que su percepción adecuada exige rapidez de intuición, capacidad de observación y competencia específica, pero al mismo tiempo prohíben directamente la actividad pensante del espectador, si éste no quiere perder los hechos que pasan con rapidez ante su mirada."¹⁰⁷

El concepto de cultura en las sociedades industrializadas implica una tipificación y clasificación del contenido originario de los conceptos mismos y los valores sociales, así como todo aquello a lo que la palabra puede nombrar. La cultura en la actualidad se ha dividido en ramas industriales que no son más que la expresión de la reproducción enajenada de los hombres. En ese sentido los autores señalan que:

"...cada manifestación particular de la industria cultural hace de los hombres aquello en lo que dicha industria en su totalidad los ha convertido ya. Y todos los agentes de ésta, ..., velan para que el proceso

¹⁰⁶ Por producto, entiendo no sólo una mercancía, sino también la intención guardada en la modificación e imposición de actitudes y conductas de la sociedad.

¹⁰⁷ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 171.

*de la reproducción simple del espíritu no lleve en modo alguno a una reproducción ampliada.*¹⁰⁸

Adorno y Horkheimer observan que la cultura actualmente se guía por modelos y prototipos de lo que consensualmente es considerado bello, su función es exaltar la veneración que raya en idolatría de la individualidad, el éxito, es estatus, lo redituable dentro de la sociedad de masas.

Dos aspectos son fundamentales en este rubro:

*"... la fetichización de la obra de arte convertida en bien cultural y la regresión del goce del arte, convertido en consumo y diversión dirigidas...."*¹⁰⁹

ambos son las caras del Estado dominante e impositivo, cuyo desdoblamiento se conoce a través de la cultura de masas.

Por otra parte, la industria de la cultura propone un modelo de igualdad y repetición donde la diferencia y la noción de autenticidad están vetados. La aparente unidad de la sociedad proclamada por la industria cultural conduce a la pérdida de identidad del individuo al enfrentarse a un sin fin de copias sin original.

La ausencia de significado del proceso de individuación del sujeto, se realiza en la sociedad de masas. Ésta se caracteriza por la producción en serie donde la unitalla, los modelos unisex y las dimensiones standard muestran la despersonalización y la falta de identidad denotando incluso, indicios de androgenismo.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 172

¹⁰⁹ J. Habermas, *Op. Cit.*, p. 471. Cfr. M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 203

¹¹⁰ Cfr. Alain Finkielkraut, *El nuevo desorden amoroso*.

Para Horkheimer y Adorno, la masa es un término donde la particularidad y la especificidad no tienen cabida. Se le conoce a través de estadísticas maleables que no representan ningún rasgo de la realidad de lo otro, de las minorías, ya que son un instrumento de medición e interpretación de algo que ciertos intereses científicos y políticos han predeterminado intencionalmente.

De esa forma, la industria cultural ha creado, tiene y está dirigida a las masas. Para ellas esa es la fuente predilecta de diversión y esparcimiento, por un lado, y por el otro, es la concreción del poder que ejerce los medios masivos de comunicación sobre sus consumidores.

Apuntan los autores al respecto:

"... la diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse del proceso de trabajo mecanizado [o administrado]... Pero, al mismo tiempo, la mecanización ha adquirido tal poder sobre el hombre que disfruta del tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para la diversión, que ese sujeto ya no puede experimentar otra cosa que las copias o reproducciones del mismo proceso de trabajo... El espectador no debe necesitar de ningún pensamiento propio... Toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada."¹¹⁷

Adorno y Horkheimer concluyen que divertirse en esos términos significa estar de acuerdo con el orden establecido.

De lo anterior, salta a la vista la angustiante lucha de la resistencia quebrantada del pensamiento y en consecuencia, del individuo cosificado ante un mundo reificado donde la industria cultural se empeña por la constante alienación subjetiva del individuo.

¹¹⁷ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, págs. 181 y 182

Ante ese escenario, Adorno y Horkheimer consideran como única salida la experiencia del arte, cada vez más difícil de lograr debido a la mercantilización y automatización de los individuos en las sociedades industriales. El arte se ha fetichizado convirtiéndolo en mera mercancía, es decir un valor de uso social que ofrece la ilusión de goce.

A este respecto, Horkheimer y Adorno, difieren de la idea de arte popular apoyada por Bertolt Brecht y Walter Benjamin. Los primeros sostienen que el arte es una experiencia totalmente individual, innombrable por las palabras, en la que los sentidos y las expectativas que el hombre experimenta en la creación es un momento irrepetible de reconciliación con la naturaleza sometida. Para ellos el arte no puede ser administrado, ni planeado para las multitudes, pues degeneraría en lo que ellos denominan industria cultural de masas.

Esta concepción del arte no solo era compartida por Horkheimer y Adorno, sino que era común a otros miembros del Instituto, la cual se circunscribe más a la postura crítica y política de la Escuela de Frankfurt. A ese respecto Leo Löwenthal advierte que:

"...el arte es la proclamación de la tensión, de lo que no está redimido socialmente. El arte es, ..., la gran reserva de la protesta configurada contra la desdicha social, que permite entrever la posibilidad de la dicha social."¹¹²

Tanto Adorno, Löwenthal y Horkheimer, consideran que en los elementos marginales se encuentra una respuesta contestataria, portadora de un sentido utópico y redentor que cuestiona y se desarrolla fuera del orden establecido.

¹¹² Helmut Dubiel, *Leo Löwenthal. Una conversación autobiográfica*, p. 132

Otras ideas que sostienen la crítica a la modernidad

A continuación, haré alusión de forma muy breve a aspectos de la Teoría Crítica y de la filosofía de la historia que aparecen a lo largo de los escritos de Max Horkheimer. Éstos están imbricados entre sí y constituyen uno de los puntos de crítica sin los cuales Horkheimer no podría sostener su reflexión en torno a la modernidad y al individuo. Me refiero concretamente a la crítica que se hace en relación al lenguaje, al pensamiento, a la filosofía y a la ciencia.

La cuestión del lenguaje en la obra de Horkheimer está muy ligada al pensamiento. Bajo esa línea es que trataré los siguientes puntos.

El autor apunta que la reflexión y la crítica responden a una actitud ininterrumpida e irrenunciable con la que el individuo debe enfrentar al mundo. Ello se transfiere a uno de los principios fundantes, a juicio de Horkheimer, de la filosofía cuya base es el pensamiento. Sin embargo, con la disolución de la "razón objetiva" y el advenimiento de una moral administrada e industrializada de las sociedades burguesas, se merma profundamente al lenguaje y al pensamiento.

La crítica que emprenden Horkheimer y Adorno referentes al pensamiento, se cifra al igual que el lenguaje en la pérdida del contenido que da sentido a las palabras y a los conceptos y por consecuencia a la actitud reflexiva y crítica del pensamiento.

Uno de los postulados de la ciencia orientada por el deseo de dominio igual a cálculo y clasificación, puesta al servicio del poder es volver idénticos pensamiento y realidad. Ello queda claro bajo el principio positivista de contrastación y

comprobación de todo aquello que merezca ser objeto de estudio.

La instrumentalización ha trastocado la esencia del lenguaje y del pensamiento. El significado del lenguaje ha sido desplazado por la función del mismo, el lenguaje se reduce a un medio, un sistema de signos que "comunican", que sirven para el consumo desde una visión instrumental.

En esa línea, Horkheimer apunta que:

*"El pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir. La Ilustración ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento..., porque tal exigencia distrae del imperativo de regir la praxis...."*¹¹³

El procedimiento matemático es el nuevo ejemplo a seguir, con admiración y veneración por el pensamiento; éste se convierte en un órgano más, en mero instrumento de dominio.

En el arte, según Adorno, se puede apreciar como el lenguaje se ha desmembrado y ha adquirido proporciones encaminadas al efecto deseado:

*"En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia, como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes, sin poderse recuperar ya mediante su adición, su sinestesia o "el arte total"*¹¹⁴

En *Esto no es una pipa*, M. Foucault, reflexiona de manera paralela al pensamiento de Horkheimer en términos de arte. En dicho libro, la imagen de una pipa y el signo que enuncia "*ceci n'est pas une pipe*" resultan contradictorios a una lectura

¹¹³ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 79

¹¹⁴ *Ibidem.*, p. 72

simple y común. La supuesta contradicción reside en que la interpretación de esa pintura está dada en función de la incapacidad del individuo para comprender y experimentar íntimamente y de manera autónoma aquello que el artista quiso expresar.

El arte ha quedado, así como el saber general, comprendido en una nueva esfera aquí las distintas artes poseen su propio lenguaje y materia! Si se transgrede una esfera y se introducen otros signos, juicios, imágenes, ajenos a ella se hace imposible su comprensión dada su inflexibilidad y rigurosidad.

La conclusión del análisis que Foucault hace de esa pintura en dicho libro es sencilla, pero a la vez compleja. Se trata de mostrar que una obra de arte es una obra abierta a una multiplicidad de significaciones. No es necesario hacer explicaciones complicadas de ella, ya que en el verdadero arte no existe la razón sino los sentimientos, lo simbólico y las experiencias irreducibles de los hombres.

Lo que el arte intenta es la liberación del individuo y el desarrollo creativo de todas sus facultades. Sin embargo, la libertad también se ha formalizado. Esta se ha convertido en la automatización disfrazada en el "poder hacer" y en el "poder pensar", cuando la diferencia entre estos verbos es nula y a la vez igual.

La vacuidad del lenguaje permite del dominio y la edificación de un vasto sistema de control:

"... nadie debe rendir cuenta sobre lo que piensa. Pero cada uno está desde el principio encerrado en un sistema de relaciones e instituciones que forman un instrumento hipersensible de control social."¹¹⁵

¹¹⁵ Max Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 180

La ausencia de libertad real en el ejercicio del pensamiento fue el precio por la libertad supuesta de actuar en las sociedades industrializadas y democráticas. Hablar de libertad en la época moderna desde la perspectiva expuesta en *Dialéctica de la Ilustración* es una falacia.

La disolución de la actividad crítica y reflexiva de la filosofía, la instrumentalización del lenguaje impiden hablar de la libertad en un sentido real.

Horkheimer y Adorno terminan su reflexión señalando que la ideología es el resultado de la actitud servil que la ciencia, la religión, etc., tienen frente al poder económico y político de los gobiernos.

La veneración e idolatría que el hombre moderno hace de la Razón, según los autores, es la revancha de la naturaleza. Ello queda magistralmente expresado en la tesis central de *Dialéctica de la Ilustración*:

*"El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología".*¹¹⁸

¹¹⁸ M. Horkheimer, y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 11

CAPÍTULO VI

EL ALCANCE DE LA NOCIÓN DE RACIONALIDAD INSTRUMENTAL EN EL ANÁLISIS DE LA ÉPOCA MODERNA

*¿Qué debe transmitir la religión a la miseria de la vida,
a la miseria que acontece?
Debe expresar la voluntad de que la injusticia,
de que la tortura del inocente hasta la muerte
y el triunfo del verdugo no sean la última palabra.*

Max Horkheimer

El presente apartado tiene como objetivo resaltar a manera de resumen, los puntos fundamentales de todas las fases expuestas en la obra de Horkheimer que a lo largo de este trabajo se trata de exponer.

Por otra parte, los últimos dos puntos que quisiera tratar son el aspecto teológico de la filosofía de Horkheimer y las aporías que J. Habermas señala sobre la reflexión hecha en torno a la Ilustración por Adorno y Horkheimer.

Con respecto a tales temas, es de suma importancia aclarar que éstos puntos por sí solos son temas de otra investigación. Mi propósito es hacer un esbozo muy somero y breve de estos a fin de que el lector guarde una idea más global aunque no profunda, de todo el desarrollo del pensamiento de Horkheimer. Asimismo, presentaré algunas nociones del debate respecto a la modernidad desde la postura de la Escuela de Frankfurt y de la crítica hecha por Habermas.

El hecho que se exponga sólo a Habermas como uno de los sustentantes del proyecto de la modernidad, obedece a motivos propios de su formación académica. Él participó en el Instituto de Investigación Social como ayudante de Adorno y más tarde esboza sus puntos de ruptura con respecto a los argumentos de Horkheimer y Adorno.

A manera de recuento

El proyecto de la primera fase de la Teoría Crítica tenía como blanco la crítica al cientificismo dominante de la época, el cual a su vez, se basaba en la legitimación de la ideología burguesa y el mantenimiento del orden existente. Sus principios pretendían la liberación subjetiva de los individuos, esto se debe en gran medida a sus orígenes revisionistas del marxismo que permearon a la Teoría Crítica de un espíritu emancipador.

Para la Teoría Crítica el discurso positivista de la ciencia se había convertido en ideología, ese es uno de sus límites. Ésta se consideraba a sí misma auto-reflexiva, un pensamiento que no está al servicio de la realidad existente. En ese sentido, uno de los puntos que se encuentran presentes a lo largo de todo el pensamiento de Horkheimer es respetar: respetar la distancia que existe entre el pensamiento y la realidad. Esto es la diferencia entre la concepción y las aprehensiones cognoscitivas del hombre con respecto al mundo en que se desarrolla y el reconocimiento de la lógica interna del mundo que lo rodea, así como la autonomía de la naturaleza y de su devenir.

La Teoría Crítica tiene un objetivo primordial: la comprensión cabal de la realidad. Para ello, propone la interpretación y la explicación de toda la sociedad por medio de distintas disciplinas que en su conjunto den cuenta de una realidad polimorfa.

Al igual que Weber, los autores de la Teoría Crítica consideraban a la Sociología como a cualquier otra ciencia, incapaz por ella sola de ofrecer una visión completa del mundo y de la sociedad. Weber señalaba que era poco lo que una determinada ciencia podía hacer al tratar de cubrir por completo ese entramado complejo llamado realidad.

La Teoría Crítica también estuvo consciente de ello al apuntar que se requería de la multidisciplina en la investigación para así poder tener una visión más completa y global del mundo y de la sociedad.

El verdadero eje de la Teoría Crítica es una actitud reflexiva y el ejercicio de la crítica constante y el compromiso del individuo con respecto a la sociedad y a sí mismo.

Más tarde, el contexto histórico-social de Europa y de los Estados Unidos, delimitó la siguiente fase de la Escuela de Frankfurt.

Los frankfurtianos observaban una catástrofe social sin salida, ante los acontecimientos como el fascismo, la sociedad de masas y el stalinismo. Ellos observan en la decadencia de la cultura y en la actitud servil de la ciencia, lo que propicia un pesimismo teórico y una actitud escéptica frente al progreso de la ciencia y la tecnología y sus consecuencias.

Los estudios que a raíz de lo anterior se desprenden están contemplados en otra etapa de la Escuela de Frankfurt conocida como filosofía de la historia. Desde esta propuesta, la historia de la humanidad se muestra como proceso de decadencia. La humanidad marcha directo al ocaso, en contraposición a lo que el proyecto iluminista anunciaba desde el siglo XVIII.

Esta conclusión y tesis principal de *Dialéctica de la Ilustración* es resultado de un seguimiento histórico-filosófico del desarrollo de Occidente, desde la *Odisea* de Homero hasta el presente siglo.

Los conceptos analíticos centrales que Horkheimer desarrolla en su crítica a la modernidad son: a) razón objetiva y b) razón subjetiva o instrumental. Cada uno de ellos muestra una fase del desarrollo de la historia de Occidente.

Sin embargo, Horkheimer no deja claro lo que la Razón significa al señalar que ésta es transhistórica, universal y trascendente. Su función es dotar de sentido la vida y por consecuencia orientar el sentir y las acciones del hombre. A pesar de ello, no existe una nítida diferencia entre los límites de ésta definición intangible y el campo de la metafísica.

Horkheimer resalta la trascendencia del individuo y de la individualidad. Al respecto, el autor señala que:

"El liberalismo era injusto, pero, en relación con el individuo, sostuvo siempre el principio de que el individuo debía conservar su autonomía y desarrollar sus energías para poder obtener un puesto mejor en la sociedad. Este factor va disminuyendo cada vez más en la actual burocratización."¹¹⁷

La individualidad es el conjunto de cualidades que hacen del sujeto un hombre único, auténtico e independiente. Esta definición está relacionada con la voluntad atributo indispensable en el individuo. Ello habla bastante de la conexión entre el

¹¹⁷ Max Horkheimer, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, p. 201

individuo y un orden justo entendido como "razón objetiva".

Sin embargo, en las sociedades industriales el mundo tiende vertiginosamente hacia la burocratización y la administración del mismo, necesitando para ello la automatización del individuo; esto es la cosificación de su personalidad, así como la reducción del pensamiento y de la naturaleza a meros hechos empíricos.

En ese sentido, la "razón subjetiva" o "razón instrumental" responde a los requerimientos del mundo pragmático en el que pensamiento y realidad se fusionan infringiendo el código de la naturaleza y la esencia de cada uno.

La "razón instrumental" es un fin en sí mismo, muestra un mundo que ha perdido su sentido existencial; de ahí que todos los actos del hombre, así como sus valores carezcan de un sentido trascendente. La humanidad en la época actual vive el desarrollo de un proceso mecánico de auto-destrucción por vía de la ciencia y la razón dominantes. En esto consiste la crisis de la modernidad a la que hace referencia Horkheimer.

Es importante resaltar que Horkheimer ubica la cuestión de la crisis del individuo en:

"...el umbral del tránsito del capitalismo liberal al capitalismo organizado."¹¹⁸

Por otra parte, Horkheimer destaca la resistencia del individuo y de la individualidad a cualquier forma de totalitarismo, aunque tenga cara de libertad y democracia, por ejemplo, la sociedad de masas.

¹¹⁸ J. Habermas, *Op. Cit.*, T.I., p. 446

Tanto Adorno como Horkheimer coinciden en que la emancipación del individuo, no consiste en la emancipación de la sociedad. Por tanto, ellos son escépticos respecto de los movimientos sociales. Para los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, el individuo tiene que darse a la tarea de la autointrospección y transformación de su subjetividad antes de emprender cualquier movimiento social:

*"... no se pueden esperar cambios de alcance histórico-universal si primero deben modificarse los hombres."*¹¹⁹

A ese respecto Habermas advierte que tanto G. Herbert Mead como Adorno y Horkheimer, coinciden en señalar que:

*"...la individuación sólo es posible por vía de la socialización, de modo que 'la emancipación del individuo' no representarla su emancipación respecto de la sociedad, 'sino la liberación de la sociedad misma de la atomización', esto es, de un aislamiento de los sujetos que en los 'períodos de colectivización y de cultura de masas puede alcanzar su punto culminante'."*¹²⁰

Por otra parte, Horkheimer señala que la división del trabajo ha jugado un papel decisivo en la historia del hombre, en la preservación de actitudes y principios como el dominio y la autoconservación. Como ya se ha visto, estos son ideas edificantes para el proyecto de la Ilustración entendiéndolo desde la perspectiva siguiente:

"...el mito era ya Ilustración y la Ilustración ha devenido en mitología".

Sobre ello Horkheimer y Adorno señalan:

"Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el

¹¹⁹ Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, p. 94

¹²⁰ *Ibidem.*, p. 498

*aparato técnico.*¹²¹

De esa manera se observa como en las sociedades industriales, administradas, la división del trabajo representa la:

*"...aparencia de autonomía de los procesos de trabajo"*¹²².

ya que es casi imposible diferenciar las distintas fases de los procesos productivos, así como las relaciones de los individuos que de ello derivan por la nula transparencia entre las fronteras de cada sector productivo.

Para Marcuse, la división del trabajo es una fuente de reificación del hombre y su mundo. Esta se sucede al ocultar el origen de los productos, así como el contenido humano de las relaciones sociales. Ello crea el efecto de objetivación tanto de los productos como de las relaciones sociales, elevándolas por encima del entendimiento al ofrecerlas ante el hombre mismo como una totalidad tangible, la cual ya no es comprendida como el resultado de la construcción, interacción y el trabajo social de los hombres.¹²³

En ese sentido, la crítica de Horkheimer y Adorno alude a la fusión entre las fuerzas técnico-científicas y las relaciones de producción. Como consecuencia de ello, la posibilidad de emancipación de la conciencia es inexistente,¹²⁴ pues la estructura

¹²¹ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 83.

¹²² H. Marcuse, *et al.*, *A la búsqueda de sentido*, p. 80

¹²³ H. Marcuse, *Razón y Revolución*, p. 275.

¹²⁴ La interpretación que Horkheimer y Adorno hacen de lo que significa la división del trabajo para la sociedad difiere bastante con la visión de Marx al respecto. Marx señala que la verdadera división del trabajo se da al separarse del trabajo físico del trabajo intelectual, en ese momento para él, la conciencia se halla en condiciones de emancipación y, así dedicarse a la creación teórica, filosófica, teológica, etc. Cfr. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, págs. 31-34

de la división social del trabajo ha trascendido al "reino del espíritu".

Otro de los puntos interesantes que Horkheimer trata en su obra es el relativo a la separación de los ámbitos culturales y del conocimiento, que en términos históricos se da con la separación entre la fe y el saber que durante siglos hasta la época moderna coexistían sin fronteras:

*"El saber religioso-metafísico recibido como doctrina se ha fosilizado en dogma; la revelación y la sabiduría recibida se mudan en mera tradición; la convicción, en un asentimiento subjetivo. La forma misma de pensamiento que encarnan las imágenes del mundo se torna obsoleta, el saber de salvación y el saber cosmológico se diluyen en creencias últimas de tipo subjetivo."*¹²⁵

De esa manera, el verdadero sentido religioso se disuelve permitiendo que aflore el fanatismo basado en la fe religiosa. Entonces, también se produce una clara separación entre la fe y el saber.

Los criterios a los que atienden los diferentes campos del saber son la exactitud y la verdad, en la esfera de la ciencia; la autenticidad y belleza, en la esfera del arte; y la buena conducta o rectitud normativa, en la esfera de la moral.

Los principios que rigen la fe religiosa como la vida buena, no guían la esfera de la ciencia ni del conocimiento en general. Cada campo específico se rige por normas y juicios particulares a cada área, los cuales no apuntan a la búsqueda de Dios.

Este alejamiento y demarcación a la vez, de las fronteras entre el saber y la fe tuvo varias manifestaciones y consecuencias. Una de ellas fue la secularización y subjetivación tanto de la fe como de las nacientes esferas de valor. Este fenómeno

¹²⁵ J. Habermas, *Op. Cit.*, p. 442

conduce a que cada esfera de valor posea un objetivo propio resultado de la lógica interna e independiente de cada una de las esferas.

Lo anterior ya lo observaba Kant, al plantear sus tres preguntas, que en sí derivan en tres ámbitos culturales distintos: el moral, el científico y el estético. Este fue un largo proceso que desembocó en la Ilustración, su objetivo como resalta Horkheimer era borrar todo rastro de paganismo, superstición, idolatría y metafísica.

Alcances de la propuesta teórica de la Escuela de Frankfurt

Hablar de los alcances tanto del movimiento cultural de la Escuela de Frankfurt como del pensamiento de Max Horkheimer es en gran medida hacer alusión a la actualidad y vigencia de su obra.

La Teoría Crítica y las reflexiones hechas en la fase de la filosofía de la historia, ponen en el centro del debate temas tan relevante como el papel de la filosofía y de la ciencia en la sociedad de nuestros días.

Su dinámica es cuestionar los valores de la sociedad burguesa, los principios que rigen a la teoría y a la ciencia y, las ideas de progreso y avance científico-técnico. Con lo cual se plantea el problema de la modernidad. Los orígenes de la modernidad en términos de Horkheimer y Adorno son los de Occidente.

Años después las tesis de Horkheimer y Adorno son retomadas. Este debate en cierta medida, fue emprendido mucho tiempo después de que los textos más

conocidos tanto de Horkheimer como de Adorno fueran publicados por primera vez debido en gran parte, a la tardía traducción de algunos de los textos al alemán, así como a la también tardía publicación y difusión de los mismos; esto no sólo al interior de Alemania sino en el resto de los países europeos y americanos.

El debate fue emprendido en el ámbito de las ciencias sociales (ya en el discurso estético había sido planteada dicha controversia), cobrando matices que lo colocan también, en el terreno de lo político. La discusión se inicia en la década de los ochenta, al pronunciar Jürgen Habermas el discurso *"La modernidad un proyecto inscabado"*.

A mi juicio, la vigencia del pensamiento de Adorno y Horkheimer, radica en observar que los:

"...los peligros..... que acechan [a] este debate es la rapidez con la que se ventilan cuestiones enormemente complejas y se dejan atrás, sin tristeza, convicciones con un innegable momento de verdad. Esa rapidez..... es fruto de un olvido: de no tomar suficientemente en serio la 'dialéctica de la Ilustración.'"¹²⁶

Toda la obra de Horkheimer tiene el sello del compromiso teórico con la vida y la preocupación por vislumbrar alguna posible salida a la crisis de la modernidad.

A ese respecto Horkheimer apunta:

"Nuestra misión actual, antes bien, es asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de ésta, ni siquiera en una futura época de paz, en la que la diaria rutina pudiera favorecer la tendencia a olvidar de nuevo todo el problema. Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre,

¹²⁶ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 10

no desaparezca de la tierra."¹²⁷

Para ellos queda claro que el problema real en tiempos de paz o guerra es la defensa de la libertad, la justicia, la solidaridad, la tolerancia y la felicidad; la búsqueda de sentido de la existencia o "verdad objetiva" y la capacidad de contener todos estos valores en nuestras relaciones sociales.

La Teoría Crítica y la teología. Convergencia de dos formas de pensamiento

Esta última fase del desarrollo del pensamiento y obra de M. Horkheimer, responde a una profunda necesidad que ya se percibía desde los escritos de *Teoría tradicional y Teoría Crítica, Dialéctica de la Ilustración y la Crítica de la razón instrumental*, entre otros.

Para Horkheimer como ya se mencionó, la humanidad asiste día con día al ocaso. Este fue un punto de vista fundamental y profundo en el pensamiento del autor que lo motivó a postular el principio de la reconciliación del hombre con la naturaleza y la consecuente recuperación del sentido trascendente de la vida olvidado por los hombres.

Esta inquietud fue incorporada de manera permanente en toda su obra, desde el esbozo de la denominada Teoría Crítica hasta el período caracterizado por la teología.

¹²⁷ M. Horkheimer, *Teoría Crítica*, p. 289

Lo anterior se deriva claramente de la entrevista hecha por Helmut Gumnior, publicada bajo el título de *"La añoranza de lo completamente otro"*. Ahí, se pone de manifiesto que la Teoría Crítica y en general, la filosofía de Horkheimer encierra un sentido teológico. Ese matiz teológico de Horkheimer rompe sin embargo, con toda una tradición religiosa institucionalizada.

Horkheimer se centra en el análisis del sufrimiento humano, entendiendo por ello, el hambre, la carencia de viviendas dignas, el miedo permanente que provoca la violencia. El sufrimiento del hombre no sólo se circunscribe a una visión social o a el desconocimiento de los vínculos con la naturaleza externa tiene también, una perspectiva individual que se relaciona con el nivel de encuentro o desencuentro del individuo con su naturaleza interna. Desde la perspectiva del autor, este último es el problema de raíz.

Ante todo ello, él apela a una instancia absoluta, es decir a la posibilidad, inexistente e irrealizable de justicia plena en este mundo.

Es conveniente que se haga un alto y se aclare la interpretación que Horkheimer hace de la teología, para así poder avanzar en este breve esbozo. Horkheimer en ningún momento postula o afirma la existencia de un Dios metafísico y omnipotente. Lo que él entiende por teología:

*"...no es la ciencia... de Dios, sino sólo la expresión de una añoranza, de una nostalgia."*¹²⁹

de reconciliación, el sentido de lo que alguna vez fue la unidad y la verdadera mimesis entre el hombre y la naturaleza.

¹²⁹ H. Marcuse, et al, *A la búsqueda de sentido*, p. 93

La teología de Horkheimer es la esperanza de que todo el sufrimiento y las injusticias que padecen la mayoría de la humanidad en distintos grados, como designio de los Estados totalitarios y terroristas o bien, de aquellos que detentan el poder y los grandes intereses económicos, sean superados en pro de un mundo mejor.

En ese sentido, Horkheimer es contundente al afirmar que él no puede aseverar de ninguna manera la existencia de Dios. Por una parte, comparte la misma postura de Kant al respecto: Dios es una noción que va más allá de la experiencia humana y del conocimiento sensual, es decir, todo lo que se sabe de Dios es un *a priori* en donde no cabe ningún juicio o valoración racional al respecto.

En una entrevista realizada en 1970, se le pregunta a Horkheimer si es ateo, a lo que responde:

"... yo no me considero ateo, ya que ello significaría hacer por mi parte una afirmación sobre el absoluto que yo me considero incapaz de justificar."¹²⁹

Esto devela que un ateo reconoce la existencia de Dios, pero al mismo tiempo niega su autoridad y omnipotencia sobre el mundo y los hombres. ¿Cómo un ateo puede con su negativa afirmar la existencia de lo absoluto?

Horkheimer señala que no puede decir nada al respecto. No obstante, reconoce los principios de la religión judía, la cual señala que Dios es el "secreto incomprendible", no susceptible de nombrarlo o figurarlo, sólo de conocerlo y participar de su gracia.

¹²⁹ *Ibidem.*, p. 127

En toda la obra de Horkheimer se encuentra presente la necesidad de liberar al hombre de sus ataduras materiales e ideológicas. El autor apunta que Dios ha creado al hombre con voluntad libre, es menester por tanto ponerlo a salvo de su principal opresor: el pensamiento automatizado.

Horkheimer resalta una vez más, la trascendencia del individuo y de la individualidad. Argumenta que la noción de Dios obedece a sentimientos y experiencias personales que ennoblecen la subjetividad y la vida terrenal del mismo que constituye una fuente de moralidad, ya que esas experiencias no sólo marcan la vida interna del hombre sino también, la vida común en sociedad.

En esa lógica, el aspecto teológico en el pensamiento de Horkheimer, esperaría la anulación de toda "crueldad sin sentido", de los actos irracionales pero cubiertos por un velo de racionalidad. A esto, se vincula los principios edificantes de la Teoría Crítica, es decir, la crítica y reflexión sobre lo existente en pos de un orden justo y "racional-objetivo".

Uno de los puntos centrales en esta última fase, es la conciencia de finitud del hombre. A la condición de finitud de los hombres, Horkheimer orienta todas sus expectativas de la tan anhelada reconciliación, así como su preocupación por tratar de solventar todas aquellas causas que provocan sufrimiento.¹³⁰

Como ya se vislumbró de alguna manera, la justicia, la solidaridad y la libertad son valores máximos que forman parte esencial en el desarrollo de la obra de

¹³⁰ En esta última fase de su pensamiento, Max Horkheimer entiende su compromiso con la sociedad y con la filosofía de la siguiente forma: "Cuando se puede hablar sin que ello implique responsabilidad, ésta se aniquila. El amor del académico a su patria se muestra en que dice la verdad a su propio pueblo, aun cuando haya de permanecer solo." *Ibidem.*, p. 97

Horkheimer. Incluso de ellos derivan otras problemáticas también tratadas en su obra tales como el lenguaje, el pensamiento, el individuo, etc.

Es menester hacer alusión al concepto de solidaridad desde la visión de Horkheimer.¹³¹ Para Horkheimer la actualidad de la teología radica en la concepción que guarda alrededor de la idea "amor al prójimo". En la teoría social, ya desde Marx, este concepto de "amor al prójimo" se asocia con el concepto de solidaridad, el cual surge de la conciencia de finitud y del reconocimiento de las limitantes de los hombres. Esta noción deja ver la influencia de la tradición judía que permea la obra del autor.

El discurso de Horkheimer muestra su preocupación por los problemas reales y característicos de su tiempo, algunos de los cuales siguen hoy vigentes y se han presentado a lo largo del devenir histórico.

Horkheimer coincide con Marcuse al afirmar que:

*"Yo puedo imaginarme que los hombres -existen ya fundamentos para ello- se unirán entre sí al reconocerse como seres limitados y que de ahí surgirá una solidaridad entre los denominados pueblos desarrollados y las naciones que se han quedado atrás."*¹³²

Para Horkheimer la solidaridad es la presencia de valores sociales y metas universales en el interés individual. Es un sentimiento que humaniza y tiene como origen al individuo y no la sociedad; es posible de realizar la solidaridad, a partir del

¹³¹ El concepto de solidaridad ya había sido trabajado por Durkheim en la *División del trabajo social*. Allí, el autor señala que la solidaridad es una forma natural y armónica de la colectividad para mantener cohesionada a la sociedad. Esta es resultado de la división del trabajo, las normas y reglas así como el individualismo y la creciente especialización e interdependencia que de ella se generan, conducen a formas distintas de solidaridad. Estas son la solidaridad orgánica y la solidaridad mecánica, las cuales a su vez marcan momentos diferentes del desarrollo social.

¹³² Marcuse, *et al.*, *Op. Cit.*, p. 132.

reconocimiento de la condición de hombre a nivel individual y social.

El sentido de Justicia y de Solidaridad que Horkheimer maneja, alude a todo un bagaje cultural que tiene relación con la visión de la antropología filosófica judía plasmada en los textos bíblicos hebreos.

Las aporías de la crítica al proyecto de la Ilustración. La postura de Habermas frente al pensamiento de Horkheimer.

La intención del presente apartado es hacer un breve punteo de la crítica que Habermas hace a Adorno y Horkheimer con el fin de tener un panorama -dentro de los alcances y límites de esta investigación- más completo de la herencia y el impacto producido por estos autores entre sus epígonos.

Los señalamientos críticos hechos por Habermas a la Teoría Crítica tienen que ver de alguna manera con la controversia suscitada a nivel teórico entre modernidad y posmodernidad.

Habermas elabora todo un trabajo argumentativo en el que se propone defender el proyecto de la modernidad, pues considera que éste aún tiene mucho por ofrecer. Si bien reconoce que la modernidad a lo largo de su acontecer ha sufrido desviaciones que la alejan de sus objetivos iniciales, ello no es motivo suficiente, según Habermas para afirmar que la modernidad ha sido agotada.

Habermas propone abandonar la concepción sujeto-objeto, o paradigma de la "filosofía de la conciencia". Introduce el paradigma de la acción comunicativa, en el

que prima la relación sujeto-sujeto. Esto es la relación intersubjetiva de individuos capaces de comunicarse a través del lenguaje oral y de actuar conforme a consensos y acuerdos. Esto sucede bajo ciertas consideraciones y salvedades que por ahora no serán expuestas, ya que estas por su complejidad son motivo para otro trabajo. Por ahora sólo quisiera apuntar los señalamientos de Habermas a la Teoría Crítica.

Por otro parte, uno de los conceptos que a juicio de Habermas tiene suma importancia para lograr la "reconciliación universal" es el desarrollo de una teoría de la mimesis, la cual nunca fue desarrollada por la Escuela de Frankfurt.

Horkheimer y Adorno advierten que la mimesis es la facultad de armonizar del sujeto con su naturaleza interna y externa, ello significa arrancar el extrañamiento -de él mismo y con su entorno- en el que se encuentra sumergido. La mimesis es la emulación que en el hombre se manifiesta por medio de comportamientos entre personas en donde la asimilación e introyección de las mismas no conduce a la pérdida de identidad individual. Pero Habermas insiste, una teoría de la mimesis queda en suspenso en la Teoría Crítica.

Habermas apunta otra cuestión. Se pregunta cómo es que la única Razón existente, pues esta ésta es inmanente al hombre y se ha instrumentalizado desde el proceso de hominización puede ofrecer dos caras a la vez, una objetiva y otra subjetiva. Y por lo demás, si en el mundo reina la "razón subjetiva" e "instrumental" en todos los campos y comportamientos, incluida la teoría ¿por qué el pensamiento de Adorno y Horkheimer no tendría que estar impregnado de esa propia instrumentalidad?

En esa tónica Habermas plantea otra cuestión ¿cómo es que Adorno y Horkheimer pretenden hacer teoría cuando según ellos mismos el lenguaje y los conceptos son ya instrumentos de poder?

Desde el punto de vista de Habermas esa fue una de las aporías que la Escuela de Frankfurt no logró sortear. Habermas señala que el callejón sin salida de este pensamiento está dado por el agotamiento de la "filosofía de la conciencia", paradigma en el que se encuentra circunscrito el trabajo de la Escuela de Frankfurt en él:

*"... el sujeto se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción..."*¹³³

o bien, se apropia de ellos de manera teórica.

En la propuesta que Habermas hace explica cómo a través de la "filosofía del lenguaje" pueden ser solucionados dichos puntos. Finalmente, Habermas se pregunta ¿cómo la Razón vuelta irracionalidad puede resarcir toda la problemática de la crisis de la modernidad?

Blanca Solares en *El síndrome de Habermas* apunta que para la Escuela de Frankfurt la crítica de la Ilustración supone una autoilustración de la misma. Para la Teoría Crítica la única salida viable al ocaso de la modernidad es la restitución de la "razón objetiva" que no es una Razón metafísica sino que está basada en la propia necesidad humana de dar sentido a la existencia.

Asimismo, la autora señala que los puntos de llegada de la Teoría Crítica en sus últimas investigaciones, la teoría estética y el problema del arte en Adorno y, la

¹³³ Cfr. *Ibidem.*, p. 497

teología y la religión en Horkheimer, arrojan la duda de si acaso la "razón objetiva" no debiera ser vista, más bien como "pensamiento simbólico".

En realidad, la reflexión anterior marca una nueva línea de interpretación de la obra de ambos autores. La duda a la que la autora se refiere, alude a si el arte y la religión no tendrían que haber sido el punto de partida que la Teoría Crítica no se atrevió a tocar directamente y, por tanto, las líneas de investigación a partir de las cuales puede profundizarse hoy en el pensamiento de Horkheimer y Adorno.

Aquí, sólo he querido esbozar estas ideas, dejando la perspectiva de la Teoría Crítica hoy abierta.

CONCLUSIONES

Para Horkheimer y Adorno el límite de la Ilustración es la autodestrucción de todo lo que propone el proyecto Iluminista. A esa conclusión llegan después de reflexionar sobre la noción de Razón como eje articulador, no sólo de las relaciones sociales y de producción, sino de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, desde la prehistoria hasta nuestros días.

Uno de los puntos fundamentales que se puede leer a la luz de los dos conceptos de Razón que Horkheimer desarrolla es la relación de dominio que se establece entre hombre-naturaleza a lo largo del devenir histórico.

La Razón ha constituido la base de todo proyecto civilizatorio de la humanidad. Esta afirmación fue el punto de arranque de *Dialéctica de la Ilustración*. Los autores se propusieron hacer un estudio del desarrollo de la historia del hombre desde el mito hasta la Ilustración, ellos observan cómo es que la Razón se formaliza hasta el grado de instrumentalizarse. Así, uno de los conceptos básicos de dicho trabajo es el de "razón instrumental".

Horkheimer en su libro *Crítica de la razón instrumental*, se ocupa de explicar por medio de dos conceptos analíticos básicos -"razón objetiva" y "razón subjetiva"- cómo es que en los distintos sistemas filosóficos de Occidente se concibe a la Razón y qué cualidades y funciones se le atribuyen dentro de la sociedad.

El concepto de "razón instrumental" es la noción central en torno a la cual Horkheimer sitúa la problemática particular de las sociedades industrializadas y

automatizadas. En ellas, la crisis de la cultura salta a la vista, al objetivarse dicho concepto, fácil de observarlo en los comportamientos y en la vida cotidiana de los hombres. Entre algunas de las consecuencias de la instrumentalización de la Razón, se encuentra la ausencia de identidad de los individuos, la ideologización de la ciencia y la teoría, la idolatría del poder, la sustitución de la felicidad por el éxito y el dinero, la mecanización del pensamiento y el vaciamiento de los contenidos miméticos del lenguaje. Horkheimer concluye todo lo anterior señalando que la realización de la Razón es la sinrazón.

La concepción de la Razón a nivel teórico-filosófico refleja diferentes momentos de la historia social de la humanidad. Las nociones que constituyen los pilares en la obra de Horkheimer son individuo, Razón, filosofía, pensamiento, lenguaje, sociedad y Teoría Crítica; los cuales tratan de exponer y analizar a la sociedad actual.

Es necesario apuntar que tanto Horkheimer como Adorno, han precisado sus reflexiones y estudios de las sociedades y cultura occidentales, en particular la europea. Durante su exilio, la sociedad estadounidense fue también objeto de estudio y crítica. El escrito de Adorno "La industria cultural. Ilustración como engaño de las masas" integrado en el texto de Dialéctica de la Ilustración, muestra claramente como los medios de comunicación juegan un papel indiscutible y ponderante en la legitimación y justificación de la ideología de consumo y producción dominantes.

La Teoría Crítica tuvo varias etapas. Al llegar a los Estados Unidos, Horkheimer, comienza a replantearse todo el proyecto de la Teoría Crítica, ante la necesidad personal de concluir proyectos e inquietudes que permanecían latentes desde los años anteriores a su exilio.

El cambio de perspectiva social y geográfico, permitió que en colaboración directa con Adorno, emprendiera el desarrollo de su llamada "filosofía de la historia", brillantemente expuesta en **Dialéctica de la Ilustración**. Sin embargo, en el caso de Horkheimer lo que hoy día se considera como la última fase de su pensamiento, es decir la teología, cambió su postura eurocentrista.

Esta postura eurocentrista que era común a varios integrantes del Instituto, ya sea de índole teórico continuando con toda la tradición alemana que existe en esa vertiente, o bien, de carácter práctico-metodológica como es el caso de la costumbre sociológica norteamericana por el uso constante de la estadística, o bien, fenómenos muy particulares de aquellos momentos relacionados con el fascismo, la cultura de masa, el autoritarismo, o problemas característicos de los países del hemisferio norte; entre otros.

En un sentido más amplio, Helmut Dubiel hace una crítica profunda al pensamiento y a la visualización en y de Occidente; señala que existen seis puntos centrales que dan pie a un a lo que se podría llamar "fundamentalismo secular de la modernidad" y consisten en:

- * Antropocentrismo (el hombre como corona de la creación)
- * Centrismo del sujeto (el yo burgués como medida de todas las cosas)

- Eurocentrismo (la civilización técnica occidental como punto culminante y conclusión de la historia de la especie)
- Logocentrismo (la fe en la omnipotencia de la razón vuelta ciencia)
- Tecnocentrismo (la fe en la omnipotencia de las soluciones técnicas a los problemas)
- Centrismo del valor de cambio (reducción de la interacción social a las relaciones de mercado)¹³⁴

La crítica que que encierran los ejes anteriores resaltan los extremos en los que ha caído el pensamiento occidental y a su vez, se muestran como resultado de los temores colectivos de las sociedades occidentales.

Otro punto digno de mencionarse en la obra de Horkheimer es el siguiente. Durante la década de los sesenta, Horkheimer dicta una serie de conferencias y escribe algunos artículos que muestran un cambio en su discurso, el cual se percibe más laxo; no tan rígido en términos de los canones establecidos en el ámbito intelectual del momento.

En él aparecen problemáticas típicas de países subdesarrollados, como el hambre y la miseria, las guerras civiles, así como el terror y la violencia que proceden de éstas, la necesidad de viviendas y condiciones de vida más dignas. El propósito del autor es resaltar la necesidad que existe en el mundo de valores como la justicia y la solidaridad. Sin embargo, no está pensando en estos valores como objetivos

¹³⁴ Citado en Ingolf Ahlers, "En torno a la dialéctica de la secularización: cristianismo y modernidad". Ponencia presentada en el Simposio Internacional del INAH "La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?".

alcanzables sino como un anhelo mesiánico y la esperanza de un mundo guiado por un sentido trascendente, más allá del egoísmo y los intereses prevalecientes en el mundo actual. En español se han publicado conferencias y escritos de los años sesenta, que dan muestra de lo anterior. Estos trabajos están compilados básicamente en dos textos: **Sociológica** en colaboración con Adorno y **Sociedad en transición: estudios de filosofía social**.

A mi parecer, tales temáticas anuncian ya lo que más tarde a raíz de una entrevista hecha a Horkheimer por una revista alemana (*Der Spiegel*) en 1970, se dará a conocer como la fase teológica del autor.

Dicha entrevista tiene como escenario todo un contexto mundial impregnado por la ideologización del marxismo y por la revueltas estudiantiles, entre otras manifestaciones. Ello contribuyó a que se tachara a Horkheimer de "hereje converso" por parte del marxismo ortodoxo.

Sin dificultad, se puede observar que estos elementos teológicos de su pensamiento guiaban su filosofía desde el surgimiento del Instituto de Investigación Social. Se percibe desde entonces, la honesta preocupación de Horkheimer acerca del sufrimiento humano y de la necesidad imperiosa de la justicia y la solidaridad como principios supremos de la humanidad. En ese sentido es que Horkheimer propone a la teología en conjunción con la Teoría Crítica como factores orientadores de la humanidad en busca de la "razón objetiva" o trascendente en la sociedad. Esta fase teológica del pensamiento de Horkheimer abre al pensamiento social nuevos horizontes para investigar.

Finalmente quiero resaltar que ante tendencias como la especialización y la fragmentación del conocimiento por un lado y de la sociedad por el otro, es de invaluable importancia recordar uno de los principios de la Teoría Crítica: la multidisciplinariedad en el estudio y comprensión de la sociedad, para así entender los fenómenos desde varios ángulos sin perder la perspectiva global de la realidad.

Por lo que respecta a nuestro trabajo, sólo he querido señalar sintéticamente los puntos nodales de su pensamiento y su importancia para la comprensión de los fenómenos complejos de la cultura en el mundo moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T.W.
Consignas, Buenos Aires, Amorrortu, 1973
 _____, **Dialéctica Negativa**, España, Taurus, 1990
- ADORNO, T.W. y Max Horkheimer
Dialéctica del Iluminismo, Buenos Aires, Sudamericana, 1969
- , **Dialéctica de la Ilustración**, Madrid, Trotta, 1994
 _____, **Sociológica**, 3a. ed., Madrid, Taurus, 1979
- AHLERS, Ingolf
 "En torno a la dialéctica de la secularización: cristianismo y modernidad",
 Simposio Internacional de INAH: "La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?", Febrero de 1997.
- BENJAMIN, Walter
Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV, Madrid,
 Taurus, 1991
- BERGER, P., T. Luckmann
La construcción social de la realidad, Argentina, Amorrortu, 1993
- BRUCKNER, Pascal y Alain Finkielkraut
El nuevo desorden amoroso, 4a ed., Barcelona, Anagrama,
 1989
- CABRERA, Mercedes, Santos Julia (compiladoras)
Europa en crisis 1919-1939, Madrid, Pablo Iglesia, 1991
- CALASSO, Roberto
Las bodas de Cadmo y Harmonía, 4a. ed., Anagrama, Barcelona, 1990
- DESCARTES, Rene
Discurso del método, México, Porrúa, 1991

- DUBIEL, Helmut
Leo Löwenthal. Una conversación autobiográfica, Valencia,
 Edicions Alfons el Magnànim, 1993
- DURKHEIM, E.
La división social del trabajo, México, Colofón, 1980
- FERRAROTTI, Franco
El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer,
 2a. ed., Barcelona, Península, 1975
- FOUCAULT, Michel
Esto no es una pipa, 3a. ed., Barcelona, Anagrama, 1993
- FREUD, Sigmund
El malestar en la cultura, México, Alianza, 1994
- FRIEDMAN, Georg
La filosofía política de la Escuela de Frankfurt, México, FCE, 1986
- FROMM, Eric, Max Horkheimer, et al
La familia, 5a ed., Barcelona, Península, 1978
- GEYER, Carl Friedrich
Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Barcelona, Alfa,
 1985
- GOETHE, J. W.
Fausto, México, UNAM-SEP, 1924
- HABERMAS, Jürgen
Teoría de la acción comunicativa, Vol.I, Argentina Taurus, 1989
- HEGEL, G. W. F.
Fenomenología del espíritu, México, FCE, 1966
- HORKHEIMER, Max
Ocaso, Barcelona, Anthropos, 1986
- , **Sobre el concepto del hombre y otros ensayos, Buenos Aires, Sur, 1970**
- , **Sociedad en transición: estudios de filosofía social,**
 Barcelona, Planeta, 1986

- , **Crítica de la razón instrumental**, Buenos Aires, Sur, 1969
- , **Historia, metafísica y escepticismo**, Madrid, Alianza, 1982
- , **Teoría Crítica**, Argentina, Amorrortu, 1990
- HORKHEIMER, Max, Heinz R. Schlette, *et al.*
El cuerpo y la salvación, Salamanca, Sígueme, 1975
- JAY, Martin
La imaginación dialéctica, Barcelona, Taurus, 1989
- KANT, E.
Crítica de la razón pura, 6a ed., Argentina, Losada, 1979
- , **Crítica de la razón práctica**, 4a ed., Argentina, Losada, 1977
- LEFEBVRE, Henri
La violencia y el fin de la historia, Buenos Aires, Leviatan, 1986
- LUKÁCS, Gyorgy S.
Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista, México, Grijalbo, 1969
- MARCUSE, Herbert
Razón y revolución, Madrid, Alianza, 1986
- , **A la búsqueda de sentido**, Salamanca, Sígueme, 1989
- MARX, Karl y Fedreic Engels
La ideología alemana, La Habana, Pueblo y Educación, 1982
- NIÑO, A. Juan
El pensamiento de Platón, México, FCE, 1988
- PÉREZ, Tapias José Antonio
Filosofía y crítica de la cultura, Madrid, Trotta, 1995
- PLATÓN
Diálogos, México, Porrúa, 1981
- SAN AGUSTÍN
La Ciudad de Dios, México, Porrúa, 1994

- SCHNÄDELBACH, Herbert
Filosofía en Alemania (1831-1933), Madrid, Cátedra, 1991
- SCHOPENHAUER, Arthur
El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1987
- SIMMEL, George
La filosofía del dinero, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977
- SOLARES, Blanca
Tu cabello de oro Margarete... Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad, México, Porrúa-UIC, 1995
- _____. **El síndrome de Habermas**, México, Porrúa-UNAM, 1997
- WALDMAN, Gilda
Melancolía y utopía, México, UAM-Xochimilco, 1989
- WEBER, Max
Ensayos sobre metodología sociológica, 3a ed., Argentina, Amorrortu, 1990
- WIGGERSHAUS, Rolf
L'École de Francfort; histoire, développement, signification, Paris, Presses Universitaires de France, 1993
- ZABLUDOVSKY, Gina
La dominación patrimonial en la obra de Max Weber, México, FCE-UNAM, 1989
- _____. **Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo**, México, Porrúa-UNAM, 1995