



Theomai

ISSN: 1666-2830

theomai@unq.edu.ar

Red Internacional de Estudios sobre Sociedad,
Naturaleza y Desarrollo
Argentina

Galafassi, Guido P.

Razón instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: la Teoría Crítica de Max Horkheimer y
Theodor Adorno

Theomai, núm. 9, primer semestre, 2004, p. 0

Red Internacional de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo
Buenos Aires, Argentina

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12400905>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System
Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal
Non-profit academic project, developed under the open access initiative

**Razón instrumental, dominación de la naturaleza y
modernidad: la Teoría Crítica de Max Horkheimer y
Theodor Adorno**

Guido P. Galafassi*

* CONICET, Universidad Nacional de Quilmes y Buenos Aires, Argentina. E-mail:
ggalafassi@unq.edu.ar

Introducción

La concepción moderna de sociedad en donde es crucial la categoría dominación, tiene en la ciencia a uno de sus pilares fundamentales. Y esta dominación está fuertemente relacionada con el manejo instrumental de la naturaleza y de los recursos sociales y económicos. Y para este manejo instrumental es prioritario primero conocer "científicamente" a la realidad natural y social sobre la cual se va a actuar.

Las raíces de la "nueva ciencia" se encuentran en los primeros intentos del siglo XV y XVI por desarrollar un conocimiento secular (desvinculado de la explicación religiosa medieval) sobre la realidad y que por sobre todo tenga algún tipo de validación empírica. La nueva ciencia se basaba en la obtención de un conocimiento probado a partir de la observación y la experimentación a diferencia del conocimiento tradicional que se deducía fundamentalmente de los textos y verdades clásicas.

Pero además, esta nueva ciencia se sustentará en su utilidad inmediata para funcionalizar el conocimiento adquirido dentro del nuevo concepto de racionalidad basado en la explotación productiva de la naturaleza con el fin de lograr un progreso material de la sociedad. Así, si en el medioevo, la aspiración intelectual de los hombres se reducía a desentrañar el sentido moral y la finalidad existencial de la vida concentrándose casi por completo en la interpretación de la Revelación Divina llevada a cabo por las autoridades eclesiásticas, los hombres de la modernidad comenzaron, por el contrario, a cuestionarse por las causas intramundanas, es decir terrenales de la humanidad, causas que deberían definirse mediante la observación sensible, en vez de recurrir a la tradición para interrogarse sobre la finalidad ultraterrena. Y como la nueva concepción de la vida terrenal que se empieza a construir en el Renacimiento estará basada en la administración de las habilidades humanas en términos de su propia validación independientemente de la determinaciones religiosas, la nueva ciencia se basará por tanto en el conocimiento de la realidad natural y humana para servir eficientemente a los nuevos principios filosóficos, sociales y políticos. El objetivo entonces de esta nueva ciencia será el de "detectar regularidades en el curso de la naturaleza con la ayuda de experiencias sistemáticamente organizadas para, a partir del conocimiento de dichas regularidades, poder provocar o evitar a voluntad determinados efectos o, con otras palabras, para poder dominar, lo más posible, la naturaleza" (Horkheimer, 1995:18). Y es a partir de esta concepción del conocimiento que se construirá la validación moderna de lo que es y sobre que principios se estructura la naturaleza. Así, las nociones de uniformidad y regularidad serán dos características claves para poder sustanciar un conocimiento que sea útil al desarrollo material de la humanidad. Si no existiera una cierta regularidad y uniformidad en la velocidad de un cuerpo en caída libre, o en el

REVISTA THEOMAI / THEOMAI JOURNAL

resultado de una reacción química, o en las consecuencias que la presencia de un fármaco tendrá sobre determinadas manifestaciones infecciosas, o en la temperatura a la cual un determinado elemento químico cambiara de estado, la obtención de este conocimiento no tendría ningún valor para el progreso material de la sociedad. Es que el valor de las "leyes de naturaleza", leyes que deben ser precisamente descubiertas por la ciencia moderna, está en relación directa con la perfectibilidad a partir de la cual se rige la repetición futura de los hechos que pretenden explicar (para predecir) estas leyes. Es decir, que será necesario descubrir las leyes que rigen la naturaleza, no por el solo hecho de contemplar y admirar la creación divina, sino para causas mucho más mundanas que tienen que ver justamente con la posibilidad de predecir la naturaleza para así poder ejecutar prácticas que posibiliten su manejo y control. Es que, "la posibilidad de unas leyes de la naturaleza, y, por consiguiente, la del dominio de esta, aparece en la nueva ciencia del Renacimiento en dependencia lógica de la presuposición de que el acontecer natural está sujeto a una regularidad" (op. cit.).

Crecimiento y progreso en la modernidad

Como componentes destacados de la modernidad y que tiene especial relevancia, está el hecho de la afirmación del sujeto pensante, es decir del sujeto racional. Es el sujeto, el individuo por sí solo, por su sola razón, por sus propias fuerzas, independiente de toda autoridad religiosa, sociológica y política, el que debe encontrar la verdad entendida como correspondencia con la realidad. Es decir, hay una lucha, una afirmación del racionalismo, una afirmación de la autonomía del individuo, de lo que el individuo puede hacer por sí solo. Correlativo con esto, la búsqueda de riqueza y el afán de lucro, se van constituyendo no solo en un fin digno de ser perseguido por sí mismo, sino en un fin que va a ir excluyendo a todos los otros. La búsqueda de la riqueza, lo que podemos llamar la mentalidad mercantilista se va imponiendo cada vez más en este mundo. Es decir, estamos ante dos expresiones paralelas de la misma modernidad, la definición filosófica y la definición socio-económica.

Estas ideas de "crecimiento y progreso", estaban ya fuertemente presentes en los padres de la ciencia moderna (Bacon, Descartes, Galileo) para quienes no era intención reemplazar la ciencia clásica por una mera actividad de dilucidación de la estructura causal del mundo. La ciencia clásica era finalista, teleológica, la ciencia moderna intenta desalojar cualquier cosa que oliera a fin. Remitámonos a uno de estos padres de la ciencia moderna: "...esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podemos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza" (Descartes, 1979).

Es decir, la ciencia moderna no es concebida como una simple actividad contemplativa, la ciencia explica (o debe explicar) para facilitar el dominio de la naturaleza. Tal como lo enuncia rotundamente Bacon (1984), "ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto".

La racionalidad moderna consiste en saber científicamente cuales son las causas sobre las que técnicamente se opera. Por lo tanto, la ciencia trata de explicar el mundo de tal manera que se opone a la irracionalidad de las aproximaciones "míticas". La cosmovisión mítica con su falta de precisión empírica, constituye precisamente el fin a superar por el conocimiento científico.

La completud del nuevo imperio de la racionalidad, detalladamente definido por Descartes en el ámbito de la ciencia, es alcanzada con la razón Kantiana que determina los alcances y límites de la razón humana, buscando hasta donde el hombre puede conocer en forma cierta y rigurosa usando su don racional, y tratando de otorgarle estas cualidades a la metafísica, por entonces bastante desprestigiada frente al avance del enciclopedismo. Se trata de fundar un saber metafísico exigente, lejos de cualquier conocimiento ilusorio y mal fundado, es decir alcanzar el mismo nivel de

REVISTA THEOMAI / THEOMAI JOURNAL

seriedad y rigor en el tratamiento de los problemas metafísicos que el que posee la ciencia en su estudio de la naturaleza.

Es en la modernidad, cuando el mundo social e histórico de las cosas materiales adquiere la premisa de un progreso ilimitado, de un desarrollo infinito.

Desarrollo que para Aristóteles se vincula con la premisa de que "la naturaleza es fin (telos)", por lo tanto el desarrollo es avanzar hacia este fin. En el proceso mismo de desarrollo está definido, está implícito normativamente el resultado final.

Pero el gran cambio de la modernidad, al decir de Castoriadis (1986) "se produce cuando el infinito invade este mundo". Con el surgimiento del mundo moderno y la burguesía, se pasa del mundo cerrado medieval al universo infinito moderno, se empieza a creer en la perspectiva de un progreso indefinido del conocimiento, a través del uso de la razón. No hay límites para los poderes y posibilidades de la razón, y la razón por excelencia, por lo menos si se trata de la res extensa, es la matemática: "a medida que Dios calcula, se hace el mundo" (Leibniz).

La finalidad central de la vida humana pasa a ser el crecimiento ilimitado de la producción y las fuerzas productivas (técnicas). Todo esto se expresa en la ideología del progreso. "Al no existir ya límites a la progresión de nuestro conocimiento, no existe tampoco a la progresión de nuestra potencia (y de nuestra riqueza), para explicarlo de otro modo, los límites allí donde se presentan tienen un valor negativo y hay que rebasarlos" (op.cit.).

Estas características de la modernidad, que si bien son no excluyentes, son los rasgos principales, sus accidentes más significativos, los que dejaron su impronta de un modo más profundo. Son estos los aspectos más relevantes y conocidos de la modernidad, los que de un modo más evidente y agresivo han ido diseñando desde el siglo XVIII y hasta nuestros días el mundo que habitamos.

Ciencia y sociedad burguesa

Es en la "Teoría Crítica" de Max Horkheimer y Theodor Adorno donde se trata de desenmascarar el carácter ideológico de lo que en la modernidad ha llegado a llamarse "ciencia positiva". La independencia de la génesis histórico-fáctica de los resultados obtenidos en la ciencia moderna es lo que le da el carácter de positividad, sustentada por un método formalizado que garantiza la verdad definida en un procedimiento autocentrado que excluye toda injerencia de cualquier contexto de la investigación. Así, cualquier ley de la naturaleza enunciada científicamente es por definición verdadera en si misma, independiente en forma absoluta de cualquier condición psicológica y social a partir de la cual se llegó a descubrirla. La historia de la ciencia es a la ciencia un simple anecdotario sin ninguna capacidad de incidir en esta más que en la confección de una cronología ilustrativa de hechos autoafirmados por si mismos, lo que explica la independencia formal de cualquier teoría científica. Esta búsqueda de aislamiento de un dominio de la teoría pura de toda mediación a través de una praxis social llega hasta nuestro siglo en la separación establecida por Husserl entre el acto histórico- psicológico en que se piensa un objeto, y el acto formal en que ese objeto queda constituido "en si mismo".

Esta "teoría tradicional" se choca con la materialidad e historicidad de los objetos por ella analizada a partir de las posiciones de la "teoría crítica" como un nuevo saber del mundo, asumiendo y haciendo suyo esta materialidad histórica de los objetos y sabiéndose parte activa del mundo que pretende conocer. Así, "mientras que el especialista, en cuanto científico, ve la realidad social, junto con sus productos, como exterior, y en cuanto ciudadano, percibe su interés por ella a través de artículos políticos, de la afiliación a partidos o a organizaciones de beneficencia, y de su participación en las elecciones, sin unir ambas cosas - y algunas otras formas de comportamiento- en su persona de otro modo que, a lo sumo, mediante una interpretación psicológica, hoy, en cambio, el pensamiento crítico está motivado por el intento de suprimir y superar realmente esta tensión, de suprimir la oposición entre la conciencia de fines, la

REVISTA THEOMAI / THEOMAI JOURNAL

espontaneidad y la racionalidad esbozadas en el individuo y las relaciones del proceso de trabajo, fundamentales para la sociedad" (Horkheimer, 1974:242).

Es que la ciencia moderna responde fundamentalmente a conocer los elementos que permitan realizar un manejo instrumental tanto de la naturaleza física como de los mecanismos sociales y económicos. Los costos altísimos de mucha de la investigación científica actual desde la biología molecular a la física nuclear, pasando por la sociología o economía, no hacen más que reforzar esta situación; haciendo que solo sean planteables como objetivos que merezcan algún interés aquellos que posibiliten algún retorno en términos de resultados tecnológicos. Así, la ciencia pasa a ser la sección de I+D de la enorme planta tecnológica constituida por el mercado productivo a escala planetaria. Esta instrumentalidad del saber científico que obliga a preguntar siempre para que sirve, no puede desligarse del núcleo mismo de la objetividad, como esencia positivista, ligando la ciencia al proceso histórico-material en el cual cobra su función como instrumento social.

Avanzando aún más en esta consideración, Horkheimer denuncia a la "ciencia pura" como un solapado instrumento de dominio que alejándose del servicio social por el cual debería definirse, se convierte a través del proceso de absolutización en la valoración de sí misma, en freno de todo progreso y en el regulador del orden social (burgués) en el que tuvo su origen. Es decir, la ubica bajo el concepto de "ideología" de la ortodoxia marxista, como una interpretación racional que sirve como instrumento de dominación de una clase sobre otra, encubriendo su sentido instrumental bajo una pretendida ahistoricidad. Pues, "... en la medida que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica." (op.cit.:228).

Pero aquí es necesario aclarar la preferencia del primer Horkheimer por un concepto de teoría que se define de un modo mediato a partir del esencial primado de la praxis. Opone de alguna manera el materialismo histórico a la larga tradición idealista de raíz platónica, en donde las teorías se determinan solo por sí mismas, sin más valor que la verdad que contienen, constituyéndose lógicamente como teorías, independientemente de su génesis histórica.

Así, Horkheimer aboga por una concepción que permita superar la parcialidad que resulta de separar de la praxis social total, los procesos intelectuales particulares. De superar la idea según la cual la ciencia representa una esfera separada, sin que se perciban las interrelaciones entre las distintas actividades conceptualizadas de forma aislada. Porque en realidad, la vida de la sociedad, es considerada por Horkheimer, como resultado del trabajo en forma conjunta de los diferentes procesos de la producción, que no deben ser vistos como autónomos e independientes. Pues todos estos procesos no son otra cosa que "...aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada. Son momentos del proceso social de producción, aún cuando ellos mismos sean poco o nada productivos en el verdadero sentido. Ni la estructura de la producción, dividida en industrial y agraria, ni la separación entre las llamadas funciones directivas y las ejecutivas, entre los servicios y los trabajos, las ocupaciones manuales y las intelectuales, son situaciones eternas o naturales; ellas proceden, por el contrario, del modo de producción en determinadas formas de sociedad" (op.cit.:146).

De esta manera, la ciencia que considera la conformación de la praxis como más allá respecto de ella misma, amparándose en la separación entre pensar y obrar, representa para

Horkheimer una renuncia a la propia humanidad. Una renuncia en sí misma interesada en salvaguardar el sistema vigente a partir de encubrir su función instrumental.

Esta ciencia reniega de su función instrumental como una instancia de dominio y se ampara en la definición de sus supuestos como categorías teóricas eternas en vez de condiciones históricas que posibilitan su ejercicio. En este esquema conceptual el hombre deja de ser el sujeto de esa praxis que es el saber y se convierte en su objeto, ejecutándose sobre él una descripción dogmática de su verdadera y ahistórica esencia.

REVISTA THEOMAI / THEOMAI JOURNAL

Esto ocurre precisamente en la sociedad burguesa, donde el hombre concreto despojado de los medios de producción no es más el sujeto de la actividad productora, sino un simple elemento material de dicha actividad. Pero, ya no se trata de la sociedad industrial dividida en clases de propietarios y explotados, la crítica teórica frankfurtiana va más allá, apuntando al problema más radical de la sociedad industrial como modelo paradigmático de una racionalidad opresiva, que se ha convertido en la única regla de juego para el ejercicio, ya imposible, de una humanidad integral. La reivindicación frankfurtiana entonces, ya no se contenta con reajustar el proceso de producción, sino que invoca la necesidad de detener este modelo, antes que aniquile el último rincón en el que aún se refugia la conciencia de la propia humanidad.

Así, se llega en Horkheimer a una revisión más profunda de sus tesis, en donde se fundaban sus argumentaciones en el principio marxista de la praxis como fundamento de toda teoría, avanzando en sus análisis críticos sobre el pragmatismo contemporáneo que define todo el proceso social moderno. Ya en el prólogo de la "Crítica de la Razón Instrumental" argumenta, "los problemas económicos y sociales de nuestro tiempo han sido exhaustivamente tratados por investigadores científicos competentes. El presente ensayo toma por otro camino. Nuestro objetivo aquí es investigar la noción de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial actual" (Horkheimer, 1969:11).

Es que el problema, y aquí ampliamente compartido por los otros autores del círculo interior Frankfurtiano, ya no es la división en clases de la sociedad industrial donde por un lado se ubican los propietarios y por el otro los explotados; el dilema a resolver cala más hondo y se pregunta por la esencia que hace que ese sistema exista. El título de propiedad de los instrumentos de producción que separa a poseedores de desposeídos es la razón de ser de un sistema industrial opresivo que ahoga todo intento de humanidad fuera de este marco. Entonces, frente a la reivindicación original de transformar y reajustar este proceso de producción, la consigna ahora es preguntarse por el modelo paradigmático de racionalidad que lo sostiene y que le dio origen.

De la razón como totalidad a la razón como instrumento

Entonces, la mirada está puesta sobre el modelo de racionalidad que impregna todo hecho cotidiano en nuestra sociedad moderna y que define el camino a seguir en las tareas del hombre común. Un hombre común, que al decir de Horkheimer, concibe a las cosas razonables, a las cosas con razón, como aquellas cosas útiles, condición capaz de ser distinguida por todo hombre medio. Porque lo que posibilita en última instancia los actos razonables, es la capacidad de clasificación, conclusión y deducción, características esenciales y definitorias de la racionalidad dominante. Es decir, una razón que no repara en preguntarse por el contenido específico, es decir por el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante.

Y aquí es donde Horkheimer se dedica a profundizar el concepto de razón, y más precisamente lo que él llama la "razón subjetiva" como aquella que ordena los medios al fin. Para el pragmatismo contemporáneo, lo racional es lo útil, entonces, una vez decidido lo que se quiere, la razón se encargará de encontrar y definir los medios para conseguirlo. Entonces es racionalmente correcto, y por lo tanto verdadero, lo que sirve para algo. "En última instancia, la razón subjetiva resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado. Esta definición parece coincidir con las ideas de muchos filósofos eminentes en especial de los pensadores ingleses desde los días de John Locke". (op.cit.:17).

Esta razón subjetiva que articula medios a fines, consiste en la "adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptables y que presuntamente se sobreentienden". Es decir que el acento está puesto en discernir y calcular los medios adecuados, quedando los objetivos a alcanzar como una cuestión de poca importancia en referencia a indagar sobre si son o no razonables. Es que estos fines son racionales también en un sentido subjetivo, es decir que son útiles al sujeto para lograr su autoconservación. El fin capaz de ser racional por sí mismo, es decir

REVISTA THEOMAI / THEOMAI JOURNAL

sin estar referido a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, le resulta a este modelo de razón absolutamente extraño.

Este tipo de razón implicó una serie de profundos cambios en la manera de concebir la realidad, que se produjo en el pensamiento occidental a lo largo de los últimos siglos. En cambio, otra concepción de la razón diametralmente opuesta, predominó durante mucho tiempo. Esta concepción concebía a la razón como, “fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones” (op.cit.:16).

Según Horkheimer, grandes sistemas filosóficos tales como los de Platón, Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basaron sobre una teoría objetiva de la razón. Esta razón se sustentaba sobre la base de una concepción de la totalidad, aspirando a desarrollar un sistema abarcador con una jerarquía de todo lo existente, incluido el hombre y sus fines.

La armonía de la vida del hombre con esta totalidad definía el grado de racionalidad de la misma. Las acciones y pensamientos individuales en este contexto, tomaban como referencia a la estructura objetiva de la totalidad y no solo al hombre y sus fines.

Los esquemas de pensamiento con sustento en la “razón objetiva” concebían al conocimiento como la capacidad de elucidar los principios universales del ser, y a partir de estos construir los parámetros necesarios para la existencia humana. Es decir, la ciencia era entendida como una serie de procesos reflexivos y especulativos, más que un método clasificatorio de objetos y datos, tal cual se presenta bajo la razón subjetiva. La clasificación integra el conjunto de maneras de conocer objetivos, pero en un lugar de subordinación. “Los sistemas filosóficos de la razón objetiva implicaban la convicción de que es posible descubrir una estructura del ser fundamental o universal y deducir de ella una concepción del designio humano. Entendían que la ciencia, si era digna de ese nombre, hacía de esa reflexión o especulación su tarea. Se oponían a toda teoría epistemológica que redujera la base objetiva de nuestra comprensión a un caos de datos desordenados y que convirtiese el trabajo científico en mera organización, clasificación o cálculo de tales datos. Según los sistemas clásicos, esas tareas (en las que la razón subjetiva tiende a ver la función principal de la ciencia) se subordinan a la razón objetiva de la especulación” (op.cit.:23).

A su vez, la razón objetiva no permite compartir su dominio con ninguna otra fuente de conocimiento y reflexión. Así, su intento es por sustituir a la religión, y emerger como única fuente de verdad. A diferencia con la actualidad, en donde la razón subjetiva se retira de su lucha con la religión y le reconoce a esta su lugar, “la razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por el pensar filosófico metódico y por la comprensión y a convertirse así en fuente de tradición. Puede que su ataque a la mitología sea más serio que el de la razón subjetiva, la cual (abstracta y formalista tal como se concibe a si misma) se inclina a desistir de la lucha con la religión, estableciendo dos rubros diferentes, uno destinado a la ciencia y a la filosofía, y otro a la mitología institucionalizada, con lo que reconoce a ambos” (op.cit.:24).

Y es en definitiva con la Ilustración donde se concretan los ataques más feroces a la religión en nombre de la razón. Pero, en última instancia, la vencida no fue la religión para Horkheimer, sino la metafísica y el concepto objetivo de razón misma. Así es que la razón terminó por ser considerada anacrónica. Ya no podía cumplir la misión de comprender la naturaleza verdadera y profunda de las cosas ni establecer los principios rectores de la vida de los hombres. Para la razón ilustrada, especulación es sinónimo de metafísica, y esta lo es de mitología y superstición, porque “bien podría decirse que la historia de la razón y del iluminismo, desde sus comienzos en Grecia hasta la actualidad, ha conducido a un estado en que se desconfía incluso de la palabra razón, pues se le atribuye la posibilidad de designar al mismo tiempo a algún ente mitológico. La razón se autoliquidó en cuanto medio de comprensión ética, moral y religiosa” (op.cit.:29).

La razón objetiva constituía una instancia más vasta que excedía el estrecho horizonte a partir del cual se entiende a la razón contemporánea. Contenía en su seno tanto las consideraciones hacia el

REVISTA THEOMAI / THEOMAI JOURNAL

existir humano como el mundo de todas las cosas y los seres vivos, y las relaciones entre ellos. "Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables todas las cosas y a todos los seres vivientes. El énfasis recaía más en los fines que en los medios. La ambición más alta de este modo de pensar consistía en concebir el orden objetivo de lo <racional>, tal como lo entendía la filosofía, con la existencia humana, incluyendo el intelecto y la autoconservación" (op.cit.:17).

Este modelo de razón, que hoy nos puede parecer caduco, se amparaba justamente bajo la aspiración de concebir un recorrido de valores a perseguir en la vastedad de la existencia, en lugar de un mezquino cálculo de ganancias inmediatas y temporales. Es decir, en lugar de pensar los medios adecuados a fines establecidos, se pensaba sobre los fines mismos. En la teoría de la razón objetiva, la correspondencia entre conducta y meta no constituía el foco central, sino que por el contrario se situaba en las nociones que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera de cómo realizar las metas supremas (aunque estas pueden ser vistas como nociones mitológicas por el pensamiento positivo). Es que para Horkheimer, existe una diferencia fundamental entre esta teoría de la razón objetiva, según la cual la razón es un principio inherente a la realidad, y la enseñanza que nos dice que es una capacidad subjetiva del intelecto.

Desde el punto de vista subjetivista, entonces, la razón se refiere exclusivamente a un objeto o concepto en relación con un fin dado y no a la particularidad de dicho objeto o concepto. Así, la razón se utiliza más bien para designar una cosa o un pensamiento y esta cosa o el pensamiento sirven para alguna otra cosa. Por lo tanto, la meta racional queda excluida en tal concepción, por lo tanto es en vano la discusión sobre la superioridad de tal o cual meta con relación a la razón. Esto solo es posible, en el ámbito subjetivista, cuando dichas metas son puestas al servicio de una tercera y superior. Vale decir, cuando lo que está en discusión es la mejor o peor utilidad de una meta como instrumento para perseguir otra. Es decir, cuando son medios y no fines.

En el actual imperio de la razón subjetiva, el problema, radica entonces, en definir que es lo correcto y como esta razón pragmática se posiciona para determinar lo que se excluye de la racionalidad considerando solamente los medios necesarios y eficaces para conseguir un fin, porque "la significación aparece desplazada por la función o el efecto que tienen en el mundo las cosas y los sucesos. Las palabras, en la medida en que no se utilizan de un modo evidente con el fin de valorar probabilidades técnicamente relevantes o al servicio de otros fines prácticos... corren el peligro de hacerse sospechosas de ser pura cháchara, pues la verdad no es un fin en si misma (op.cit.:33).

Es decir, que la razón pragmática, subjetiva, excluye de si misma, el mundo de los fines, es decir aquello para lo que algo sirve. Por lo tanto, "si solo es racional aquello que sirve, aquello último para lo que todo lo demás sirve y que, por definición, ya no sirve para nada, tiene que ser irracional" (Hernandez Pachecho:65). Es decir, que el acto de pensar ya no sirve para discernir si un objetivo es deseable o no. La razonabilidad es concebida como adaptación, como coincidencia con la realidad tal cual es. La realidad no es puesta en tela de juicio a partir de la razón. La razón sirve para ajustar los actos a ella. Pero, alega Horkheimer, cuando en la civilización occidental surge la idea de razón, esta era mucho más que una mera regulación de la relación entre medios y fines. La razón implicaba la comprensión, y más importante aún, la determinación de los fines. Vale citar aquí sus dichos respecto al pensamiento socrático, "Sócrates murió por el hecho de subordinar las ideas más sagradas y familiares de su comunidad y de su tierra a la crítica del daimon, o pensamiento dialéctico, como lo llamaba Platón. Con ello luchó tanto contra el conservadurismo ideológico como contra el relativismo que se disfrazaba de progreso, pero que en verdad se subordinaba a intereses personales y de clase. Dicho en otras palabras: luchaba contra la razón subjetiva, formalista, en cuyo nombre hablaban los demás sofistas. Sócrates socavó la sagrada tradición de Grecia, el estilo de vivir ateniense, y preparó así el terreno para formas radicalmente distintas de la vida individual y social. Sócrates tenía por cierto que la razón, entendida como comprensión universal, debía determinar las convicciones y regular las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza" (Horkheimer, 1969:21).

La razón instrumental y la dominación de la naturaleza

El engaño de la sociedad industrial se fundamenta en la transformación de los medios en fines en si mismo, porque "al tornarse más complejos y más reificadas la producción material y la organización social, se hace cada vez más difícil reconocer a los medios como tales, ya que adoptan la apariencia de entidades autónomas" (op.cit.:111).

Así, la sociedad industrial se ha encargado de que los elementos materiales de confort, sean los únicos fines que quedan por conseguir, olvidándose absolutamente de que solo son medios. El mundo que surge como resultado de esta razón pragmática es aquel en donde todo sirve para algo, y tiene que ser útil para ser reconocido como real. Solo los medios, en tanto resultado de la estrategia capitalista de producción, tienen un racional derecho a existir ya que, "la transformación total del mundo en un mundo más de medio que de fines es en si consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción" (op.cit.:111).

Métodos de producción basados en un predominio tal de la técnica, que tiene como resultado la instrumentalización universal del mundo, desechando de el todo lo que se vinculara con algún fin último y que se origina en una particular comprensión de la razón que la define como un esquema pragmático de carácter instrumental.

Esta sociedad industrial al convertir los medios en fines, lo que hace es transferir el centro de gravedad de todo valor desde el acto a la potencia, de la forma a la materia, del valor añadido al material. Así, este materialismo que se sustenta en el contrasentido de valorar los materiales por encima de la forma final cuya realización en ellos les daría su verdadera riqueza. Es decir, cosas que no tienen otro valor que el instrumental.

Este predominio de la técnica en la sociedad moderna tiene su raíz en la razón ilustrada, que concretiza el pasaje del temor (del hombre primitivo premítico) y la veneración (del hombre mitológico) de la naturaleza, a su dominio.

Pues la ilustración implica el arribo del concepto liberador del hombre de una naturaleza extraña y temida, que a través de la razón logra ejercer su dominio técnico sobre el mundo. Es la victoria del hombre sobre la superstición, "el iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos... El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia" (Horkheimer y Adorno, 1969:15).

Esta interpretación se sustenta en la concepción Hegeliana de la naturaleza como alteridad que es superada por el espíritu a través de la energía de la razón. Esta naturaleza diferente y contraria al hombre es la que inspira el miedo, y hace verse sumergido en esta naturaleza como un caos amenazante. Y la reconciliación Hegeliana del hombre o el espíritu con esta naturaleza consiste en superar dicha alteridad y reconocerse a si mismo en ella.

El mito constituye un primer intento del hombre por reconciliarse con la naturaleza, pero es una reconciliación aleatoria, irracional, algo que ocurre o no de forma imprevisible, por lo tanto el temor ante la fuerza extraña sigue siendo la regla.

La ilustración, en cambio, es en primer lugar desmitificación y liberación de la pesadilla mítica como fuerza extraña a través de la ciencia verdadera. Los dioses pasan a ser vistos como productos febriles de la imaginación temerosa de los hombres, es decir como una proyección enajenada del mismo espíritu humano, y por lo tanto manejable.

Y esta reconciliación sobrepasa el mundo de las ideas, para materializarse en la praxis, es decir en la acción real que el hombre ejerce sobre la naturaleza. Se comienza a humanizar el mundo de

REVISTA THEOMAI / THEOMAI JOURNAL

forma real, y no en la forma alienante que representaba el mito,"... el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada... Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Ninguna otra cosa cuenta" (op.cit.:16).

Así, esta razón ilustrada es razón instrumental, en la medida en que al dejar la naturaleza de ser algo diferente, temido y reverenciado pasa a constituir el medio de la propia realización del hombre, que usa a la naturaleza para su propia autoafirmación. Así, razonar se convierte en el conocer para dominar.

La naturaleza es el refugio que el hombre encuentra y transforma para guarecerse de ella misma. La naturaleza le brinda los elementos que le brindan al hombre mayor libertad frente a las fuerzas naturales que hasta el momento no era capaz de controlar. Pero esta transformación de la naturaleza que no tiene límites, se vuelve contra si misma y contra el hombre, pasando de una primera imagen confortable a una segunda aterradora, todo inscripto en un mismo proceso autoalimentado y construido sobre el mismo fundamento ontológico: la mediatización del mundo a través de una razón que lo instrumentaliza para la dominación constante del hombre sobre la naturaleza. Y este dominio absoluto es el límite de la razón ilustrada que lleva indefectiblemente a la catástrofe, en donde la razón se niega a si misma y se hace instrumento de su propio proceder. Así, en el propio iluminismo se encuentra la posibilidad de liberación del hombre al mismo tiempo que su propia condena, llegando el día de hoy a un proceso que constituye el objetivo de su obra junto a Adorno, "... la autodestrucción del iluminismo. No tenemos ninguna duda (y es nuestra petición de principio) respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier" (op.cit.:9).

Es que el sujeto que mediatiza todo convirtiéndolo en instrumento, termina siendo también un medio de esta razón pragmática. Así, el hombre concreto, pasa a ser parte también de esta naturaleza mediatizada, lo que conduce a que el mismo termina siendo devorado por los mecanismos puestos en marcha. Es que "la historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre" (Horkheimer, 1969:115).

Es que el contenido amplio, extenso, abarcador de la razón se vio voluntariamente reducido, en la razón subjetiva, a sólo una porción parcializada y sesgada del contenido original, en donde lo particular reemplazó a lo general. "Al abandonar su autonomía, la razón se ha convertido en instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como la destaca el positivismo, se ve acentuada su falta de relación con un contenido objetivo; en su aspecto instrumental, tal como lo destaca el pragmatismo, se ve acentuada su capitulación ante contenidos heterónomos" (op.cit.:32).

La razón pasa a ser un componente dependiente del nuevo proceso social. El contenido exclusivo que la domina es su capacidad operativa a partir del rol que desempeña en el dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres. La clasificación y sistematización de datos es el perfil predominante tendiente a una mejor organización del material de conocimiento. Se ve superstición en todo aquello que pretenda ir más allá de la sistematización técnica de los componentes sociales. Es que los productos de la razón, los conceptos y las nociones, se han convertido en simples medios racionalizados ahorradores de trabajo. "Es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometándose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción" (op.cit.:32).

Consideraciones finales: más allá del materialismo dogmático

En el contexto de la razón subjetiva que domina la vida contemporánea, la única medida es la eficacia, todo es bueno si funciona bien para el fin propuesto. Así, la única salida para una crítica a la razón pragmática es situarse fuera de su lógica, en una razón cuyo eje de verdad exceda el mero campo del proceso material concreto, y se logre situar en un fin propuesto más allá del curso histórico. Y es aquí, donde el rescate de la filosofía reasume todo su peso e importancia, una filosofía que se construye sobre, "...formas relativamente independientes del pensar que Aristoteles describe como contemplación teórica... La filosofía aspiraba a una intelección que no había de servir a cálculos utilitarios, sino que debía estimular la comprensión de la naturaleza en si y para si" (op.cit.:112).

Desde esta posición, Horkheimer retorna a una posición socrática, a través de la resurrección de una razón que implicaba la noción de verdad absoluta, y que se presentaba como intuiciones objetivas, casi como revelaciones, para la que la verdad es fin y nunca medio; una razón que reflejase la verdadera naturaleza de las cosas. "Cuando se concebía la idea de razón, ésta había de cumplir mucho más que una mera regulación de la relación entre medios y fines; se la consideraba como el instrumento destinado a comprender los fines, a determinarlos" (op.cit:21).

La crítica a la modernidad entonces, llega con este pasaje, a uno de los momentos más profundos en el pensamiento de Horkheimer. Rescatar el pensamiento socrático, ese amparado en la razón objetiva, significa marcar, con toda la evidencia posible, el camino errado por el cual se ha desplazado la modernidad posterior al iluminismo. El pensamiento utilitario que signó a esta, refleja las antípodas del pensamiento socrático en busca de la comprensión y la definición de los fines. La modernidad, de la mano de la ilustración, ha tomado uno de los recorridos posibles, aquel que lleva a la reducción de la razón a una simple forma de buscar lo más útil. En lugar de aprovechar todo el potencial liberador que llevan en su seno las ideas modernas al surgir de entre el encorsetamiento medieval, en lugar de discurrir por el camino crítico del pensar en la totalidad rescatando esta impronta de los clásicos griegos, el pensamiento moderno ha preferido elegir el camino, más fácil sin dudas, que lo lleva a quedar limitado a la búsqueda de maneras y modos de adecuación de la acción humana a una verdad establecida, en cambio de pensar sobre esta misma noción de verdad.

Esta crítica, marcando la ausencia de un pensamiento de la totalidad al cual se ha negado el iluminismo y sus continuadores, es precisamente aquello por lo que se identifica la labor intelectual sobre todo de Horkheimer, aunque también de Adorno y Marcuse. "Dialéctica del iluminismo" y "Crítica de la razón instrumental" incursionan por una crítica tan profunda y radical del pensamiento y la sociedad occidental, que sin duda, todo lo posterior solo representará una aclaración de sus tesis principales. Crítica radical, implica aquella que intenta llegar hasta los orígenes del problema, hasta las raíces del modo moderno de concebir la vida. Pero paradójicamente, a medida que la teoría se volvía más radical, la conexión con una praxis radical, tal cual marca el pensamiento primero de la escuela, se hace cada vez más difusa. La desilusión que produjo en este grupo de pensadores la práctica del "socialismo real" y la evidencia de una clase obrera incapaz de encarnar la alternativa al sistema, al quedar su accionar incorporado dentro del propio funcionamiento del mismo, diluyendo su carácter revolucionario, llevó a una marcha intelectual que se alejaba cada vez más del marxismo ortodoxo. El conflicto entre clases fue sustituido por un conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza. Un conflicto que hunde sus raíces desde antes del capitalismo, y que al parecer puede trascender a este luego de su fin. Este conflicto hombre – naturaleza implicaba tanto las relaciones en el exterior como en el interior humano. Así, en un contexto más amplio de ver a la modernidad en su totalidad, el modo capitalista de explotación, representa solo la forma histórica que adopta el proceso de dominación en la era burguesa de la sociedad occidental. En Horkheimer ya afloraba esta posición en "Los orígenes de la filosofía burguesa de la historia" donde claramente vincula a la concepción renacentista de la ciencia y la tecnología con la dominación política. Y esta dominación llega hasta el siglo XX asumiendo formas no económicas de coerción, cada vez más directas.

REVISTA THEOMAI / THEOMAI JOURNAL

Ahora, la teoría crítica reafirma la relación que se establece en sus orígenes entre libertad y tradición moderna, pero también llama la atención sobre los peligros que puede entrañar esta relación ante la posibilidad de tomar caminos contrarios, pero que están inscriptos en sus bases fundadoras. De aquí, queda claro la posición que adoptan estos pensadores, incluyéndose dentro de la tradición moderna, pero alertando sobre sus peligros y cuestionando los principios fundamentales que la sustentan. Su posición es de crítica al modelo de racionalidad moderna imperante en el contexto del siglo XX que le tocó vivir, pero sin la intención de liquidar esta tradición moderna, sin la intención de ubicarse en una línea antirracionalista, sino por el contrario, como esfuerzo por recuperar una racionalidad progresista y liberadora contenida de alguna manera en la construcción iluminista de la modernidad.

Frente al discurso hegemónico de una modernidad homogénea y homogeneizante, entendida como el triunfo del racionalismo empirista o idealista, del capitalismo como única posibilidad de organizar económica y socialmente la humanidad, del estado-nación democrático-representativo como única verdad política, existe otra posibilidad de interpretación del designio moderno, pero que sin embargo está inscripta en los principios mismos de la construcción de la modernidad. Una modernidad de la crítica, de la resistencia a la reducción parcializante de la "unidimensionalidad" contemporánea, de la búsqueda del sentido de totalidad que posibilite integrar todos los aspectos de la vida humana en un camino de síntesis superadora, en lugar de la fragmentación y segmentación a que lleva la racionalidad instrumental.

Inspirados en una interpretación marxista de los acontecimientos sociales, los pensadores frankfurtianos sin embargo, no se redujeron nunca a un materialismo dogmático, que no hizo más que seguir el camino de la ciencia positiva, sino por el contrario trataron de revitalizar el ímpetu crítico original de las teorías de Marx, (rescatando de este, precisamente su dimensión de totalidad en el análisis de lo social). El grupo de pensadores de esta escuela, englobados en el Instituto de Investigación Social, se convirtieron en un centro renovador de la teoría marxista, que aspiraba a superar la esclerosis del marxismo oficial y a irradiar una nueva praxis más allá de los estrechos límites de la política socialdemócrata. Así, el objetivo central de Horkheimer en particular, aunque de todo el grupo en general, fue promover toda suerte de investigaciones que estuvieran relacionadas con la crítica de la sociedad y de las nuevas formas de alienación.

Pero en esta perspectiva, filosófica y sociopolítica a la vez, englobaron de forma novedosa al psicoanálisis, como base desde la cual se podía desarrollar una psicología capaz de comprender las mediaciones entre la estructura social y la personalidad del individuo. De profundizar la relación entre el hombre y su naturaleza interior, que los llevó, entre otras cosas a preguntarse por los mecanismos psicológicos de los procesos de dominación. Es decir, conjugaron una interpretación del marxismo en su compleja totalidad, con las posturas teóricas del psicoanálisis que permitía enriquecer las observaciones y elaboraciones intelectuales de la sociedad, al incorporar al sujeto con sus motivaciones, significaciones, valores y mecanismos de acción y represión.

Esta demás aclarar, que tanto marxismo como psicoanálisis son producciones intelectuales claramente identificadas con la construcción de la modernidad. De aquí, nuevamente que es difícil no situar a estos pensadores dentro de la tradición moderna. La crítica a la modernidad es fuerte en estos intelectuales, pero es con la intención de rehabilitar la potencia liberadora de una posición sin claudicaciones, que permitiera realizar un salvataje ético de la humanidad en decadencia por el capitalismo racionalizante de este último siglo.

Bibliografía

- CASTORIADIS, Cornelius: **El Desarrollo. De su apología a su crisis**. Buenos Aires, Docencia, 1986.
- DESCARTES, Rene: **Discurso del Método**. Madrid, Alianza, 1979.
- BACON, Francis: **Novum Organum**. Madrid, Sarpe, 1984.
- HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO: **Dialéctica del iluminismo**. Buenos Aires, Sur, 1969.
- HORKHEIMER, Max: *"Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia"*. En, **Historia**,

REVISTA THEOMAI / THEOMAI JOURNAL

metafísica y escepticismo. Barcelona, Altaya, 1995.

HORKHEIMER, Max: **Crítica de la razón instrumental.** Buenos Aires, Sur, 1969.

HORKHEIMER, Max: Teoría tradicional y teoría crítica. En: **Teoría Crítica.** Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

HERNANDEZ PACHECO, Javier: **Corrientes actuales de filosofía. La Escuela de Frankfurt, La filosofía Hermenéutica.** Madrid, Tecnos, 1996.