

*Contribuciones desde*  
**Coatepec**

Contribuciones desde Coatepec  
Universidad Autónoma del Estado de México  
revcoatepec@yahoo.com  
ISSN: en trámite  
MÉXICO

2002  
Guido P. Galafassi  
LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA CRISIS DE  
LA IDEA DE RAZÓN EN LA MODERNIDAD  
*Contribuciones desde Coatepec*, enero-junio, número 002  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México  
pp. 4-21

# La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad

GUIDO P. GALAFASSI

## INTRODUCCIÓN

Los últimos tres siglos de la historia han estado dominados, fundamentalmente, por una forma de pensar, y en consecuencia de actuar regidos por los conceptos de ciencia racional y desarrollo progresivo. Esto con idas y vueltas, marchas y contramarchas, es una caracterización sintética y ajustada de la modernidad.

Como componente destacado de esta época, 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 sólo 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.

Esto se traduce en las ideas de crecimiento y progreso, que son llevadas adelante, entre otros, por el complejo de la ciencia y la tecnología. Ya para los padres de la ciencia moderna (Bacon, Descartes, Galileo) 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.<sup>1</sup>

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: “Ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto”.<sup>2</sup>

La racionalidad moderna consiste en saber científicamente cuáles 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 por superar a través del conocimiento científico.

La completud del nuevo imperio de la racionalidad, detalladamente definido por Descartes en el ámbito de la ciencia, es lograda con la razón kantiana que determina los alcances y límites de la razón humana, buscando hasta dónde 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 seriedad y rigor en el tratamiento de los problemas metafísicos que el que posee la ciencia en su estudio de la naturaleza.

En la modernidad, 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 que el desarrollo consiste en 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, “se produce cuando el infinito invade este mundo”.<sup>3</sup> 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

1 Descartes, R.: *Discurso del Método*. Madrid, Alianza, 1979.

2 Bacon, F.: *Novum Organum*. Madrid, Sarpe, 1984.

3 Castoriadis, C.: *El Desarrollo. De su apología a su crisis*. Buenos Aires, Docencia, 1986.

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”.<sup>4</sup>

Estas características de la modernidad, que si bien son no excluyentes, son sus 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.

### LA ESCUELA DE FRANKFURT Y EL CONOCIMIENTO EN LA SOCIEDAD MODERNA

Esta concepción de modernidad choca con las críticas de un número diverso de líneas teóricas. Dentro de los cuestionamientos en la estructura ideológica y social de la sociedad moderna se inscriben los pensadores de la escuela de Frankfurt. En la concepción de la “Teoría Crítica” de Max Horkheimer 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 sí 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 capacidad alguna de incidir en ésta más que en la confección de una cronología ilustrativa de hechos autoafirmados por sí 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 sí mismo”.

<sup>4</sup> *Op. cit.*

Esta “teoría tradicional” 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 suya 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 espontaneidad y la racionalidad esbozadas en el individuo y las relaciones del proceso de trabajo, fundamentales para la sociedad.<sup>5</sup>

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; hacen que sólo sean formulables 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 qué 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 aun más en esta consideración, Horkheimer denuncia 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

5 Horkheimer, M.: “Teoría tradicional y teoría crítica”. En: *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 242.

alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica.<sup>6</sup>

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 sólo 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. 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, aun 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.<sup>7</sup>

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.

6 *Op. cit.*, p. 228.

7 *Op. cit.*, p. 146.

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 trataría 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 de 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.<sup>8</sup>

El problema 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 por 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.

### ENTRE LA RAZÓN COMO TOTALIDAD Y 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

8 M. Horkheimer: *Crítica de la Razón Instrumental*. Buenos Aires, SUR, 1969, p. 11.

seguir en las tareas del hombre común. Un hombre común, que al decir de Horkheimer, concibe las cosas razonables –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, 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. En consecuencia, es racionalmente correcto, y por lo tanto verdadero, lo que sirve para algo. En palabras de Horkheimer:

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.<sup>9</sup>

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 por alcanzar como una cuestión de poca importancia respecto a la indagación de si son o no razonables. Estos fines son racionales también en un sentido subjetivo, es decir, son útiles al sujeto para lograr su autoconservación. El fin capaz de ser racional por sí mismo, sin estar referido a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, resulta absolutamente extraño para este modelo de razón .

A lo largo de los últimos siglos, este tipo de razón implicó una serie de profundas transformaciones en cómo el pensamiento occidental concibe la realidad. En cambio, otra concepción de la razón diametralmente opuesta predominó durante mucho tiempo:

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.<sup>10</sup>

Según Horkheimer, grandes sistemas filosóficos –como los de Platón, Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán–, se basaron en una teoría objetiva

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 17.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 16.



de la razón. Esta razón se sustentaba en una concepción de 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 la estructura objetiva de la totalidad, y no sólo al hombre y sus fines.

Los esquemas de pensamiento con sustento en la “razón objetiva” concebían el conocimiento como la capacidad de elucidar los principios universales del ser para, a partir de éstos, construir los parámetros necesarios a 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 descordinados 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.<sup>11</sup>

La razón objetiva no permite compartir su dominio con ninguna otra fuente de conocimiento y reflexión. Su intención es sustituir la religión, y emerger como única fuente de verdad, en contraste con la actualidad, donde la razón subjetiva se retira de su lucha con la religión y le reconoce a ésta su lugar.

La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por el pensar filosófico metódico y por la comprensión 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 sí 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.<sup>12</sup>

11 *Op. cit.*, p. 23.

12 *Op. cit.*, p. 24.

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, para Horkheimer, la vencida no fue la religión, 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 ésta lo es de mitología y superstición.

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 desconfiaba 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.<sup>13</sup>

La razón objetiva constituía una instancia más vasta que excedía el estrecho horizonte a partir del cual se entiende la razón contemporánea. Contenía en su seno tanto las consideraciones hacia el 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.<sup>14</sup>

Este modelo de razón, que hoy nos puede parecer caduco, se amparaba justamente en la aspiración de concebir un recorrido de valores por 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 el foco central de la teoría de la razón objetiva no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones (por mitológicas que puedan antojársenos hoy) que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera de cómo realizar las metas supremas (...) Hay una diferencia fundamental entre esta teoría, conforme a la cual la razón es

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 29.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 17.

un principio inherente a la realidad, y la enseñanza que nos dice que es una capacidad subjetiva del intelecto.<sup>15</sup>

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. La meta racional queda excluida en tal concepción, por lo tanto resulta vana la discusión sobre la superioridad de tal o cual meta en relación con la razón. Esto sólo 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, cuando son medios y no fines.

En el actual imperio de la razón subjetiva el problema radica, entonces, en definir qué es lo correcto y cómo esta razón pragmática determina qué 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 sí misma.<sup>16</sup>

Es decir, la razón pragmática, subjetiva, excluye de sí misma el mundo de los fines, es decir aquello para lo que algo sirve. Por lo tanto, “si sólo 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”.<sup>17</sup> 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, ésta 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:

<sup>15</sup> *Op. cit.*

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>17</sup> Hernández Pacheco: *Corrientes actuales de filosofía. La Escuela de Frankfurt, La filosofía Hermenéutica*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 65.

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 del 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.<sup>18</sup>

### DE LA ILUSTRACIÓN A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

El engaño de la sociedad industrial se fundamenta en la transformación de los medios en fin en sí mismo. Señala Horkheimer:

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.<sup>19</sup>

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 sólo son medios. El mundo que surge como resultado de esta razón pragmática es aquél en donde todo sirve para algo, y tiene que ser útil para ser reconocido como real. Sólo los medios tienen un racional derecho a existir:

La transformación total del mundo en un mundo más de medios que de fines es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción.<sup>20</sup>

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

Al convertir los medios en fines, lo que hace esta sociedad industrial es transferir el centro de gravedad de todo valor, del acto a la potencia, de la forma a la

18. *Op. cit.*, p. 21.

19. *Op. cit.*, p. 111.

20. *Op. cit.*, p. 111.

materia, del valor añadido al material. Así, este materialismo 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 concreta el pasaje del temor (del hombre primitivo premítico) y la veneración (del hombre mitológico) de la naturaleza, a su dominio.

Dado que 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.<sup>21</sup>

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 le inspira miedo, y lo hace verse sumergido en esta naturaleza como en un caos amenazante. Y la reconciliación hegeliana del hombre o el espíritu con esta naturaleza, consiste en superar dicha alteridad y reconocerse a sí mismo en ella.

El mito constituye un primer intento del hombre por reconciliarse con la naturaleza, pero es una reconciliación aleatoria, irracional, algo que imprevisiblemente ocurre o no, por lo que 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 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

21. Horkheimer, M. y Th. Adorno: *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1969.

de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Ninguna otra cosa cuenta.<sup>22</sup>

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 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 otorgan 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 sí 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 de la naturaleza por el hombre. Y este dominio absoluto es el límite de la razón ilustrada que lleva indefectiblemente a la catástrofe, en donde la razón se niega a sí misma y se hace instrumento de su propio proceder. Así, el iluminismo 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 —citando 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.<sup>23</sup>

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 él mismo termina siendo devorado por los mecanismos puestos en marcha.

la historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre.<sup>24</sup>

22. *Op. cit.*, p. 16.

23. *Op. cit.*, p. 9.

24. M. Horkheimer: *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires, 1969, *Op. cit.*, p. 115.

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.<sup>25</sup>

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. 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 sometidos a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción.<sup>26</sup>

### CONSIDERACIONES FINALES: LA TEORÍA CRÍTICA FRENTE A LA MODERNIDAD

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 Aristóteles 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 sí y para sí.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 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.<sup>28</sup>

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, amparado éste 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 ésta, 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, aquél 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 duda, que lo lleva a quedar limitado a la búsqueda de maneras y modos de adecuación de la acción humana a una verdad establecida, a cambio de pensar sobre esta misma noción de verdad.

Esta crítica, marcando la ausencia de un pensamiento de la totalidad a que 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 sólo representará una aclaración de sus tesis principales. Crítica radical implica aquélla 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 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

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 21.



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 en un periodo anterior al capitalismo y que, al parecer, puede trascender a éste luego de su fin. Este conflicto hombre-naturaleza implicaba tanto las relaciones con 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 sólo 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 la concepción renacentista de la ciencia y la tecnología con la dominación política. Esta dominación llega hasta el siglo XX asumiendo formas no económicas de coerción, cada vez más directas.

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 clara 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 como única verdad política, existe otra posibilidad de interpretación del designio moderno, que sin embargo está inscripta en los principios mismos de la construcción de la modernidad. Una modernidad de la crítica, de resistencia a la reducción parcializante de la “unidimensionalidad” contemporánea, de 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, no se redujeron nunca a un materialismo dogmático, que no hizo más que seguir el camino de la ciencia positiva, sino que trataron de revitalizar el ímpetu crítico original de las teorías de Marx, rescatando de éste pre-

cisamente 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 convirtió 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 también de todo el grupo, 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 la base desde la que se podía desarrollar una psicología capaz de comprender las mediaciones entre la estructura social y la personalidad del individuo, así como de profundizar la relación entre el hombre y su naturaleza interior; lo 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.

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