

## **Horkheimer: verdad enajenada y naturaleza humanoide** *Horkheimer: alienated reason and humanoid nature*

Andrés Mora, Edwin Correa

### *Abstract*

El miedo humano a la naturaleza se revela cuando implanta en ella sus razones para contrarrestarse. Para este antropologismo lo esencial es acallar el desamparo humano. Una vez el hombre impone sus razones, lo que fuera *razón objetiva* es relegado: suplanta fines universales por intereses individuales. Esto es: domina una *razón subjetiva* que instrumentaliza toda verdad. Para Horkheimer lo que entraña el advenimiento de un dominio histórico contranatura es miedo. Miedo que legitimará en el mundo la filaucía humana a costa de los fines superiores del pensamiento y de la naturaleza, a tal punto de destruirlos.

*Palabras clave:* Horkheimer, miedo, razón instrumental, razón objetiva, naturaleza

Fear of Human being appears when implants his reasons to nature to counteract it. The essential thing for this anthropologist is counteract the human helplessness. Once man instils his reasons, the objective reason ends being relegated: it supplants universal purposes for individual interests. This is: it dominates a subjective reason that instrumentalizes all truth. For Horkheimer, the advent of a historical domain against nature entails fear. Fear that will legitimize human outrage in the world at the expense of the higher ends of thought and nature to the point of destroying them.

*Keywords:* Horkheimer, fear, subjective reason, objective reason, nature

---

**Andrés Mora** Mg. en literatura (Pontificia Universidad Javeriana).

**Edwin Correa** – Mg. en filosofía (Universidad de San Buenaventura).

“Y el miedo y el temor de vosotros habitará en todos los animales de la tierra y en todas las aves del cielo, y en todo cuanto se mueve sobre la tierra, y en todos los peces del mar; a vuestras manos los entrego”  
*Génesis, 9:2-4*

### 1. *Del dominio primigenio*

Primitivamente, lo que humanamente supuso atracción entrañó aprensión. Esta relación atracción-aprensión revela, en el hombre paleolítico, el impulso inicial que lo impele a acercarse a la naturaleza; es decir, –dice Bataille– un acercamiento que brota del “horror” (Hollier, 1982: 129). Los fenómenos naturales le infunden miedo: no los comprende, no sabe cómo dominarlos. Entonces su miedo cerval lo mueve a contactar con la naturaleza para encararla. Cree que ha de advertir con cautela las fuerzas telúricas: simplemente descubre que lo rebasan. Al tomar consciencia de esta su condición, su celo es buscar cómo superar su fragilidad (Cabot, 1999: 31).

Pese a ser la naturaleza una fuerza aterradora para el hombre prehistórico, lo cobija; provee vituallas, menesteres vitales para sobrevivir. En estas circunstancias, por su conservación, éste se agrupa: busca que el núcleo social se encargue de distribuir funciones que contribuyan a dicho fin colectivo. Contrarrestado su desamparo, ya emplazado, el hombre neolítico halla, contranatura, un mecanismo de resistencia y control en la organización tribal (Hauser, 1957: 31). A partir de este acaecer histórico surge la reflexión de Horkheimer: el advenimiento del dominio:

Las instituciones de las tribus polinesias reflejan la presión inmediata y avasalladora de la naturaleza. Su organización social viene conformada por sus necesidades materiales. Los hombres mayores [...] hacen los planes para la caza, la construcción de puentes, la elección de los lugares donde han de instalarse los campamentos [...]; los más jóvenes tienen que obedecer. Las mujeres, que son más débiles que los hombres, no van a la caza y no participan en la preparación y el consumo de las piezas de caza mayor; su obligación se centra en la recolección de plantas y en la pesca de bacalao (Horkheimer, 2002: 123).

Horkheimer y Adorno reparan en *Dialéctica de la Ilustración* (1944) que esta organización permitió al hombre neolítico nivelar su inferioridad ante la naturaleza, dando paso a una división social del trabajo abocada a la supervivencia. La organización social no sólo sirvió al proyecto de supervivencia humana; representa la encarnación de la dominación primigenia sobre la naturaleza.

Una vez la tierra insufló en el hombre una coacción espantosa que lo forzó a cavilar sobre las prácticas, oficios y funciones propicias para su conservación, se forja un camino histórico. La organización social le posibilita relacionarse con la naturaleza. En los albores de este camino intuye que el dominio sobre ella podría encauzarlo al pleno desarrollo de la humanidad. Mas sin ultrajarla ni lesionarla aún como *cosa* o instrumento (Marcuse, 1985: 44).

## 2. Pavor primordial

Una vez el *homo primigenius* teme los fenómenos de la naturaleza, no entiende cómo acaecen, por qué suceden. Este temor lo arroja por la senda de la especulación: trata de explicar lo que aún no asemeja. Por ello, sus cavilaciones iniciales acerca de la naturaleza se enraízan en el mito, artilugios mágicos mediante los que intenta configurarla y controlarla. Entonces el pavor ante ésta engendra el animismo de espíritus y demonios (Hauser, 1957: 32). Así, el miedo abre el camino hacia lo sobrenatural: establece prácticas históricas de dominio, control y sumisión ante lo desconocido a partir de la magia, el mito y la religión.

La nigromancia es utilizada por el hombre como amparo: contrarresta el pánico telúrico que se cierne sobre su cabeza (Bataille, 2005: 44). El artilugio mágico entraña brindar al hombre un sustrato de dominio, manipulación, control y *privilegio* sobre entidades ultrasensibles. De este modo, para la cabila primitiva sólo el hechicero, su prerrogativa de taumaturgo, es capaz de manipular y someter las fuerzas sobrenaturales que lo desbordan (Hollier, 1982: 139).

Estas conjuraciones eran rituales sagrados consumados por el mago para someter a su voluntad fuerzas exógenas. Para Horkheimer y Adorno la función de éste en el rito era delimitar, frente al resto del entorno, el lugar de atracción-repulsión donde debían obrar las fuerzas sagradas. La creencia primitiva estima que el sacerdote-hechicero puede influir en la naturaleza a través de ensalmos<sup>1</sup>, ello es, poderes miméticos que copian los comportamientos de entidades sobrenaturales para dominarlas: “El mago se asemeja a los demonios: para asustarlos o aplacarlos, él mismo se comporta de forma aterradora o amable” (Horkheimer y Adorno, 1994: 65).

En fuerza del terror producido por la naturaleza, el *homo sapiens* primitivo se refugia en supersticiones. Estos eflujos desencadenan la incertidumbre de espíritus protervos, energúmenos. Así, la magia se descubre *alternativa* humana en tanto le permite someter las fuerzas telúricas desconocidas para precaverse de sus daños (Freud, 1975: 82).

El ensalmo se convierte en el artificio empleado por el sacerdote-hechicero en el ritual sagrado para ejercer dominio sobre la entidad ctónica (tutelar o demoníaca)<sup>2</sup>; luego, se presenta ante ésta del mismo modo como lo hace ante sus iguales: con terror o cordialidad. La perspectiva del dominio primigenio del hombre a través de la magia, según Horkheimer, es intuitiva por Freud al afirmar que cuando el mago asusta a un espíritu mediante ruidos y gritos ejecuta una acción puramente ensalmadora una vez el ejercicio de constreñirlo para apoderarse de su nombre equivale a usar sortilegios contra él (2002: 65).

Para Freud no sólo los fenómenos sobrenaturales pueden ser imitados: también los naturales. Por ello, a través de Freud se dilucida la explicación de Horkheimer cuando devela al hechicero como aquel que emplea ensalmos para maniobrar los fenómenos de la naturaleza: hace llover de forma mágica, imita las nubes, las tormentas que se ciernen sobre la tierra. Esta ejecución ritual es identificada por Freud en la comunidad nipona de los Ainos: invocan lluvia vertiendo agua en

---

<sup>1</sup> Para Freud el ensalmo es la habilidad de influir sobre los espíritus tratándolos en iguales condiciones que los hombres: obteniendo su simpatía, atemorizándolos, serenándolos o robándoles su poder (1975: 82).

<sup>2</sup> Pronto los magos pueblan cada lugar con emanaciones y ordenan la multiplicidad de ritos. Desarrollan, junto con el mundo de las ánimas, su propio poder y saber gremial.

enormes cedazos. Se forma así una vasija que simula un navío dotado de velas y remos que luego es desplazado por aldeas y huertos (1975: 84).

Lo que se apunta en esta primera etapa de la dialéctica del dominio es la consolidación de la magia como actividad experta sobre la que recae la confianza para la dominación de la naturaleza. Esta etapa es preponderante para Horkheimer y Adorno al sostener que “la ‘imperturbable confianza en la posibilidad de dominar el mundo’” –que Freud atribuye a la magia–, corresponde “sólo al *dominio del mundo*, ajustado a la realidad, por medio de la ciencia más experta” (1994: 66). Para ambos la magia será sustituida en la medida que un conocimiento más avezado aparezca para dominar y ajustar mejor la realidad. Y ello sólo es posible en el momento en que el hombre avanza de tal modo que reflexiona con mayor objetividad los fenómenos del mundo.

Con el nacimiento del mito el hombre aspira explicar los fenómenos irreductibles: narraciones que recrean el crisol humano y cósmico. En rigor: intenta imponer *su* potestad y control sobre la tierra. Así, Horkheimer y Adorno acentúan que la intención de la narración mitológica supone narrar, nombrar, contar el origen. Y, con ello, representar, *fixar y explicar*.

Lo que desde un primer momento conjuga magia y mito es la voluntad de dominio. Si la magia intentó dominar ánimas y demonios, el mito proyectó dominar la naturaleza a través del lenguaje: relatos, intelecciones acerca de la realidad. Se instaura así una auténtica correlación con un tercer agente, la religión. La reciprocidad de ambas perspectivas introduce el elemento “cielo” y su jerarquía, implantando un nuevo orden.

Para aclarar esta similitud, Horkheimer y Adorno se remiten a la teogonía olímpica y la religión judía. La primera presenta una jerarquía de dioses que poseen el control sobre determinadas cosas: Zeus *ombrio* (llovedor), tronante, legisla sobre el cielo; Apolo comanda el sol; Poseidón, el mar. Luego, una *consagración* del dominio. Ahora bien, ¿en que semejan la religión judía y la mitología de la Hélade? Ambas obedecen a la concesión dada a los hombres por los dioses de gobernar y dominar sobre especies inferiores.

El parangón entre ambas visiones es claro en su fin concomitante: dominio de unas especies por otras. Horkheimer y Adorno socavan una y otra al compararlas como dos tipos de relaciones de dominio (1994: 64). Dicho suceso asoma cuando la relación de dominio es transferida de Dios o las deidades al hombre para que éste domine a otros especímenes; para que a su vez se someta a la divinidad con temor y abnegación: con la acepción abierta de su control.

Hay luego un contubernio entre dios y hombre; similitud y alianza dada en el dominio, entre quien ordena y obedece, entre señor y súbdito. Esta relación abrió una brecha notable en la forma más primitiva de control: se concebía un mecanismo de dominio sobre la naturaleza que reclamaba el servicio de las especies inferiores a voluntad de un Señor.

Horkheimer y Adorno sostienen: “la semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el *comando*” (1994: 64). En rigor, el hecho de sojuzgar la naturaleza acarreó para el hombre el cimiento primordial para el tránsito cómodo que equivaldrá, históricamente, a pensar a otras especies en términos de objetos administrables y útiles.

### 3. *Illustration*: dominio de la racionalidad científica

En parte, la luz encubre el horror a la incertidumbre. Por ello el *Siècle des Lumières* temió la lobreguez: su claridad simétrica era salvaguarda; su claridad no podía ofuscarse. El siglo XVII buscó con afán un pedestal para sostener al hombre. Descartes lo soportó. Mas el fracaso del Medioevo exigía la previsión de evitar el error: la más radical desconfianza.

Para el siglo XVIII todos los fenómenos vitales son explicados racionalmente, ello es, mecánicamente. La naturaleza se *aclara* como una mecánica: sus leyes pueden ser descubiertas por el alma racional (su naturaleza es pensar). Como si la luz pudiese extirpar todo aquello que se cierne aciago y entenebrece la humanidad. La *Illustration* proyecta deshacer las supersticiones, todo credo atávico que no verse con la explicación lógica de la realidad.

Horkheimer y Adorno aclaran que la *Illustration*, en tanto pensamiento en continuo progreso, ha proseguido el objetivo de librar al individuo del desasosiego cósmico: su fin es hacer del hombre señor de su sino. Este desafío consistió inconcusamente, a mediados del siglo XVIII, en identificar las taras del pensamiento pasado: sojuzgar las formulaciones seculares para erradicar las obstrucciones de la liberación.

La *Illustration* reevaluó las verdades apodícticas; los mitos sibilinos que *oscurecían* la develación de la realidad. Por ello, a partir de aquí, Horkheimer y Adorno observan que el programa de la *Illustration* fue el des-encantamiento por el pasado: su designio neutralizó la facultad quimérica al erosionar la imaginación mediante la ciencia (1994: 59). En parte, la ruta que sigue en la disolución de la tradición reside en el saber teórico. Saber que resulta exclusivo del hombre de ciencia (Horkheimer, 1972: 141).

De aquí que Horkheimer retrotraiga a Francis Bacon: el pionero de la filosofía experimental expone las razones que condujeron a los iniciadores de la tradición a formular conceptos baladíes; los reprueba al presentarse como habientes de saber, aun del que desconocen. Si para Bacon credulidad, argucia, fe y aprensión a contrariar, fueron rasgos de aquéllos, la falta de rigor en indagaciones auténticas aflora en respuestas y conocimientos parciales fundados en métodos heurísticos de insuficiencia conceptual-experimental.

De este modo, el saber de la ciencia encarna el mecanismo con el que se proyecta vencer el pensamiento tradicional. Al final, Bacon detectó en aquél el poder capaz de sobrepasar los límites impuestos por éste. A *necesidad* de una *explicación* de la naturaleza realmente rigurosa, la ciencia, el advenimiento de su método organizado, impulsan una nueva forma de dominio:

Bacon ha captado bien el modo de pensar de la ciencia que vino tras él. La unión feliz que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas; el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo (Horkheimer y Adorno, 1994: 60)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Saber-poder: atribución para tratar a la naturaleza como objeto técnico a diseccionar (Bacon, 1979); luego, “no tenéis más que perseverar [...], perseguir y acosar a la naturaleza adonde vaya” (Bacon, 1984: 148).

El desencanto ante el mundo instauro el dominio de la racionalidad científica en diferentes planos, esto es, instauro la prerrogativa del saber en pro de cualquier objetivo sea bueno o insidioso (ya para la economía burguesa, la fábrica o la guerra). El encumbramiento *instrumental* es ahora asequible: aquello por lo que, finalmente, cada individuo vivirá alampado, favorecerá la instrumentalización del saber científico a costa de la naturaleza.

La idea vital de la *Illustration*, sostenida en razón de la libertad, se cercenó. Escatimada en sus partes, desvirtuó su fin. En el camino, el hombre moderno cayó en defeción: como ser refractario renunció a la libertad para admitir el favoritismo científico. Para este hombre ilustrado el fin y la *función* del saber son el impulso racional de todo lo que *mejora* en tanto descubrimientos novedosos (Horkheimer, 1972: 140).

Una vez el saber científico domina el campo de *experiencia*, éste es sostenido por el ejercicio racional de la deducción y sistematización<sup>4</sup> de conocimientos enfocados a *coincidir* y adecuarse con los hechos. Simplemente la razón establece que la naturaleza debe concordar con el conocimiento: “ella es el ‘hilo conductor’ de la *experiencia organizada*” (Horkheimer y Adorno, 1994: 61).

Al final, la racionalidad, impulsada por el movimiento ilustrado, sofisticada y encarnada en el saber científico, se troca –al igual que la magia, el mito y la religión– en instrumento de una segunda etapa de dominación y de señorío: voluntad contranatura.

Cuando Marx escriba en 1844 “la industria es la relación histórica *real* de la naturaleza [...] con el hombre” afirmará el despliegue instrumental irreversible de éste frente a aquélla. En efecto, para el progreso materialista decimonono *naturaleza del hombre* significa que la naturaleza, *transformada* por la industria, ha de ser “la verdadera naturaleza *antropológica*” (1995: 152).

#### 4. Escisión: de la razón objetiva a la subjetiva

En el prefacio a la segunda edición alemana de la *Crítica de la Razón instrumental* (1947)<sup>5</sup>, Horkheimer dilucida el concepto histórico de razón: capacidad de percibir y aceptar ideas eternas que sirven al hombre como metas. Hoy, en sus antípodas, la esencia de la razón supone utilizar cualquier medio para alcanzar un *fin* propuesto: los modos de proceder en pro de éste funcionan según el acomodo de un sujeto o grupo; luego, es *racional* aquella decisión que permite elegir el medio conducente para alcanzarlo. Así, los fines difieren cuando un sujeto los encamina a un interés particular. Ello es, tiende a *convertirlos* en parámetros operativos ordenados a *finés específicos*:

---

<sup>4</sup> La *sistematización* del conocimiento es “‘su interconexión a partir de un solo principio’. Pensar, en el sentido de la Ilustración, es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas. El conocimiento se identifica con el juicio que integra lo particular en el sistema. Todo pensamiento que no tienda al sistema carece de dirección o es autoritario. La razón no proporciona otra cosa que la idea de unidad sistemática, los elementos formales de una sólida interconexión conceptual” (Adorno y Horkheimer, 1994: 129-132).

<sup>5</sup> Aquí introduce la distinción entre “razón objetiva o autónoma” y “razón subjetiva o instrumental”. Con ella podía denunciar el proceso moderno de racionalización como el de la progresiva formalización e instrumentalización y, en fuerza, liquidación de la razón sin caer en la aporía de su “autodestrucción”.

Si la obediencia de Dios sirvió desde siempre como medio para alcanzar su favor, al igual que [...] como racionalización de todo tipo de dominio, de campañas de conquista y terrorismo, ilustrados tanto teístas como ateos han interpretado, desde Hobbes, los mandamientos como principios morales socialmente útiles, destinados a fomentar una vida lo más armoniosamente posible, un trato pacífico entre iguales y el respeto del orden establecido (Horkheimer, 2002: 39).

Entonces la razón niega su carácter absoluto. Es decir, se autoasume como nuevo instrumento útil a los fines. Se trata de una razón contrariada, antitética en sí. Para revelarla, Horkheimer aborda la pregunta congénita por el concepto de *razón*. Esta pregunta desencadenará el planteamiento de una ruptura: la escisión entre razón *objetiva* y *subjetiva*.

Horkheimer parte del juicio de razón: pide al hombre común que lo explique. Más allá de un primer escaqueo éste asimila que todo lo que es palmariamente útil es racional: y toda persona racional es capaz de captar lo que realmente le resulta útil:

Si en nuestros días citan a alguien a un juzgado por una cuestión de tránsito y el juez le pregunta si ha manejado de un modo razonable, lo que quiere decir es esto: ¿hizo usted todo lo que estuvo en su poder a fin de proteger su vida [...] y la de otros, y a fin de obedecer la ley? El juez supone [...] que estos valores deben ser respetados. De lo que duda es [...] de si el comportamiento ha correspondido a tales pautas reconocidas en general (Horkheimer, 2002: 50).

La racionalidad es entonces expresión de la correspondencia acción-reglas que regulan el entorno: su sentido está definido hacia intereses útiles. Luego, la racionalidad es aquella acción que ha de concordar lógicamente con un modo de proceder en la realidad. En virtud de ello, ser racional equivale a concertar con la realidad tal como ésta es (Horkheimer, 1972: 180).

Pareciese que la potencia de esta racionalidad reside en el poder de *utilidad deductiva*; allí donde el sujeto toma sus decisiones a partir de la norma validada en sociedad con el fin de dominar las relaciones humanas; o sea, encausa unos medios hacia unos fines *apropiados*, dejando inadvertidas las instancias de reflexión profunda y discernimiento.

Ahora, no siempre la razón fue concebida de este modo. Hubo un tiempo, elucida Horkheimer, en que la razón hurgó sendas por las cuales deslindar y reflexionar los términos de las cosas: para que la inteligencia deductiva humana fuese capaz de argüir convicciones y deliberar diferencias. En suma, la capacidad deductiva y reflexiva de la *razón objetiva*.

El gran valor que tenía esta clase de racionalidad puede ser rastreado, puntualmente, en la filosofía clásica: “Para Sócrates, incumbía a la razón entendida como inteligencia capaz de un discernimiento universal, determinar las convicciones y regular las relaciones entre hombre y naturaleza” (Horkheimer, 2002: 51).

De la mano de Horkheimer, Marcuse aclara cómo la filosofía clásica griega identificó la razón: una inmensa facultad cognoscitiva que advierte aquello que es verdadero de lo que no lo es (1985: 152). La distinción surge entre el *ser* (verdad) y el no ser (falsedad). El ser es mejor que el no ser. No ser significa nada, o sea, la destrucción de la verdad.

Sócrates encarnaba la lucha contra el no ser-falsedad. Luego, afirmaba su compromiso con la existencia humana al empeñarse en buscar incesantemente el ser-verdad. La razón se le revela como

una lid eterna por preservar lo verdadero de lo mendaz: es ella el espíritu impulsor de la racionalidad *objetiva*. No huelga recordar: Querofonte, uno de sus cofrades, pregunta al Oráculo de Delfos: ¿hay un griego más sabio que Sócrates? Nadie es –responde el oráculo– más sabio que Sócrates. Ante esta declaración sibilina Sócrates no espera generar ningún tipo de exégesis: sólo empieza a indagar con cautela.

Sócrates atisba suspicazmente. Quiere descifrar si el oráculo no miente. Por ello indaga la palabra divina: opone a ésta reserva, pesquisa, objeción (Foucault, 2010: 91). Este modo de proceder acarreó socavar la tradición ideológica y relativismo sofista de la época: despojó su coraza de progreso. A raíz de ello Sócrates afronta la delación por perfidia divina y corrupción moral: “Sócrates termina [...] enjuiciado por su ratificada lucha por la verdad, así se salva a la realidad de la destrucción, la verdad empeña y compromete la existencia humana” (Marcuse, 1985: 152).

Aquí el juicio de Horkheimer no dista del de Marcuse: el proyecto del filósofo clásico se consagra a la enseñanza de las ideas sagradas, raigambre comunal. Se trata de la búsqueda de una verdad susceptible de consumir la tradición griega; articular un estilo de vida que prepare un campo de formas distintas de vida social e individual. Por ello Sócrates estimó trazar su meta hacia un camino racional con el objetivo de desarrollar un sistema englobante e incluyente (Marcuse, 1985: 153). Le era de suprema importancia concebir una razón entendida como comprensión universal capaz de enraizar convicciones y regular la relación hombre-naturaleza. Sócrates potencializa así una razón omnímoda. La búsqueda de una verdad apodíctica le significaba el discernimiento de las contradicciones de la realidad humana.

Sócrates no hablaba de la razón y de sus juicios como meros nombres o convenciones, sino como si reflejaran la verdadera naturaleza de las cosas. Por intensa que fuera la carga negativa de sus enseñanzas, lo cierto es que implicaban la idea de verdad absoluta y eran presentadas como hallazgos cognitivos objetivos (Horkheimer, 2002: 51).

La *razón objetiva* trazó una ruta que protegía la comprensión de los vínculos que ampararon la búsqueda de la verdad. Para Sócrates este destino humano sólo era alcanzable si la razón enlazaba la verdad con ideas universales, ello es, que regulan las relaciones humanas; por ejemplo: la coyuntura verdad-ideas surge en política: la constitución abraza principios, ideas parciales que al integrarse con la predicación de la verdad justifican ideas universales.

Una vez la razón se funda en principios integrales permite que éstos se direccionen hacia relaciones socio-políticas ideales: funda principios que convienen con la universalidad, en rigor, con regulación racional de las relaciones entre los hombres y éstos con la naturaleza. En tanto esta universalidad racional se concentra en el sentido que tienen los fines propuestos, la racionalidad objetiva adviene como expresión englobante que no excluye expresiones parciales. Dice Horkheimer: “Este concepto de razón jamás excluyó la razón subjetiva, sino que la consideró como una expresión parcial y limitada de una racionalidad englobante, de la que eran derivados los criterios para todas las cosas y seres vivos” (2002: 46).

En virtud de ello, es menester preguntar: ¿qué adviene si el contenido integral de la razón es reducido a una de sus partes? Los principios parciales ocupan el lugar de lo universal. Medita

Horkheimer: “Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en mero instrumento” (2002: 58). Lo que otrora intentase ser palmario es usurpado. Es una relegación encubierta que posterga lo que *fuera* universal. Rezagados los fines supremos, se sacrifican; se disponen cual herramientas que tributan al plano organizado.

A 25 siglos del fin socrático algunos dictámenes son irrecusables. Si el hundimiento moral de toda razón omnimoda desenmascaró el horror original del hombre por toda naturaleza contingente, el desmoronamiento del impulso por amparar una *razón objetiva* legítima nuevas razones que la suplanten. Debilitados los fines superiores del pensamiento, la *razón subjetiva* se ha mutado en objetiva.

### 5. Advenimiento de la razón subjetiva

Meditar cómo la razón ha de afrontar la planificación de modos y procedimientos que fijen la capacidad de discriminación y deducción de *intereses útiles* orientados a fines, supone socavar aquello que ha sido llamado *razón subjetiva* en tanto ésta apunte al desarrollo de objetos funcionales y plausibles; esto es, planes de acción proyectados hacia el éxito de una idea.

Este fenómeno responde a la programación del existir: supeditación a los apremios de la racionalización social que instiga a identificarse con esquemas de acciones *útiles*. Lo que *debiera ser* una coerción violenta cambia de valor a partir de subterfugios: alinearse con la realidad a partir de sus directrices. A raíz de ello, Horkheimer percibe un punto neurálgico entre racionalidad subjetiva y filosofía pragmática: ambas calculan probabilidades; ambas instauran esquemas de acción para alcanzar con éxito el objetivo propuesto. Sobre este pragmatismo dice Horkheimer:

El núcleo de esta filosofía se identifica con la creencia de que una idea, un concepto o una teoría no son otra cosa que un esquema o un plan para la acción, de tal modo que la verdad no es otra cosa que el éxito de la idea (2002: 75)<sup>6</sup>.

El mérito pragmático es llamar *verdad* al orden de lo útil y previsible. Para esta filosofía la verdad es provechosa una vez es soportada por el parámetro de lo viable. Dice Horkheimer: “El pragmatismo justificó desde sus comienzos [...] la difundida sustitución de la lógica de la verdad por la de la probabilidad que desde entonces ha venido a convertirse en la predominante” (2002: 76). Conforme con éste una verdad es *necesaria* en la medida que *funciona* mejor; o sea: conduce a objetos que son ajenos a la verdad misma o distintos a ella. En rigor, esta diáda, razón subjetiva-pragmatismo, surge cuando la verdad se desvía de los fines originales:

---

<sup>6</sup> Amplía Horkheimer: “En un análisis del pragmatismo de William James, Dewey refiere los conceptos de verdad y significado: las ideas verdaderas nos llevan en direcciones verbales y conceptuales útiles, [...]. Una idea, explica Dewey, es un esquema elaborado sobre las cosas existentes, una intensión de actuar de modo tal que éstas vengan a estar dispuestas de forma determinada. Se deduce que una idea es verdadera cuando se rinde homenaje al esquema” (2002: 75).

De acuerdo con la concepción subjetivista, la razón se utiliza para caracterizar una cosa o pensamiento y no un acto, ésta viene referida exclusivamente a la que tal objeto o concepto guarda con un fin, y no al propio objeto o concepto. Lo que significa que la cosa o el pensamiento sirven para algo distinto. No hay ningún fin racional en sí, y [...] carece de sentido discutir la preeminencia de un fin respecto de otro desde la perspectiva de la razón. A tenor del enfoque subjetivo, una discusión de este tipo solo es posible cuando ambos fines están al servicio de otro tema de orden superior; esto es cuando son medios, no fines” (Horkheimer, 2002: 47).

Luego, si dos fines están dispuestos al servicio de un tercero, los modos de proceder para alcanzar un fin serán diferentes. Bajo esta circunstancia, la razón *subjetiva* o formalizada<sup>7</sup> es racional sólo cuando su modo de proceder sirve a otro objeto. Así una actividad (salud, vacaciones destinadas a revitalizar la fuerza laboral) es racional fuera de sí misma: “La actividad no es, dicho de otro modo, sino un instrumento: sólo cobra sentido en razón de su vinculación con otros objetivos” (2002: 71): trabajo

En su dialéctica, la razón *subjetiva* se ha trocado en un órgano de fines que facilita desde el cálculo de la supervivencia humana hasta la tasa de la producción material. La razón subjetiva cuida de los fines sirviendo los intereses del sujeto. Luego, todo aquello que no esté referido a la ventaja, probabilidad o ganancia venales, se desentiende con ella: por encima de la razón subjetiva sólo se cierne la organización-clasificación de valores *efectivos*.

Así, el valor operativo de la razón se constituye en criterio de dominación-clasificación de los contenidos que rigen las relaciones del hombre con sí mismo y la naturaleza. Al terminar reducidos los juicios que manan de los contenidos generales, se organizan en pro de conocimientos operativos. Lo que no se enuncie dentro de éstos pierde significado, es superstición. La racionalidad subjetiva se propaga. Y empieza a someter los distintos espacios de la vida.

¿Cómo se propaga esta razón formalizada? La verdad se silencia. Adviene un palabreo confuso. Se ha necesitado la inhumación silenciosa del valor ontológica de la palabra para suplantarla por las deformaciones de la “vida discursiva” (Bataille, 1986: 68). Hoy ¿qué lugar ocupa la palabra? Despojada de verdad es relegada a la función de artefacto efectista en ventaja del dominio de la razón subjetiva.

## 6. Del lenguaje

La dilucidación de la razón subjetiva señala en Horkheimer al lenguaje como elemento lesionado: es ahora venal. Sutilizado su sentido, desviado de un fundamento objetivo, es transmutado hasta banalizarse. Entonces cualquier afirmación que constituya una operación es desprovista de significado. No contraria hoy que las proposiciones simbólicas y operacionales vaciadas de sentido exhiban uno inmenso. Si la palabra –al servicio de otros fines prácticos–, anula

---

<sup>7</sup> Subjetivación, formalización: conceptos sinónimos en Horkheimer (2002: 48).

el fin de valorar probabilidades técnicamente relevantes (quietud, descanso), es porque es perniciosa: se ha des-fundamentado una vez ya no funda verdad en sí misma.

Des-fundamentada significa haber caído bajo el dominio de la razón subjetiva. En razón de ello, en la instancia del lenguaje, Horkheimer alude al individuo que escribe. No se apropia del lenguaje hasta obtener pericia escritural. Y adquiriéndola, lo que fuese *fin* pierde su rumbo. Éste es subvertido: el lenguaje sirve a esquemas que responden a las metas de la industria publicitaria y cultura de masas. Lo que solía ser fin (creación para conjurar verdad) es ahora *medio* para un fin pecuniario. Dice Horkheimer: “Cuando se está escribiendo una novela, se piensa ya de ser llevada al cine; se compone una sinfonía o se escribe un poema con la mirada puesta en su valor publicitario” (2002: 122)<sup>8</sup>.

En tanto el lenguaje es falsificado como instrumento apunta a suplir objetivos distintos a los propios. Como si todo lo huero, estéril de la instrumentalización se hubiese encumbrado a contrapelo de un pensamiento objetivo; como si cualquier noción humana mutara a modos procedimentales exactos: “cuanto más automáticas e instrumentalizadas han pasado a encontrarse las ideas, menos hay quien pueda vislumbrar aún en ellas ideas con sentido propio” (Horkheimer, 2002: 59).

Es patente para Horkheimer que las vicisitudes del siglo XX engendran subterráneamente el poder instrumental: la sustitución de verdades objetivas por fines particulares se desborda. El lenguaje sucumbe al punto de reducirse al estado de órgano servil: sirve como sostén razonable de toda argucia camuflada de *verdad útil*. Como el lenguaje, la obra de arte cimenta el control instrumental. Antes se orientaba al des-cubrimiento del existir; ahora su fin es contrarrestado en efecto de otra causa. Ejemplo: *La Sinfonía Pastoral* no conjura su sentido objetivo: el sentimiento de veneración de la naturaleza en Beethoven. Quien la escucha lo hace bajo el contexto que ilustra observaciones secularmente adocenadas: poco que evoque su lenguaje primordial; nada que conjure su sentido verdadero.

El lenguaje de la pieza musical, medita Horkheimer, al perder su significado primero, es cosificado con ella. Se destina a llenar el vacío de reuniones sociales. Otras veces su representación es una ocupación de asueto, un medio para propagar, expender un interés: la obra musical es un divertimento inusitado de museo. Una vez su lenguaje es traslapado, desaparece su raíz vital: “no hay ninguna relación viva con la obra, ninguna experiencia de su totalidad como imagen de lo que en otro tiempo recibía el nombre de verdad” (2002: 73).

Dada la huella del pensamiento de Horkheimer en Marcuse, no huelga examinar en éste el momento en que el lenguaje de la obra artística es desvinculado de su verdad. ¿Hacia dónde son desviados los fines originales de ésta? El vector *capital* es que el arte del espíritu es también arte de vendedor: cuenta el valor de cambio no el de verdad. Dice Marcuse: “En él [el vendedor] se centra la *racionalidad* del *statu quo* y toda racionalidad ajena se inclina ante él” (1985: 87). Así, el sentido íntimo de la obra se silencia. Menos aún cumple su finalidad. “La gran masa –decía Kandinsky en *De lo Espiritual en el arte*– pasea por las salas, encuentra los lienzos ‘bonitos’ y ‘grandiosos’” (1983: 24). Desvirtuada la obra, “el hombre que podría decir algo al hombre, *no ha dicho nada*; y el

<sup>8</sup> De aquí la delación de Artaud: “Toda escritura es una cochinateda” (2002: 67). O de Cortázar: “el lenguaje de las letras ha incurrido en hipocresía” (2006: 70).

que podría oír no ha oído nada”. Esta impasibilidad sorda es la destrucción del lenguaje; la dispersión de su fuerza en el vacío.

Así el lenguaje de la obra de arte es remitido a la esfera fiduciaria, a la visión amonedada del mundo. Las reflexiones de Marcuse corroboran que la obra artística está tasada por el valor comercial y no por su contenido de verdad. Luego cualquier contenido racional dispar al del sistema económico instrumental es absorbido o *liquidado* por él. De ahí el carácter amenazante de *déficit* de toda obra. Incorporada al dominio del consumo, la obra sustituye el valor de verdad por su valor de uso<sup>9</sup>.

Porque el lenguaje del arte atañe a un develar de la verdad humana; porque es, dice Heidegger, un “acontecer” de la verdad que puede “traer aquí la tierra” (1996: 39), Horkheimer ve en su mancillamiento la pandemia de la racionalidad instrumental. El lenguaje de la obra de arte, tal como la palabra, remiten a un sentido primordial: traen lo verdadero: “La obra le permite a la tierra ser tierra” (38). Por ello es imprescindible señalar que la representación desviada de todo lenguaje descubre cómo el espíritu objetivo es suplantado por el dominio del pensar instrumental en el círculo cultura-sociedad.

Si el lenguaje instrumental ha modulado la verdad es porque la argucia se enmascara con el rostro de ésta. Porque las máscaras formales dominan y siguen favoreciendo la ejecución de infundios y acciones inicuas. Hay realidades que pueden parecer racionales por sí mismas; también máscaras que vacían el contenido auténtico de la realidad.

En parte, el sentir de Heidegger y Horkheimer comulgan aquí. Este aquí es el lenguaje. Si la palabra, trae a memoria aquél, es fundadora en el sentido de “firme fundamentación de nuestra realidad de verdad sobre su fundamento” (1989: 30), esto es, si rescata lo verdadero, el reino de la razón subjetiva irradia en el ocultamiento de la palabra fundadora de verdad. ¿Cómo hablar de un contenido auténtico de la realidad si el lenguaje que la enuncia permanece oculto, si ya no desentraña nada?

### 7. Máscaras formales

Al tiempo que nuevas razones camuflan el lenguaje, las máscaras formales intoxican el espíritu objetivo. Los vestigios de dicha manipulación formal proliferan en tanto se fundan en el discurso humano. Se trata de un palabrear persuasor que roe las distintas instancias de la vida del dominado.

El episodio que toma Horkheimer (la postulación de un estadista a la candidatura presidencial en La Guerra Civil) es solo la reiteración de un mal secular vigente: ínclito de cuna, postulante en vísperas de La Guerra, el candidato aduce por escrito que la vejación del hombre negro es connatural. Al ser ley natural, “filosofía sana”, propaga la *legitimación discursiva* de la esclavitud como órgano justo, debido y acorde al derecho (2002: 51).

---

<sup>9</sup> Escribe Trotsky: “el escritor [y el artista], dice Marx, debe naturalmente ganar dinero para poder vivir y escribir, pero no debe en ningún caso vivir y escribir para ganar dinero. El escritor no considera de ninguna manera sus trabajos como un *medio*. Son fines en sí mismos” (1999: 35).

Las máscaras formales del candidato prostituyen las palabras *filosofía, justicia, naturaleza*: se han formalizado; luego, se han envilecido. Esta formalización, en cuanto declaración, acarrea enajenación humana. La declaración es aquí, como en otras partes, un adulterar: el consentimiento comunal de la distorsión de términos quintaesenciados en la razón. Aquí se pregunta: ¿pervive una palabra incontrovertible, a la vera de la verdad?

Al perder estos conceptos su raíz congénita (entre otros, *verdad, realidad, vida*) el pensamiento languidece: queda desprovisto de contenido objetivo. Si la palabra termina por *emplearse* en pro del aturdimiento de los dominados, el pasmo en quienes siguen todo pseudo-pensamiento es peligroso: todo corre el riesgo de ser transvalorado infamemente: “Cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácil queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas” (Horkheimer, 2002: 61).

Estas mentiras descaradas están enmascaradas. Un fárrago de ideas que trepana las cabezas. Las máscaras formales más deformantes son las más creíbles: *ser-útil, ser-competente, ser-alguien, progresar, fracasar*. Al respecto, dice Bataille, nada humilla tanto a un individuo que el ser señalado como *inútil*. Mas la manipulación ideológica insuflada en su juicio es tal que obvia la necesidad de reivindicar todo aquello que dignamente hace de un hombre un ser “inútil” (2015: 18): no servil.

La consecuencia dañina de esta debilitación de la razón se engendra en el momento en que los contenidos ecuanímenes de los conceptos son adaptados en beneficio de partidarios o detractores. Es la obra de los próceres discursivos y bocazas. La adulteración promovida por la razón subjetiva cancela todo. Apunta Horkheimer:

La razón subjetiva se acomoda a todo. Ofrece sus servicios tanto a los adversarios de los valores humanitarios tradicionales como a sus defensores. Provee a las necesidades tanto de la ideología de la reacción y del lucro, [...] como a la [...] del progreso y de la revolución (2002: 62).

Escribía Marx en 1844: “Un negro es un negro. Solo en determinadas condiciones [fue un] esclavo”. Del mismo modo, el oro que es oro y el azúcar que es azúcar “solo son dinero y el precio del azúcar en ciertas condiciones” (1975: 78). En suma: ¿solo fuera de estas condiciones la mentira puede desenmascarse? Pues solo en ellas la mentira es verdad.

Al final, en cierto modo la realidad parece configurada por la razón subjetiva. Encumbrada esta razón, cualquier posibilidad de cambio es anestesiada al interiorizarse el dominio y la operacionalización en todas las esferas de la existencia. La vida, eclipsada de este modo, ha dejado de ser la vida. El contenido de verdad de la razón calla y es deslenguado por el cálculo programado. Relegado a una época quimérica, ha perdido la capacidad de concebir o revivir cualquier tipo de contenido objetivo.

## 8. Conclusión

La racionalidad subjetiva facultó la usurpación de una conciencia servil. Rendida ante el mundo venal ha preterido los contenidos objetivos en pro del *animal laborans*: aquel que –epidérmico a las verdades de ese mundo– ya no avista cómo lo servil es modelo de vida. Una vez ha erigido un

existir en el trabajo no vive sin las divisas venales. Este acato *profesional* es un producto instrumental y denuncia el existir de seres desmembrados. En efecto, recuerda Bataille, “un hombre que trabaja es un hombre que se separa del universo” (1976: 387).

Los atributos del *animal laborans*, acuñado por el mundo, estriban en el *progresar*: luego, hay que especializarse. Así, el trabajo instrumental se propaga enmascarado: en tanto decrece la oferta de empleo, más apremia la *propiedad* de títulos académicos. Se trata de otro *bien*: un título *da crédito*. Esta acreditación significa que otorga tácitamente un rango diferencial que *valida* (por el momento) ascensos y estipendios en la escala laboral. Si el conocimiento no fuese una carta de crédito, quien *invierte* su tiempo en él no calcularía hoy la utilidad de lo que aprende. Luego, el deseo e incógnita naturales por saber se relegan.

En la unión pensamiento-utilidad la academia se ha cancerado. Hoy cuenta, para un académico, adquirir *valor agregado* en el currículo; subrepticamente, certificarlo en pos de emolumentos adicionales. Y nadie parece horrorizarse de un orbe discursivo y “papiróvoro” que enjuicia en papel lo que emula fuera de él; de un conocimiento osificado, exangüe y destilado de vida: la vida pletórica, feraz, reducida a palabras (Kazantzakis, 1997: 12).

Por otro camino, hoy el dominio de los valores subjetivos del hombre es tan relativo que los sabe antivalores. Dominio arbitrario que, aprendiendo a olvidar la verdad, se sobrepone al valor supremo en que está enmarcado el mundo cultural humano: la tierra *invaluable*. Es claro que el dominio de la subjetividad instrumental surge de una carencia. De ahí la licencia para el reino de la ley del yo.

El reino de la razón subjetiva es paradójicamente el de individuos ególatras de confección colectiva. Una vez se vive para las razones del mundo, no hay arraigo telúrico. Con la lucha por el dominio de los recursos de la tierra, el reino avanza hacia su consumación. Mas la Tierra, expoliada, atomizada *humanamente* como cosa logoforme, reconoce en su devenir. Escribía Kazantzakis: “No, la finalidad de la tierra no es el hombre, no es la vida. Ha vivido sin ellos, vivirá sin ellos” (1975: 28).

*Bibliografía / References*

- Artaud A., (2002), *El ombligo de los limbos*, Madrid, Visor.
- Bacon F., (1979), *Novum Organum: aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, Barcelona, Fontanella.
- \_\_\_\_\_ (1984), *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*, México, J.P. Editor.
- Bataille G., (1976), *Conférences 1947-1948*, en *Œuvres complètes VII*, Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1986), *La experiencia interior*, Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_ et al., (2005), *Acéphale*, Buenos Aires, Caja Negra.
- \_\_\_\_\_ (2015), *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, A.H.
- Cabot, M. (1999), “La idea Adorniana de *dominio de la naturaleza* y su repercusión en la estética”, en *Revista Taula*. Vol. 31-31, pp. 33-48.
- Cortázar J., (2006), *Obra crítica*, Barcelona, Círculo de lectores.
- Foucault M., (2010), *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, F.C.E.
- Freud S., (1975), *Tótem y Tabú*, en *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Hauser A., (1957), “Paleolítico”, en *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, Guadarrama.
- Heidegger M., (1989), *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- Hollier D., (Ed.) (1982), *El colegio de sociología (1937- 1939)*, Madrid, Taurus.
- Horkheimer M., (1972), “The Latest Attack on Metaphysics”, en *Critical Theory*, Nueva York, Seabury Press, pp. 132-187.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta.
- Horkheimer M. y Adorno T., (1994), *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- Kandinsky V., (1983), *De lo espiritual en el arte*, Barcelona, Barral Editores.
- Kazantzakis N., (1975), *Ascesis, salvadores Dei*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Alexis Zorba, el griego*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Marx K. y Engels F., (1975), “Trabajo asalariado y capital”, en *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 61-94.
- Marx K., (1995), *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
- Marcuse H., (1985), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta de Agostini.
- Trotsky L. y Breton, A., (1999), *Por un arte revolucionario e independiente*, Barcelona, El Viejo Topo.