

Racionalidad absoluta e instrumental en Adorno y Horkheimer:

Félix Fernández Castaño

Doctor en Sociología. Departamento de Derecho público y Derecho privado especial (Área de Ciencias Políticas y de la Administración). Universidad de Jaén.

Luis Fernando López García

Licenciado en Filosofía, Máster universitario en Filosofía Contemporánea y Doctorando en el Departamento Filosofía II. Universidad de Granada

1. Introducción

En el prólogo de 1967 de *Crítica de la Razón Instrumental* está expuesta la definición más clara de razón en el sentido instrumental: “Durante largo tiempo recibió el nombre de razón la capacidad de percibir y asumir como propias ideas eternas llamadas a servir al hombre como fines”¹. De este modo, siguiendo esta definición, el hombre se perfila como vinculado a una misión vital, consistente en la búsqueda y consecución de los medios apropiados. No solo tal presupuesto conforma la “esencia” del hombre, sino que constituye un rasgo de divinidad tal y como Kant resolvió comparar a propósito de la capacidad de concebir ideas en el ser humano. Racionalidad es observación de reglas, ir más allá de lo puramente presente trascendiendo la instantaneidad. Frente a toda una tradición de creencia y fe en una razón que servía de conexión con lo sublime y lo ideal, se cuestiona si hemos operado con un concepto procedente, si las consecuencias han sido las deseadas y si existe algo así como una *ratio autonoma*. Esa es la labor que Adorno y Horkheimer emprenden desde una posición crítica.

El propósito del presente artículo es determinar las características del concepto de racionalidad subyacente a la Industria Cultural propia de la época y que podemos adivinar que aun sigue presente en el contexto de crisis económica y moral que nos sacude actualmente. El resultado de esta industria es el abandono de la esperanza y la desvinculación moral del progreso científico/técnico y el progreso humanístico. Estos progresos son concebidos como realización de la idea de hombre, que se torna paradójicamente su principal enemigo.

Es pertinente aclarar que el objetivo de la obra de Adorno y Horkheimer redundará más en conformar un diagnóstico que en abarcar una solución, puesto que la renuncia a un programa de acción como resultado obtuso de la modernidad queda de igual modo expresa en el prólogo². Aun así, sus consideraciones resultan de la más exquisita utilidad si las queremos trasplantar a la crítica de la sociedad capitalista actual y sus excesos, donde no existe diferencia entre la acción por la acción y el pensamiento por el pensamiento., reduciéndose todo a materialismo grosero. Todo queda banalizado en pro de instancias a las cuales no se puede criticar, pero de las que surge toda la dinámica totalizadora y dominante: las leyes de mercado. Por otra parte, resulta muy complejo distinguir entre las partes aportadas por los Adorno y Horkheimer, dada la existencia de una filosofía unitaria entre ambos, por lo que las alusiones a ambos los tratarán en la mayoría de los casos como si de un solo filósofo se tratara.

¹ HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta, Madrid, pág. 39.

² *Ibid.*, pág. 44.

La intención expresa en este artículo reside en ver dar cuenta de la pertinencia de la crítica a la racionalidad absoluta e instrumental por parte de Adorno y Horkheimer, así como de describir la esterilidad de sus propuestas alternativas. No obstante, reseñaremos la apelación a la trascendencia, propia de la fase tardía de estos autores, como algo que puede abrir una vía de superación tanto para el capitalismo como al materialismo hedonista.

2. Planteamiento global: racionalidad y autonomía.

Gran parte de la obra de los autores versa sobre la evolución del tradicional concepto de razón autónomo relacionado gradualmente a otras nociones que han ido subjetivizándolo, como el concepto de utilidad. Es entonces cuando la capacidad racional se perfila como medio para reconocer lo más útil. Clasificar, inferir y deducir son herramientas racionales para la consecución de fines al margen de cualquier particularidad histórica, tradicional o contextual.

Adorno y Horkheimer confrontan dos tipos de nociones de razón, no necesariamente excluyentes en términos históricos, pero sin duda de diferentes características. Por una parte tenemos la noción de razón subjetiva; esta noción está relacionada con medios y fines, y su labor pasa por adecuar modos de proceder a metas u objetivos asumidos o predeterminados. Hay aquí un eminente énfasis en los medios o en la metodología procesual. La instancia que compatibiliza con este tipo de racionalidad y en la que esta se instala reside en la conciencia individual, donde el hombre trata de usar métodos como el cálculo de probabilidades y la consideración de los medios pertinentes para la ejecución/consecución de un fin.

Por otra parte, se describe la noción de razón objetiva, que ha sido compañera y antecesora histórica de la razón subjetiva, en tanto la engloba. Tal noción conformó la llamada teoría objetiva de la racionalidad. Muchos filósofos transitaron por esta modalidad conceptual de razón que trascendía el ámbito de la conciencia individual para afincarse en el mundo objetivo y en la naturaleza. La meta de tal concepto de razón era el desarrollo, con cosmogónicas intenciones, de un sistema englobante y jerarquizante en cuanto a la totalidad de entes se refiere. Englobante porque pretende proporcionar una explicación total y absoluta de lo existente, y jerarquizante porque, teniendo a la racionalidad como una instancia objetiva central, es posible determinar aquello que se integra o se separa de ella, configurando un evidente antropocentrismo al ser el hombre el “animal racional” por excelencia. Es un concepto de razón históricamente residual de la época escolástica y de los propósitos afines a la modernidad³.

La razón, en analogía a los presupuestos inherentes al paradigma ilustrado, será la columna que intente vertebrar todo el edificio del conocimiento y la determinación humanos. Pasamos de una época medieval y teocéntrica, sumamente influida por la antigüedad filosófica, a una época de fe en el ser humano, donde desde el

³ Entendemos por Modernidad no solo un periodo histórico caracterizado por cuantiosos progresos y descubrimientos que hacen posible su emancipación del antecedente medieval, sino además un proyecto filosófico de determinadas características en cuanto a epistemología y axiología se refiere, pasando por la adopción de la totalidad en cuanto a sistemas filosóficos se refiere, y operando con un concepto fuerte de razón que apela siempre a la objetividad. Tales determinaciones sucedieron, según Husserl, gracias a la renovación de la ciencia natural y las matemáticas, superando así a la filosofía de la antigüedad. (Vid. HUSSERL, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica. Barcelona, Pág.69.)

antropocentrismo se pretende determinar al elemento racional como el posible salvador de todos los males que aquejan a la humanidad. Por tanto, la confianza en la razón y en el método científico, establecido desde Bacon y Galileo, va a ser una de las características principales de este contexto. Es posible hablar de un destino, de teleología, de una historia que tiende hacia un fin y sitúa al hombre como su singular protagonista; no en vano la razón objetiva ha sido el gran sustituto histórico de la religión, formando parte al igual que esta de la tradición. La razón ha sido la “nueva autoridad espiritual suprema”. Ejemplarmente ilustrativo son las siguientes palabras que apelan a Locke: “Locke afirmaba aun que en lo que hace a los derechos humanos la razón natural coincide con la revelación”⁴. Este ejemplo equipara la fundamentación de la racionalidad natural que sustentan a los derechos humanos con la revelación religiosa, situando tanto a razón como a revelación en un status emancipador y axiológico semejante.

La separación posterior de razón y religión, descrita por los autores, trae consigo el debilitamiento objetivo racional y su formalización. Se produce paulatinamente una secularización de la Teología que, a propósito de la acción, trata de fundamentarla no mediante objetivos últimos apoyados en una autoridad espiritual, sino en explicación del contenido racional, manifiesto a través de ideas innatas o conocimiento evidente, que se muestran como los traductores de lo recto y lo acorde con la naturaleza humana. Como afirma el racionalismo y advierten Adorno y Horkheimer, la razón se reconoce en la naturaleza de las cosas⁵. La verdad no se fundamenta fuera del Pensamiento.

La razón subjetiva, dentro del contexto de la racionalidad objetiva, era un sucedáneo o una instancia parcial frente a las pretensiones omniabarcantes de la racionalidad total. Si en la razón subjetiva el énfasis era puesto en los medios, en la razón objetiva el énfasis será situado en los fines, esto es, en las ideas. Desde la razón objetiva el propósito era conciliar el ámbito racional/ideal de orden objetivo con la existencia humana, proponiendo por tanto la posesión de una esencia determinada, y tratando de compatibilizarla con la autoconservación y el interés.

La razón subjetiva no tiene competitividad para determinar si hay racionalidad o no en un fin, o para jerarquizar los fines desde una óptica racional, sino que es una forma de razón relativista en cuanto a finalidades se refiere al no contar con ningún criterio de apoyo o fundamento. Su única tarea es adecuar medios afines, sin discutir ni confrontar estos últimos. Semejante dinámica sirve de legitimación a la actual sociedad capitalista, donde todo funciona de acuerdo a las leyes de mercado y los dictámenes de los bancos, sin que ninguna instancia crítica pueda legítimamente imponerse y cuestionar este discurrir.

El diagnóstico de los autores queda ejemplarmente expresado en las siguientes palabras:

“La crisis contemporánea de la razón radica fundamentalmente en el hecho de que llegando en su evolución a una determinada etapa, el pensamiento o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien comenzó a combatirla como un espejismo”⁶.

Esta situación hace que todo acabe en una formalización de la razón, como resultado de la subjetivización de

⁴ HORKHEIMER, M. (2002): Ob.Cit., pág. 63.

⁵ Ibid., pág. 54.

⁶ Ibid., pág. 48.

la misma, causando la pérdida de realidades singulares racionales por sí y de conceptos fundamentales. En definitiva, perdemos los cimientos de lo que tradicionalmente había resultado ser la razón.

Con la subjetivización de la razón, perdemos la capacidad de determinar o elegir fines, que dependen ahora de otros factores como el gusto o la utilidad, y dejan de existir “en sí mismos”. El pensamiento queda subordinado a cualquier propósito con independencia de su bondad o malignidad. La razón renuncia a su capacidad para emitir juicios sobre las acciones y las modalidades de vida que el hombre lleva a cabo, lo cual supone de igual modo una renuncia a la capacidad ética y una crisis axiológica que, vapuleada y desprovista de fundamentación, no tiene elementos críticos para enjuiciar. Los autores expresan esto de forma sintética y clara: “En la época moderna la razón ha desarrollado una tendencia a disolver su propio contenido objetivo”⁷.

La razón, como forma de aprender la verdadera naturaleza de las cosas, pasa a ser un concepto anticuado comportando toda suerte de reducciones en dicho proceso. Si bien la religión había sido sustituida por la razón, los presupuestos racionales influyen notablemente en la creación del concepto moderno de nación, que encuentra su legitimidad en lo racional. No es poco habitual hablar de la nación como una nueva forma de religión secular; su constitución política encuentra fundamento en la razón objetiva, hasta que esta reduce su dimensionalidad, sometiendo lo general a lo particular, que pasa a ocupar su puesto. Es en este instante donde los autores hablan de la pérdida de autonomía de la razón, de su instrumentalización y de la preparación del terreno para el dominio de la violencia en el ámbito político. Los conceptos pasan a ser síntesis, de acuerdo a las exigencias de operatividad, simplificándose en meras abreviaturas del objeto al que se ligan en referencia.

El lenguaje también se reduce a pura instrumentalidad, desbancando la función al significado. Toda palabra que no sea encuadrada dentro de una funcionalidad operativa basada en la evaluación o en la comparación de probabilidades, queda tachada de herética sospecha por parecer concepto o idea. Los conceptos pierden su fundamento, sus raíces, sin posibilidad de compararlos con la realidad objetiva de la que quedan desligados. La ciencia es la única autoridad suprema incuestionable, que desde el abuso de un Positivismo exacerbado, lo mide todo en clasificación y probabilidad.

¿Cuáles son las consecuencias humanas de este debilitamiento conceptual de la razón? La sumisión y la posibilidad de manipulación ideológica son la respuesta al interrogante planteado. Si bien la Ilustración pretendía acabar con la oscuridad mitológica y la superstición, son estas las que se benefician del resultado del proceso ilustrado. La Ilustración ha resultado ser, de acuerdo al diagnóstico histórico de los autores, una promotora de oscuridad, de la cual la única superviviente es la razón subjetiva, capaz de acomodarse a todo. Desde pequeños, somos instruidos no solo en lo racionalmente pertinente, sino en lo “universalmente” (aun cuando el empleo de este término aquí resulta grosero) aceptado y asentido ya desde la tradición, que conserva la función de atribuir fuerza política y económica al *Consensus* contra el que no siempre es sencillo pelear. Pero hasta la fuerza invocadora de la tradición pierde su vinculación con el concepto de racionalidad objetivo, unión históricamente presente en los grandes sistemas religiosos y filosóficos donde lo tradicional guardaba una estrecha relación con el *logos* objetivo. Lo bueno o lo correcto eran tomados en sí desde su propio valor intrínseco en consonancia con una creencia en lo

⁷ Ibid., pág. 52.

generalmente deseable.

Tales consideraciones forjaron asimismo actitudes y comportamientos que desaparecen con la ausencia de la racionalidad objetiva, hasta el punto en que alegría u optimismo eran sentimientos relacionados a la creencia de una verdad suprema arcaica. Ahora solo cabe la asunción de la utilidad como criterio de la razón formalizada. Solo se actúa cuando la acción sirve a otro objetivo, nunca por mor a ella misma o en pro de su propio valor intrínseco. El único método para obtener sentido es servir a una finalidad no necesariamente pertinente ni racionalmente preferible: el fin, sea cual fuere, justifica todos los medios. La consecuencia de la maquiavelización y subjetivización de la razón es la cosificación de la realidad: nos introducimos por tanto en un panorama pragmático que reemplaza la lógica de la verdad por la de la probabilidad, lo universal por lo particular y concreto, lo “en sí” por el “para mí”. Los autores explican que esto ocurre “porque cuando se hacen depender el significado y la relevancia de sus consecuencias, todo enunciado pasa a exponer solo una expectativa con un mayor o menor grado de probabilidad”⁸. Nunca antes tuvieron tanta relevancia los estudios y encuestas de estadística, donde el criterio de probabilidad se confunde con obtusas consecuencias con la noción de verdad. Algo es verdadero ahora porque es probable.

No obstante, el hecho es que no son la economía ni el estudio de probabilidad los encargados de responder o tratar las grandes cuestiones de sentido y los interrogantes propios del ser humano. Simplemente son saberes que, mediante su efectividad, facilitan la labor práctica, pero no satisfacen la necesidad trascendente humana, trascendente al menos en cuanto a interrogación fáctica de la mera *Physis*, que la cuestiona yendo desde ella, más allá de la misma. Tal pregunta no alude simplemente a la utilidad funcional, sino que va más allá de ella, sin limitarse a un puro pragmatismo. La sociedad capitalista de producción en serie ha llegado, según denuncian los autores, a un nivel de conceptualización exclusivamente pragmático, donde todo se mide de acuerdo a su racionalidad, esto es, de acuerdo a su utilidad funcional. Si algo carece de funcionalidad, simplemente es desechado del sistema, donde no tiene cabida. El sistema es un Todo perfectamente articulado desde los presupuestos pragmáticos, donde incluso la cultura es una herramienta al servicio de los procesos de producción. El criterio de verdad, noción cuyo contenido es añejo y desvencijado, es actualizada siendo identificada con la satisfacción del sujeto/consumidor⁹. ¿Qué es lo verdadero en este contexto? Lo que simplemente satisface al sujeto carente de imaginación y de verdad¹⁰. No existe posibilidad de crítica o de jerarquización, ya que todo es relativo al gusto del consumidor. La labor del sistema es la de procurar satisfacciones en el menor tiempo, con la mayor garantía de efectividad y puntualidad, y perpetuando el proceso productivo mediante el cual se articula la gran cadena de oferta y demanda. El método del experimento es totalizado e hipostasiado hasta niveles exagerados, de tal manera que si anteriormente era tan solo un aspecto del proceso de cognición, ahora es la parte sobresaliente y total del mismo.

⁸ Ibid., pág. 76.

⁹ Adorno define esta reducción antropológica del siguiente modo: “La industria cultural ha realizado malignamente al hombre como ser genérico. Cada uno es sólo aquello en virtud de lo cual puede sustituir a cualquier otro: fungible, un ejemplar.” (ADORNO, Th. W. (2007): *Dialéctica de la Ilustración. Obra Completa*, 3. Akal, Madrid, pág. 159)

¹⁰ Adorno expresa la vinculación entre verdad e imaginación, denunciando que la devaluación de esta última implica el imposible acceso a la primera: “Como la verdad requiere imaginación, a quien la tiene deteriorada siempre puede parecerle que la verdad es fantástica y su ilusión es la verdad”. (Ibid., Pág. 208)

Conocemos lo que es experimentable, esto es, visible, medible, cuantificable y susceptible de vincularse a probabilidades. Nuevamente se denuncia la reducción de la razón a mero instrumento, que obtiene como resultado el menoscabo o desarticulación de la razón misma.

3. Concepto de racionalidad y crítica al dogmatismo y al positivismo

¿Qué alternativa podemos esperar? La tesis fundamental de la obra de los autores es la afirmación de un concepto de razón de raíces biológicas y sociales que no conforma una entidad neutral, absoluta ni independiente. No es neutral, porque tiene intereses, sentimientos, pulsiones, influencias de lo pasional, elementos que conforman lo que tradicionalmente no se ha considerado razón, sino productos de la sensibilidad, afecciones del alma. No es absoluta, porque la contingencia y finitud de su presencia y existencia confirman que la razón es una instancia mucho más vulnerable, pequeña y cambiante de lo que pensábamos en los albores de Occidente. No es independiente, porque su autonomía se plausibiliza irreversiblemente desde la heteronomía que, desde la constitución del llamado *Homo Sapiens*, está vigente. Somos seres que, dada nuestra inicial carencia de dotación biológica para la defensa y la supervivencia, estamos determinados y condicionados a la sociabilidad, a la convivencia en grupo, a la formación en el lenguaje, en la interacción y en el sostén recíproco. La razón humana no es intelecto puro.

¿Por qué entonces la historia occidental ha tratado de sostener una forma de racionalidad independiente, pura y absoluta? La apología de tal concepto conformaría una investigación de mayor envergadura que la presente, pero baste resumir la postura de Adorno y Horkheimer acerca de la compatibilidad de este concepto de razón absoluta con la división social del trabajo. Dividir intelecto puro y funciones materiales se asemeja a dividir entre funciones directivas y producción material (el “trabajo de los esclavos”). Así, la psicología platónica por recurso a la constitución natural del hombre, justifica la división laboral y política en un estado “rígidamente jerarquizado”. La armonía se encuentra cuando las correspondientes clases sociales se dedican con resignación a la finalidad constitutiva de su ser, sea trabajar, sea proteger, o sea gobernar.

La reducción de razón a neutralidad, la sustrae de su posibilidad de contenido objetivo, devaluándola a una capacidad ejecutora de procesos, que más tiene que ver con el “cómo” que con el “qué”. Esto supone la pérdida de la capacidad productiva y espontánea de la racionalidad capacitada para descubrir nuevos contenidos y atribuirles presencia.

La denuncia al dominio del Positivismo expone como la ciencia comienza siendo hipostasiada, se le confiere la capacidad de ser la nueva autoridad y de resolver todo aquello que la reflexión o especulaciones tradicionales han sido incapaces de tratar con éxito. Para los positivistas, el único requisito es una confianza en la ciencia, podríamos decir incluso “fe”. No resultaría novedoso reproducir la comparativa que de ordinario se presenta en numerosos medios y foros en los que se compara el papel actual de la ciencia absolutizada con el de una nueva religión, siguiendo los mismos procesos de los paradigmas religiosos tradicionales. La duda en la ciencia es simplemente un pequeño impedimento, fruto de los errores atribuibles no al proceder científico en sí, sino a la

torpeza y finitud humanas. La ciencia, elevada a su categoría absoluta, y ejecutada con la corrección que exige, solo puede proporcionar cosas buenas y deseables para la humanidad desde el ideario positivista. No obstante, dicha promesa dista mucho de la situación del desarrollo actual científico, donde sus amenazas y peligros casi pueden eclipsar la grandeza y brillantez de sus logros.

¿Por qué la ciencia es lo que es? Los autores la contemplan como algo que ha devenido en un medio de producción adicional, análogo a cualquier otro, y sujeto por tanto a intereses económicos que la dirigen en la conveniente y cambiante dirección que se exige de acuerdo a la utilidad que se requiera de ella. Lo bueno o malo que la ciencia haga, depende del rumbo en el que la economía quiera dirigirla. La ciencia es una instancia subordinada a la economía.

El propósito positivista pivota en una dirección asombrosamente parecida a la filosofía platónica; si bien la última quería situar, por presupuestos aristocráticos e intelectualistas, a los filósofos como gobernantes, el Positivismo quiere situar a los ingenieros (o científicos), como vigías y controladores sociales que garanticen el orden mediante presupuestos tecnócratas. La filosofía en este panorama es solo un derivado del saber científico, útil en la medida en que se vincula a este último. La salvación de la humanidad depende de la sumisión de la misma a la reglamentación y metodología exclusivamente científicas. Vemos interesante la alusión que se hacen Adorno y Horkheimer a dos autores, S. Hook y J. Dewey¹¹, acerca de la crisis vinculada a la ciencia: Hook asevera que la crisis sucede por una pérdida de confianza en el proceder científico. Pese a que tal afirmación, expresada con semejante contundencia, pueda ostentar cierto gancho, es sumamente reduccionista simplificar la historia de Occidente y la motivación de una crisis histórica a la pérdida de confianza exclusiva en el ámbito científico. Dewey por su parte, atacará severamente al antinaturalismo.

Dewey y Hook no solo justifican la crisis social en términos de crisis de fe en la ciencia, sino que se muestran contrarios a la enemistada reacción contra el Positivismo, consistente en el intento funesto de resurrección o “revitalización” de paradigmas ontológicos pretéritos, postura en la que coinciden de algún modo con Adorno y Horkheimer. Esta parte es ejemplarmente interesante y enriquecedora porque, lejos de reducir la temática a la simple crítica, trata de extender el ámbito de reflexión a las reacciones opuestas evaluándolas como posibles alternativas. Esta tendencia de revitalización de ontologías pasadas consiste en una vuelta, con mayor o menor éxito, a teorías de razón objetivas frente al paradigma Positivista. Un ejemplo de esto puede ser el fascismo, aunque los autores incidirán más en los sistemas tomistas y de tradición escolástica ya que “se recomiendan ontologías medievales para uso moderno”¹². El núcleo de la revitalización es otorgar fundamento a la jerarquía de valores que son aceptados de modo general.

¿Por qué este intento de revitalización está condenado al fracaso? Precisamente por el concepto de irreversibilidad. El proceso de cambio de una razón objetiva a una razón formalizada o subjetiva no puede reorientarse arbitrariamente en el momento que convenga. Pensamos que los Adorno y Horkheimer simplemente tratan de afirmar con meticuloso cuidado que hay que criticar a la razón subjetiva desde ella misma, ya que ha

¹¹ HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta, Madrid, pág. 91.

¹² *Ibid.*, pág. 92.

conformado el contexto ideológico actual, del cual no es posible deshacernos trivialmente. Solo si, por circunstancias históricas, volviéramos a un panorama de racionalidad objetiva, sería posible usarla para criticar las formas de subjetividad contemporáneas. Es por esto por lo que se denomina a este proceso de revitalización como “artificial”.

La crítica al Positivismo abarca también la concepción positivista de la filosofía, entendida como una derivación destinada a elogiar los progresos del método científico. No existe algo así como un concepto de filosofía autónoma desde el Positivismo, sino vinculada irremisiblemente a la ciencia, de la cual es saber derivado. La verdad queda reducida a la contingencia del desarrollo histórico, en tanto no existe verdad filosófica desligada de un paradigma científico concreto. Lo verdadero es sometido a patrones de cambio dependientes de la ciencia que se haga en determinado momento en la historia, hecho que nos conduce indefectiblemente a una suerte de relativismo asociado a todo lo externo de la metodología científica. Dicha metodología pasa por un respeto exacerbado a las ciencias naturales. Se argumenta que la ciencia ha sustentado elogiabiles progresos en la historia de la humanidad, aunque se puede refutar esto diciendo que es argumento insuficiente como para probar que la ciencia sea la única instancia capaz de salvar a la humanidad llevándola por el cauce correcto.

La crítica positivista a los sistemas escolásticos o racionalistas del pasado tradicional se centra en la inexistencia de una metodología sistemática y científicamente válida así como la alusión a conceptos irracionales como el de intuición, que no son susceptibles de medida experimental. Parece resultar que tal crítica afecta de igual modo y paradójicamente al propio Positivismo, dada la necesidad expresa de recurrir a la *petitio principii* que es inverificable, constituyendo solamente una presuposición a partir de la cual se parte. La respuesta positivista no centraría la labor científica en la demostrabilidad de tal principio de verificación, sino simplemente en actuar de acuerdo al modo o método científico. No obstante el Positivismo seguiría recayendo en una falacia lógica, ya que dicho método queda oscurecido y enturbiado porque, a pesar de estar basado aparentemente en la experimentación y la constatación empírica, se muestra imposible de determinar empíricamente el principio fundamental a partir del cual se construye el posterior edificio epistemológico. Esto priva de nitidez el proceder positivista, famoso por la limpieza de sus enunciados. No se puede apelar a la demostración empírica como criterio de verdad, y utilizar este criterio solo en los casos que convenga.

Si bien ciertas facciones de la filosofía tradicional recurren a la revelación o la intuición de manera consciente (nociones dogmáticas e irracionales de acuerdo a los positivistas), los positivistas recurren igualmente a las mismas de manera inconsciente. De este modo, no es posible que un proceder científico basado y deducido en métodos empíricos se absolutice de forma dogmática ampliando considerablemente la dimensionalidad de su alcance hasta convertirlo en autoridad suprema por encima de cualquier otro saber. Dicho proceder traiciona no solo la tradición, honorabilidad y vigencia de otras disciplinas históricamente consagradas y poseedoras fácticamente de logros y progresos humanos, sino que es contrario a la recurrencia unívoca a una metodología de carácter empírico.

Es pertinente recordar que el experimento forma parte del proceso cognoscitivo, es una herramienta de utilidad probada, pero no forma el proceso en su totalidad, tal y como recuerdan Adorno y Horkheimer. La observación es un modo de proceder, pero no el procedimiento en sí; si redujéramos todo el conocimiento a la pura

experimentación/observación empíricas, imposibilitaríamos muchas operaciones que no se basan exclusivamente en la sensibilidad. El papel de lo inexistente materialmente, de la posibilidad, o de lo sensiblemente imperceptible son factores devaluados por el Positivismo clásico, y la toma de conciencia de los mismos así como la compatibilización con el paradigma científico actual comprende uno de los retos más significativos con los que el ámbito filosófico se encuentra hoy día. La ciencia moderna reduce el mundo a una compilación de hechos y cosas, desde un posicionamiento carente de autorreflexión, absolutizando sus mismos presupuestos y desligándose de sus implicaciones axiológicas o filosóficas, despreciando la tradición por el mero hecho de carecer de una metodología basada en la verificación empírica, lo cual la convierte en algo supersticioso y metafísico, en sentido obviamente peyorativo. Podemos hablar de la degradación del sentido común y el sano uso de la deducción en pro de la tiranía del empirismo exacerbado. Esto afecta al pensamiento, que si anteriormente perseguía la verdad, actualmente se ve atosigado por la necesidad de autojustificación basada en la presencia de una utilidad patente y constatable. Solo aquello que sirve a un fin y que responde a una lógica de producción merece ser pensado, todo lo demás es pura abstracción y pseudo-ciencia.

El propósito Adorno y Horkheimer es diluir la frontera que la crítica positivista pretende trazar con respecto a otros paradigmas o posturas como el intuicionismo o el dogmatismo, ya que es el Positivismo mismo el que cae en los mismos errores que critica trazando un carácter despótico en su forma de pensamiento. El error es la coacción autoritaria del pensamiento crítico mediante la aseveración de cimientos dogmáticos irrefutables, que descansan o bien en la intuición o la inteligencia, o bien en la ciencia como sustituta de las primeras.

En resumen, la crítica a los grandes sistemas que pretenden totalizar y absolutizar su presencia como vehículos únicos para la comprensión del Universo, siguen inexcusablemente una lógica interna dogmática. Religión y Positivismo han sido muy similares en cuanto al intento de totalización explicativa y de dogmatización de su “palabra”. Si bien el error del intento de revitalización del tomismo consistió en su rápida y descontrolada adaptación pragmática y en la identificación de la verdad y la bondad con la realidad, Adorno y Horkheimer muestran una interesante reflexión de carácter histórico en la que se explica el origen y ascenso de la ciencia actual gracias a la Iglesia, cuyas relaciones no han sido siempre conflictivas, sino dependientes de las alianzas con fuerzas progresistas o reaccionarias¹³.

4. Decadencia del sujeto

La vigencia de una crisis de la razón comporta consecuencias vinculadas evidentes, como lo son la crisis de un modelo axiológico y la crisis del sujeto. Hemos tratado en abundancia una idea harto desarrollada por los autores, a saber, la instrumentalización de la razón y subordinación al Yo. La subordinación se da en términos de autoconservación pero ¿qué es aquello que se pretende autoconservar? ¿Existe, en términos propios, una noción fuerte de individuo? ¿Comporta el final de la razón objetiva una degradación de la individualidad misma?

¹³ Ibid., pág. 112.

Horkheimer afirma que “la máquina ha prescindido del piloto”¹⁴. De este singular modo expresan los autores la ausencia de un Yo que autoconservar al “irracionalizarse” la razón misma. Solo importa una autoconservación arbitraria porque la noción del Yo ha caído. El individuo, en términos tradicionales, es entendido aquí como aquel que posee su individualidad y el conocimiento de su propia identidad. La individualidad es algo que puede desarrollarse o atrofiarse; este último hecho tiende a surgir en las clases oprimidas cuya carencia no solo rebosa el ámbito material, sino que fluctúa en la parcela de la individuación. La individualidad comporta igualmente una renuncia al placer instantáneo en pro de la seguridad y conservación materiales, aunque los autores advierten que la pérdida de esta seguridad y la promesa de conversación implican la ausencia de estímulos para renunciar a lo placentero inmediato.

El individuo griego, punto de partida de reflexión de este tema, refiere eminentemente al héroe, figura de veneración y admiración para unos, o compendio de egoísmo, como lo califica el historiador Burckhardt. La consolidación de una posición individual armónica tuvo lugar en la época de la Polis, donde el estado se configuraba como la instancia suprema a la que aspirar, y donde fue posible crear un equilibrio entre la libertad individual y el bienestar común. El primer intento sistemático de compatibilizar los ideales de la Polis con el concepto filosófico de individualidad fue llevado a cabo por Platón, en cuyo contexto es posible la armonía siempre y cuando las personas pertenecientes a los diferentes estamentos sociales se comporten de acuerdo a su “función” predeterminada y no intenten escapar de la misma. Obviamente no es algo oscuro el hecho de que tal filosofía se desarrolló de acuerdo a jerarquizaciones de carácter intelectualista, estableciendo una elite superior y posibilitada desde la presencia de una sociedad basada en el trabajo esclavo. No obstante, lo cierto es que fue el primer intento de carácter objetivista de determinar la individualidad en consonancia con la polis, aunque los autores critican que tanto las ontologías estáticas como las doctrinas del progreso, en formas objetivistas o subjetivistas, tienden a olvidar el punto central: el hombre.

Sócrates sitúa en primer plano la individualidad, vinculando la vigencia de la moralidad a la consciencia en la elección como condición necesaria. De tal modo, la moral es posible gracias al ejercicio crítico, situación que es conflictiva para con la tradición, con la cual el filósofo griego tuvo grandes desencuentros. El pensamiento y el sujeto conforman una realidad superior a lo externo, configuran una idea de alto status, por lo que no es de extrañar que en la filosofía helenística y postsocrática se venera la autosuficiencia que conduce a la desvinculación del individuo con respecto a la sociedad. Pero ¿es esto posible? ¿Podemos concebir fácticamente a un individuo aislado sin conexión social alguna? ¿Existe un Yo puro?

Los autores niegan categóricamente la presencia de algo así como el individuo aislado en grado total. Tanto las cualidades personales como el desarrollo del individuo son hechos sociales e individuales a la par, de forma que solo una sociedad plenamente desarrollada puede posibilitar un individuo pertinentemente desarrollado. Es por esto que con frecuencia se tiende a malinterpretar la emancipación del individuo como si fuera un exilio social, cuando lo único que, en sano juicio, pretende evitarse, es la atomización que desemboque en una cultura de masas y en una grosera colectivización.

¹⁴ HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta, Madrid, pág. 143.

La siguiente figura a analizar es el individuo cristiano, residuo de la filosofía helenística, estimado como alguien desvalido sin la presencia divina, destinado a la autonegación como forma de salvación y de afirmación en la vida eterna. Domesticar las pasiones y devaluar el Yo carnal son la garantía de la existencia perenne. La presencia del alma inmortal como imagen de Dios crea un principio de individualidad singular y novedosa, pero a costa de relativizar la individualidad concreta y mortal. La existencia terrena es sometida a la negación o represión de los instintos vitales, concretando así una nueva forma de ideal para la organización de la vida en la tierra.

El individuo industrial se reduce a una mera síntesis de sus intereses materiales, y esta contundentemente influido por el liberalismo. El principio de conformidad articula esta concepción del individuo, conformidad no a su propia previsión o elecciones, sino a un sistema o macro-sistema que gradualmente se perfila como el gran coloso del poder. Las decisiones internacionales o la situación política globalizada son las instancias que, desde su sobredimensionada proporción, influyen en la vida individual determinándola y condicionándola. Por una parte existen grandes bloques económicos y políticos, representantes del concepto de lo general en la razón, y por otra, existe la inserción del hombre en asociaciones, comunidades, agrupaciones que absorben desde sus inicios a edad temprana cualquier forma de singularidad. La utilidad, como hemos advertido, se convierte en la piedra angular de la decisión y comportamiento del individuo industrial.

La decadencia del individuo no se debe en ningún caso al progreso técnico ni al hombre en sí. Afirmar eso sería o bien recaer en el primitivismo o en un antihumanismo desagradable. El defecto reside en el “espíritu” o ideales que guían tanto al progreso tecnológico como a la concepción humana, basados en una adoración industrial donde importa la cantidad y calidad de los productos o bienes ofrecidos, un culto a la técnica y la nacionalidad vacías de contenido y sin principio categorial, y una preeminencia de la utilidad destinada a la estructura de poder y no a la necesidad colectiva¹⁵.

No obstante, el utopismo tecnócrata afirma que la pérdida de la individualidad se debe a la omisión práctica de sus teorías, o en todo caso, a una mala praxis de las mismas. Producción se equipara a poder:

“Al convertir la consigna de la producción en una especie de fe religiosa, al proclamar ideas tecnocráticas y estigmatizar como “improductivos” a los grupos que no tienen acceso a los grandes bastiones industriales, la industria olvida y lleva a la sociedad a olvidar que la producción se ha convertido a un ritmo cada vez más acelerado en un medio en la lucha por el poder”¹⁶.

El poderoso, el hombre poseedor de posibilidades y capacidad, es aquel que tiene acceso privilegiado al control de los medios de producción, accionados y llevados a cabo por la masa proletaria de individualidad negada. No es posible salvar esta individualidad coartada por las coacciones sociales que precisa el sistema para legitimar y perpetuar su propio funcionamiento. Hasta ahora el individuo ha sido un concepto desarrollado en personas privilegiadas que han podido promover su individualidad a costa de la de otras personas¹⁷.

Adorno y Horkheimer dedican unas palabras en homenaje a aquellos que padecen, que sufren, a los que su individualidad, su humanidad y su presencia son sometidas a un constante olvido menospreciando su presencia: los

¹⁵ Ibid., pág. 162.

¹⁶ Ibid., pág. 164.

¹⁷ Ibid., pág. 181.

mártires. Entienden por tal término a los que sufren y son degradados, o a las víctimas del injusto holocausto: “Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer.”¹⁸

5. Síntesis histórica del concepto de razón

Durante el desarrollo de crítica tratada con respecto a la racionalidad, es posible establecer una síntesis cronológica de la historia del concepto de razón esbozada por los autores. De tal modo, es factible conocer no solo el origen, sino el progreso y las consecuencias que el desarrollo de la razón ha comportado en la historia de Occidente. Sin duda alguna, el inciso en la racionalidad ilustrada como promoción de la subjetivización e instrumentalización, así como condición de posibilidad del asentamiento posterior del Positivismo forma una parte esencial en la crítica elaborada por Adorno y Horkheimer.

La primera forma explicativa que el hombre ha tenido históricamente ha sido el Mito. La toma de distancia con respecto a una naturaleza cautivadora y extraña, cuya presencia encierra numerosos enigmas y misterios que suscitan curiosidad o temor, deposita en el ser humano la semilla de la curiosidad, que germina inicialmente bajo este intento de explicación. Entendemos por intento de explicación una pretensión de unidad, de sometimiento de una realidad ajena a un esquema conceptual. Así, el hombre al intentar comprender a la naturaleza, se distancia de la misma, comienza la senda de su emancipación, recurre gradualmente a la razón que irá deviniendo en omniabarcante y objetiva con el transcurso de la historia. El Mito es el caldo de cultivo mismo en el que el *Logos* nace, configurándose como actitud crítico/reflexiva y prefigurando al hombre para su ruptura con lo natural. Por tanto, el Mito es ya un primer estadio o fase histórica donde el dominio está vigente. La carencia de sentido, la búsqueda del mismo, la necesidad de explicación y de conocimiento requieren del *Logos* una satisfacción a tales peticiones. Para ello es preciso dominar lo desconocido, lo ajeno, aquello que nos perturba con la duda y con la incognoscibilidad. La naturaleza externa, la naturaleza interna y la naturaleza social formaran las tres grandes instancias dominadas por el *Logos* a lo largo de la historia. El proceso de emancipación constituye un proceso de opresión, no solo con el mundo natural reducido a materia prima explotable, sino con el mismo hombre.

El *Logos* o explicación racional cobra unas dimensiones contundentes en la época moderna, tras la superación de una Edad Media ciertamente marcada por la justificación teológica de la realidad. Ahora el pensamiento se justifica no desde algo externo a él, sino desde él mismo. Tanto las ideas como la razón deben ser depuradas de cualquier resquicio mítico o supersticioso de acuerdo a las nuevas exigencias tanto epistemológicas como sociales, aspirando a una pretendida objetividad racional. El mundo, el Universo o la realidad externa son posibilidades accesibles para la razón, quien puede determinarlas, conceptualizarlas y ofrecer con seguridad una visión unitaria de las mismas. No cabe tener miedo o temor al fracaso, ya que cualquier necesidad experimentada por la humanidad puede solucionarse mediante el conocimiento racional.

La Ilustración bebe directamente de este optimismo combinándolo con el desarrollo de la ciencia y el

¹⁸ HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta, Madrid, pág. 168.

contexto histórico de la época que aspira hacia la Universalidad. La razón es la herramienta que inicialmente puede proporcionarnos autonomía, independencia de lo natural dominado cuyo status ontológico es el de conformar una especie de fructífera servidumbre al género humano. Pero si la razón es herramienta ¿quiere decir que, en cierto sentido, es un medio? Para Adorno y Horkheimer, así es, en tanto es un medio subordinado a los propósitos de dominio, dado que la Ilustración influye notablemente en la subjetivización de la razón. La crítica dogmática de los grandes sistemas racionalistas modernos ha acabado con la vigencia de los fines en sí, con la recurrencia a ideas eternas e inmutables en tanto estas son vestigios de superstición y divinidad. Paulatinamente, los fines dejan de ser algo autónomo e independiente para pasar a ser dependientes de su utilidad y funcionalidad, vinculadas a la experimentación y la productividad científicas, pivotando en torno a la autoconservación y al dominio. La distancia con la naturaleza se torna mayor aun de lo que era en un principio, desvinculando su armónica comprensión del entendimiento.

La Ilustración, como describen Adorno y Horkheimer, recurre a la superioridad humana en términos de utilidad instrumental, sustentada en un saber y una técnica posibles gracias a la negación y control de lo instintivo natural, la anulación de lo sentimental y la ausencia de superstición. El saber y la técnica nos hacen factible someter a la naturaleza explotándola metódica y sistemáticamente, dando una especial relevancia al proceder por encima de cualquier explicación. La causa o fin no son ya “en sí”, sino que dependen exclusivamente de la funcionalidad productiva y la manipulabilidad que permitan. El conocimiento adecuado al Positivismo empieza a constituir un monopolio del método experimental. Habermas subraya el carácter de la actividad instrumental con ejemplar claridad: “En la esfera funcional de la actividad instrumental, la realidad se constituye como la suma de lo que puede ser experimentado bajo el punto de vista de la manipulación técnica posible (...)”¹⁹

La ubicación del hombre como un objeto de dominio más no solo genera un panorama de pesimismo y desencanto, sino que cuestiona los fundamentos mismos de la individualidad: la renuncia de la misma constituye un requisito fundamental para formar parte de la gran masa social sumisa y manipulable. La división social del trabajo y la perpetuación de un sistema jerárquico precisan la ausencia de cuestionamiento y la integración silenciosa en el mismo. Son precisas formas colectivistas para la manipulación y dominio humanos, que permitan no solo una dominación del sujeto mediante mecanismos externos, sino también mediante mecanismos internos tal y como veíamos en la Industria Cultural.

5.1. Crítica a la filosofía de la identidad

Si bien la razón subjetiva comprende una perversa y devaluada forma de racionalidad que históricamente se ha desligado de la razón objetiva, esta última no se salva tampoco de la puesta en cuestión por parte de Adorno y Horkheimer. El pensamiento o filosofía de la identidad esconde un mecanismo reductor que embute lo que la experiencia presenta como múltiple dentro de lo unitario conceptual. Esto es lo que tradicionalmente ha sucedido

¹⁹ HABERMAS, J. (1986): *Conocimiento e Interés*. Taurus, Madrid, pp. 194-195.

con los conceptos universales frente a las cosas particulares. La preeminencia de lo conceptual frente a lo objetual comprende para los autores un error que legitima la reducción o negación de las diferencias individuales entre objetos, ya que en el concepto todo es identidad. En otras palabras, el objeto siempre es algo más que lo que el concepto pueda decir de él, y reducir objeto a mero concepto es recaer en una simplificación que conduce al error y la desmesura sesgando la diferencia individual. La clasificación y formación de conceptos universales es tan solo una herramienta del conocimiento, pero no el conocimiento mismo, ni el objeto de este. El peligro estriba en el paso de tales consideraciones a la praxis humana y social, donde la dilución de las diferencias posibilita el colectivismo fascista.

No obstante, resulta una obviedad el hecho de que la ubicuidad crítica de los autores los lleva a tratar a la filosofía de la identidad desde la identidad misma. Al adjudicar una problemática y describir los efectos perniciosos de la abstracción y la identidad, se les está otorgando al mismo tiempo una forma de ser, esto es, una identidad, valga la redundancia. Es por eso que el pensamiento, al margen de estrategias dominadoras, recurre necesariamente a la clasificación y a la abstracción. De cualquier manera, este matiz no resta valor a la crítica expuesta por los autores, sino que simplemente la define desde el sentido común.

5.2. Posicionamiento crítico

La motivación que sustenta las posiciones de los autores va ligada al compromiso social; se trata de analizar qué características configuran tanto la sociedad como el concepto de razón que históricamente ha devenido para conocer si es posible llegar a un cambio. Estimamos que el análisis histórico del desarrollo del concepto de razón goza de envidiable claridad y adecuación a lo que supone el contexto de Occidente desde los orígenes grecolatinos. La razón, las más de las veces, ha ido ligada a intenciones de dominio y sometimiento, y nuestro grueso currículo en incidentes bélicos lo confirma. La descripción crítica del momento histórico que acontece a Adorno y Horkheimer, así como la denuncia a los excesos derivados de la noción de dominio instrumental con el mundo natural y social forma el punto más fuerte que a nuestro juicio comprende el nexo entre las obras fundamentales estudiadas. La postura de cuestionamiento con respecto a la Ilustración y sus resultados palpables emplaza a estos filósofos a una ubicación muy concreta, que nunca debe ser confundida con un primitivismo anti-tecnológico o una opción por demoler todo el progreso. Los autores son conscientes de que el retroceso histórico no es una salida pertinente al fracaso ilustrado, por lo que su posición crítica frente al progreso no puede ser nunca sinónimo de beligerancia irracional. De igual modo, la crítica a la Ilustración no debe confundirse con un antagonismo al ideal emancipador, del cual Adorno y Horkheimer participan. Simplemente ponen en tela de juicio la pertinencia de la praxis emancipadora ilustrada tal y como ha sucedido en la historia fáctica.

Aun así, es preciso esclarecer que la acción crítica entra más dentro de la categoría de juicio o diagnóstico histórico que en la posición de presentación de alternativas. Esto no supone un desmedro de la calidad filosófica de las obras estudiadas, sino que meramente las enmarca dentro de los parámetros adecuados, aunque Habermas critica duramente la excesiva dimensionalidad crítica:

“(…) se plantea la cuestión de si la filosofía, por ese camino que la ha llevado a convertirse en crítica y autocrítica, no habrá acabado despojándose de sus contenidos y no representando al fin y al cabo otra cosa, en contra de la propia autocomprensión de la teoría crítica de la sociedad, que el vacío ejercicio de una autorreflexión que sigue dando vueltas a los objetos de la propia tradición, pero sin ser ya capaz de un pensamiento sistemático.”²⁰.

También podemos observar que la posición de diagnóstico coincide perfectamente con la noción particular de filosofía expresa en *Crítica de la Razón Instrumental*, donde se le atribuye el papel de ser una “memoria histórica” que nos haga presentes los excesos pasados y nos advierta contra la absurda repetición de los mismos. La filosofía es una disciplina de notable tradición, y siempre ha supuesto, mediante paradigmas históricos diferentes, una mirada distinta y crítica para con lo que ha devenido y acontecido en cada momento y contexto en el mundo. Así, la filosofía no debe ser un agente mudo y pasivo que haga las veces de anales históricos, tampoco una extravagante alternativa frente a la seriedad de lo oficial, sino que debe ser una incitación, una invitación a la praxis transformadora, a la puesta en cuestión y a la acción misma.

Las expectativas de progreso que inicialmente podían encabezar las pretensiones críticas de Adorno y Horkheimer quedan reducidas a una postura teñida de cierto pesimismo en su época tardía, que tan solo contempla el pronóstico de una sociedad administrada, poblada por sujetos carentes de autonomía real. Se pierde el optimismo emancipador característico de la primera etapa de la escuela de Frankfurt. Hay en la obra tardía de los autores un sentido trágico expreso de la evolución, donde la teoría crítica no postula ya la revolución dado el distanciamiento de las pretensiones emancipadoras ilustradas y marxistas. Se extrema el dramatismo pesimista con respecto a la visión del mundo y la sociedad administrados, que se ven como un final inevitable dadas las características presentes en su contexto. El profesor Estrada comenta críticamente esta ausencia de salidas:

“(…) Adorno y Horkheimer ven la sociedad administrada como resultado de un proceso universal y no como consecuencia de una forma concreta de colonización de la vida por los sistemas institucionales. Confundieron una organización social unilateralmente dominada por los subsistemas del poder y del dinero con la dinámica civilizadora y el proceso ilustrado de occidente”²¹.

Como vemos, el pesimismo tardío de los autores se debe en parte a la identificación de lo parcial e históricamente contingente con lo universal y necesario, atribuyendo trágicas consecuencias a la historia occidental e imposibilitando la presencia de salidas productivas a la crisis.

No se encuentran alternativas para salir al frente de la instrumentalización racional derivada del proceso ilustrado, que desemboca en un devenir lineal finalizando en el eclipse de la razón. Tampoco son capaces de presentar una alternativa conceptual viable de razón, salvando de este modo a la racionalidad objetiva de la relatividad que acompaña a la subjetiva, propia del exceso positivista. En definitiva, hay un colapso en tal punto que imposibilita a Adorno y Horkheimer salir airoso proponiendo posibilidades constructivas, en tanto no toman en cuenta otras formas de racionalidad como la comunicativa/consensual, que cobra especial relevancia en

²⁰ HABERMAS, J. (1984): *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid, pág. 30.

²¹ ESTRADA, J.A. (2004): *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Trotta, Madrid, pág. 126.

fases posteriores de la producción filosófica de la escuela de Frankfurt. Cabría cuestionar si, en un panorama donde el pasado fantasma de la guerra aun era una atrocidad vigente y no olvidada y donde el exilio marca la vida de los autores, las condiciones psicológicas y contextuales serían las idóneas como para esbozar una labor constructiva absolutamente ajena y desvinculada de cualquier ápice pesimista. Si sostenemos una noción de razón como algo contextual e histórico, qué duda cabe que el horror de la época marcó considerablemente el pensamiento filosófico, siendo inevitable el tránsito por la desilusión y el pesimismo.

Los autores se ven sacudidos por la “impotencia de no poder reconciliarse con lo horroroso existente, con el sinsentido de la realidad”, y optan por “la huida en la confianza, ajena a la propia competencia, en Otro incondicional, en el Bien”²². En esta fase tardía de su producción filosófica, Horkheimer destaca la presencia de la religión como destinada a la continuidad, tesis novedosa en tanto numerosas opiniones tanto de la época como de momentos posteriores anunciaban con especial publicidad el final del hecho religioso y su sustitución por sucedáneos seculares. La continuidad de la religión se concibe no en tanto compendio de dogmas, sino como expresión de un anhelo, noción fundamental en esta fase final. Existe la referencia a la religión como instancia que proporciona respuestas ante las necesidades ajenas a la lógica y la pura racionalidad, que motiva y sostiene formas de comportamiento, que inspira al ser humano elevándolo de su sencilla cotidianeidad.

Horkheimer establece una unidad intersubjetiva en la conciencia de la finitud, a diferencia del planteamiento habermasiano, donde la intersubjetividad se garantiza por la comunicación lingüística. Estamos unidos porque todos somos finitos y nos enfrentamos al sufrimiento, a la duda y a la muerte. Se cuestiona el precio del progreso, que es traducido no solo en ventajas tecnológicas, sino en víctimas, muertes e injusticias que han servido de funesto pedestal a los “vencedores” de la historia occidental. La felicidad en Europa (pensamos que tal máxima puede ser fácilmente universal) está vinculada al duelo, porque los logros de Occidente han sido pagados muy caros. Adorno afirma literalmente en su obra *Minima Moralia* con tristes palabras:

“La lógica de la historia es tan destructiva como los hombres que genera: dondequiera que actúa pasando su fuerza de gravedad, reproduce el infortunio del pasado bajo formas equivalentes. Lo normal es la muerte”²³.

Llama poderosamente la atención la calificación que obtiene la muerte en esta aseveración, ya que dota de un negro carácter la existencia ordinaria y cotidiana de la humanidad. Horkheimer, en términos similares, vincula la lógica de la historia al mundo administrado, vapuleado por la competencia amoral entre los bloques de poder, que serían los efectivos amos de las grandes masas carentes de sujetos²⁴.

El futuro hace vislumbrar un mundo plagado de normas, de racionalización, donde los hombres responden instintivamente a los símbolos normativos y planificadores, aunque aún es posible encontrar esperanza en las palabras que Horkheimer expresa en referencia al mundo administrado: “Tal vez también en el mundo administrado se puedan desarrollar fuerzas que den lugar a un progreso no meramente técnico.”²⁵. La esperanza se sitúa en el desarrollo de una solidaridad universal humana fundada en el basamento de la finitud, que enriquezca y apoye al

²² HORKHEIMER, M. (2000): *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid, pág. 108.

²³ ADORNO, Th. W. (2006): *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra Completa, 4*. Akal, Madrid, pág. 61.

²⁴ HORKHEIMER, M. (2000): Ob. Cit., pág. 180.

²⁵ *Ibid.*, pág. 181.

progreso no meramente tecnológico, ya que este es insuficiente por sí mismo y lleva a la pérdida del anhelo y a la muerte del amor, cosificando al hombre y relativizando los sentimientos, susceptibles de control y determinación. Hay también un cuestionamiento de la libertad y su relación con la justicia, en tanto el aumento de libertad no conduce a una promoción proporcional de la justicia.

Algunos de los puntos articuladores de la finitud consisten en la imposibilidad de realización de la Utopía y el grandioso deseo de llegar a la misma así como la ausencia de explicación ante el problema del mal en el mundo. También la finitud se traduce como la inconmensurabilidad divina, que no permite, posibilita o acepta representaciones de carácter racional, esto es, imágenes humanas de Dios. No podemos representar al absoluto, no gozamos de la posibilidad de acceder a la deseable comprensión del bien total, hechos que clarifican una notable influencia del judaísmo, que se centra más en el hombre que en las características de Dios, que de por sí es innombrable, todo lo contrario a los antecedentes racionalistas de la filosofía moderna, que emplearon no pocos esfuerzos en tratar de conciliar ciencia y religión para preservar la idea de Dios, haciéndola racional, “clara y distinta”.

La finitud también es expresada en términos de la individualidad, que es algo pasajero que remite indefectiblemente tanto a otro como a una realidad absoluta. La posible salida y alternativa dentro del panorama tardío en Horkheimer es también la referencia al otro traducida en solidaridad intersubjetiva que, ante la imposibilidad de afirmar positivamente nada acerca del Absoluto, tradujera su proceder en extender tal solidaridad, en potenciar la humanidad a fin de disminuir el sufrimiento. No se puede hacer esto desde la posesión de dogmas ni de saberes absolutos, sino desde el contextual sentimiento de pertenencia a una humanidad vinculada por el terror y el sufrimiento, y carente de “humanización”. Hay en este contexto una crítica tardía al marxismo, dada la duda de Horkheimer sobre la necesaria vinculación entre la solidaridad proletaria y la sociedad justa²⁶, y visto que la revolución también puede conducir al terror²⁷. La situación proletaria mejora sin que exista una revolución y sin que los trabajadores articulen sus acciones bajo el emblema de un interés común, sino que el bienestar material es extendido por la sociedad de consumo, potenciando el individualismo y el ostracismo social. Horkheimer expresa la contraposición de la solidaridad proletaria, fundada en motivaciones materiales, y la solidaridad que resolvemos denominar “existencial”, basada en motivaciones trascendentes, otorgando importancia a esta última. “En esa medida, todos somos uno”²⁸. Materialismo y Positivismo son similares en el sentido de que no pueden apelar a ninguna instancia trascendente con respecto al hombre. El Positivismo en concreto se enfrenta a la imposibilidad de determinar valores o de distinguir entre el odio y el amor porque carece de ninguna recurrencia objetiva al mundo del valor y la moral, reduciendo su labor a la búsqueda de medios para la consecución de fines arbitrarios.

Es importante resaltar que la moral tiene la necesidad de una motivación trascendente: “Todos los intentos de fundamentar la moral en la prudencia terrena en lugar de la referencia a un más allá (...) descansan en ilusiones armonizadoras”²⁹. No pensamos que tal afirmación configure el producto de un exceso de beatería por parte de

²⁶ Ibid., pág. 166.

²⁷ Ibid., pág. 191.

²⁸ Ibid., pág. 166.

²⁹ Ibid., pág. 169.

Horkheimer, sino que expresa la necesidad de fundamentar la acción humana interpersonal en la referencia a la infinitud, y por contraposición, a la finitud humana, a la mundial solidaridad del sufrimiento compartido, al anhelo de la realización de la justicia y el bien en el mundo. La moral se fundamenta en la Teología, entendiendo por esta “la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último”³⁰, de que la injusticia no tiene el carácter definitivo para con la existencia humana.

No es posible obviar en este planteamiento tardío la necesidad irremisible de basamento teológico. Igual sucede con la política, sobre la que Horkheimer expresa: “Yo he escrito que una política que no contenga en sí teología y metafísica, y por tanto, naturalmente, también moral, se reduce en último término a negocio”³¹. También afirma: “Que el amor sea mejor que el odio, no puede fundamentarse sin recurso a la teología”³². Tal vez Horkheimer desvía por su situación pesimista el pretendido carácter original y neutro de la administración política y la motivación moral, no obstante, nos parece que acierta al afirmar tal necesidad, y complementa en grado sumo aquel punto en el que Habermas flaquea: la existencia de necesidades y motivaciones diferentes de la Razón que precisan de un pensamiento trascendente. El mundo para Horkheimer no es lo último, y desde la esperanza y la añoranza de justicia y trascendentalidad, el hombre, que también es sueño e ilusión, puede obrar grandes empresas. Todas estas características expuestas aquí suponen la aplicación de la idea teológica a la teoría racional de la sociedad.

En definitiva, Horkheimer trata de resaltar la expresión humana del anhelo de justicia. Es importante matizar que el autor fundamenta aquí la moral en la teología, cuya definición ya hemos tratado, pero no en Dios, ya que es un ámbito irremisible e incognoscible. Dios no es representable, pero se “presenta” desde la forma del anhelo. Lo único tangible con lo que contamos es con el sentimiento o deseo de la existencia de Dios. La teología comprende uno de los fundamentos de la moral, siendo acaso el más importante o el que recibe mayor relevancia en los textos de Horkheimer, acompañado del deseo de promocionar y aumentar la belleza de la existencia mediante la ejecución de los buenos actos.

La función de la religión en esta fase tardía apunta hacia la toma de conciencia de la finitud, y de la presencia del anhelo de que la existencia terrenal no represente lo absoluto de la existencia en sí. El papel de la filosofía la emplaza como crítica de lo existente, como una forma de salir de lo ordinario social y poner en cuestión aquello que se da por establecido. El pesimismo, insistimos, es acusado en tanto toma como irreversible la desaparición del pensamiento no meramente funcional y de las relaciones humanas embutidas en una grosera instrumentalidad. La salida queda descrita de este modo: “Nosotros podemos hacer solamente una cosa: en lugar del dogma de Dios suscitar el anhelo de que el horror no sea la última palabra”³³. La esperanza queda ubicada en la moral articulada por la solidaridad, la conciencia de finitud y el anhelo de justicia. Habermas criticará esta fase final atribuyendo el recurso a la teología y el anhelo de justicia al pesimismo ante la imposibilidad del progreso humano.

³⁰ Ídem.

³¹ *Ibid.*, pág. 193.

³² *Ibid.*, pág. 204.

³³ *Ibid.*, pág. 207.

6. Conclusiones

El carácter contextual e histórico de la razón como elemento perteneciente al diagnóstico postmoderno de la filosofía no hace factible la vuelta a cosmovisiones modernas que recurren a la totalidad paradigmática de una racionalidad y metodología únicas en nombre de la ciencia. No hay sitio para explicaciones totales y omniabarcantes ni para imágenes del mundo comprensivas universales, y esto queda resaltado por los autores de la primera generación, quienes insisten en la imposibilidad de la reversibilidad histórica. Esta situación genera una acuciante necesidad de dar respuesta tanto al escepticismo epistemológico que puede desembocar en un nihilismo ontológico, y al pluralismo relativista. Frente a la posibilidad de caer en un eclipse de la razón y empañarse del pesimismo característico de la época final de Adorno y Horkheimer, la fase posterior de la Escuela de Frankfurt protagonizada por Habermas opta por reformular el concepto de racionalidad mismo, partiendo desde el diagnóstico implícito en *Dialéctica de la Ilustración* y corrigiendo a la misma, sin caer tampoco en optimismos de carácter romántico propios de otros autores. No obstante, cabe destacar que de entre la esterilidad propia de la ausencia de soluciones en la que acaban Adorno y Horkheimer, puede extraerse un elemento positivo: la apelación a la trascendencia. No hablamos de beatería o religiosidad popular, sino de la apuesta por lo anhelado, por el deseo que trasciende lo meramente terreno y pone su mira más allá de lo fáctico. Probablemente esto suponga una mirada pesimista hacia lo fáctico y una promoción de lo contrafáctico pero ¿acaso esto último no puede ser un pertinente acicate para servir de movimiento hacia la emancipación? Pensamos que esta es la parte más enriquecedora de Horkheimer, y desde este anhelo de la justicia nunca alcanzada pero eternamente deseada, pueden elaborarse paradigmas filosóficos mucho más útiles y fructíferos que los afincados en la mera facticidad materialista. Reducirse a lo material, más que una estrategia marxista, acaba dando la razón al capitalismo y al materialismo hedonista, donde no hay principio ni meta más allá del puro placer material, y en consecuencia, donde la filosofía renuncia a cualquier tipo de capacidad crítica para convertirse o en sierva de la ciencia, carente de competencias autónomas, o en legitimación superficial del orden existente.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th. W. (2006): *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra Completa, 4*. Akal, Madrid.
- ADORNO, Th. W. (2007): *Dialéctica de la Ilustración. Obra Completa, 3*. Akal, Madrid.
- ADORNO, Th. W. (2008): *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad. Obra Completa, 6*. Akal, Madrid.
- ESTRADA, J.A. (2003): *Imágenes de Dios. La Filosofía ante el Lenguaje Religioso*. Trotta, Madrid.
- ESTRADA, J.A. (2004): *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Trotta, Madrid.
- HABERMAS, J. (1984): *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. (1986): *Conocimiento e Interés*. Taurus, Madrid.
- HORKHEIMER, M. (2000): *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid.
- HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta, Madrid.
- HUSSERL, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica. Barcelona