

DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN Y LA PROPUESTA DE UN “HORIZONTE NORMATIVO” DE LA RAZÓN

Javier Roberto Suárez González

Universidad del Norte (Colombia)

jrswarez@uinorte.edu.co

RESUMEN

La crítica horkheimeriana a la Ilustración muestra el proceso mediante el cual se desencadena la desmitificación del mundo por vía de un “acto de dominio” de la razón. Allí, el hombre perdió para la razón su posibilidad de autocrítica, haciendo que esta deviniera en razón instrumental. Desde sus comienzos, la Ilustración, en calidad de mito, mutiló la razón y, por encima de la búsqueda de la verdad –verdad teórica y verdad moral–, aconteció una “renuncia al sentido” donde el sueño de la racionalidad ilustrada quedó reducido a la “instrumentalización”. Esta dialéctica no solo devela la crisis irreversible de la razón, sino que deja vigente, en la discusión de la teoría crítica, la idea de una “patología social de la razón”, a partir de la cual puede proponerse la reivindicación de un “horizonte normativo”; dejando entrever en el escenario de la discusión ética la falta de racionalidad de las sociedades.

PALABRAS CLAVE

Ilustración, Acto de dominio, instrumentalización, Horizonte Normativo, razón.

ABSTRACT

Horkheimerian's critique of the Enlightenment, shows the process whereby the demystification of the world is triggered by way of an “an act of sovereignty” of reason. There the man lost for reason his possibility of self-criticism, causing it to be in instrumental reason. Since its inception, the Enlightenment, as myth, mutilated reason, over the pursuit of truth –theoretical truth and moral truth–, there was a renounce to sense. The dream of Enlightenment rationality was reduced to the ‘instrumentalization’. This dialectic not only reveals the irreversible crisis of reason, but leaves in place, in the discussion of critical theory, the idea of the ‘social pathology of reason’, from which a “normative horizon” can be proposed, hinting at the scene of the ethical discussion the lack of rationality of societies.

KEY WORDS

Enlightenment, Domian Act, Instrumentalization, Normative Horizon, reason.

DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN Y LA PROPUESTA DE UN “HORIZONTE NORMATIVO” DE LA RAZÓN

INTRODUCCIÓN

La crítica de Max Horkheimer a la Ilustración evidencia el proceso mediante el cual se desencadena la desmitificación del mundo por vía del denominado “acto de dominio” de la razón. Allí, el hombre ha perdido, para la razón, su posibilidad de auto-crítica, haciendo que esta deviniese en razón instrumental. Desde sus comienzos, la Ilustración, en calidad de mito, mutiló la razón y, por encima de la búsqueda de la verdad –verdad teórica y verdad moral–, aconteció una “renuncia al sentido” donde el sueño de la racionalidad ilustrada quedó reducido a la “instrumentalización”. Esta dialéctica no solo devela la crisis irreversible de la razón, sino que deja vigente, en la discusión presente de la teoría crítica, la idea de una “patología social de la razón”. En este contexto, Axel Honneth propone la reivindicación del horizonte normativo e interés práctico de la Teoría Crítica, colocando en el escenario de la discusión el núcleo ético –horizonte normativo– que devela la falta de racionalidad de las sociedades.

La idea de un “horizonte normativo” de la razón consiste en un accionar ético que asume como inaceptable un ejercicio de la razón a-crítico y a-histórico sin punto de torque con la sociedad, amparado en un individualismo paralizante de acciones colectivas, afirmativas, reflexivas, dialógicas y solidarias. En los sentimientos morales de compasión y solidaridad política está la clave para una propuesta ético-ciudadana cuya validez se reconoce en un interés genuino por la intersubjetividad que funda y comparte diferentes escenarios en el mundo social. Precisamente, el valor de la reivindicación que hace Honneth (2009a; 2009b) del “horizonte normativo de la razón en la Teoría Crítica” radica en que la autorrealización individual está vinculada a una praxis común que es, finalmente, el resultado de la razón.

ILUSTRACIÓN Y ACTO DE DOMINIO

En 1941, Horkheimer se trasladó a California, cuando el avance de las tropas de Hitler por toda Europa parecía irreversible. Atrás quedaban el instituto ubicado en *Morning Side Heights*, el círculo íntimo de colaboradores, la revista que durante varios años recogió las experiencias, investigaciones y reflexiones de la naciente Teoría Crítica, y aquel mundo que el mismo Horkheimer había mantenido cohesionado como organización y que lo había inspirado espiritualmente. Durante el período de exilio americano (desde 1941 hasta 1950), Horkheimer quiso trabajar en tres problemas fundamentales: 1) comprender las *causas que condujeron hacia el triunfo del fascismo en Europa*, lo cual contribuyó a ofrecer elementos para efectuar una evaluación sobre las razones que llevaron a la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, 2) examinar *el desarrollo propio del contexto americano*, porque en esta sociedad se reflejaban las tendencias consumistas propias de los países occidentales desarrollados; 3) *la base marxista de la Teoría Crítica*. Este último ejercicio llevó a Horkheimer a abandonar sus esperanzas relacionadas con el papel del proletariado, como agente de superación de las injusticias gestadas en el interior del capitalismo (cfr. Perlini, 1976, p. 34; Estrada, 1990, pp. 106-107; Hernández, 1996, p. 62).

En el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer sintetiza el conjunto de problemas planteados anteriormente y el modelo crítico característico de la teoría durante el período de exilio, planteando la siguiente cuestión: “Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 51). Horkheimer consideró que a la razón le competía parte del desarrollo irracional de la sociedad, y por eso era necesario corregir la actitud optimista de la crítica con una concepción pesimista que traía en sí misma la irracionalidad. Así, la idea de una “sociedad emancipada”, propia de la primera

época de la Teoría Crítica, se convirtió en la renovada exigencia de una “actitud crítica” de la razón frente a sí misma (cfr. Mansilla, 1970, p. 95) y, en consecuencia, de las formas de racionalidad y su dinámica de dominación e instrumentalización puestas en juego en la sociedad contemporánea.

El recurso empleado por Horkheimer para su propósito fue el de una “crítica radical de la razón histórica”. Para ello estudió la historia de Occidente a la luz del principio de “dominación” y sus diversas formas, pues allí se develaba cómo la razón humana había entrado en una dinámica de conflicto consigo misma. La crítica de Horkheimer se enmarca a partir de los presupuestos del fenómeno de la Ilustración, particularmente, del acto de dominio, pues este ha caracterizado a las sociedades occidentales en su intento de ejercer un control progresivo sobre la naturaleza, explotándola y poniéndola al servicio de las necesidades humanas. Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) presentan el problema del siguiente modo:

El proceso de la Ilustración es, pues, un proceso de “desencantamiento del mundo”, que se revela como una marcha de progresiva racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo el signo del dominio, del poder. En cuanto tal, este proceso, que quiso ser un curso liberador, estuvo viciado desde el principio y se ha desarrollado históricamente como un proceso de alienación, de cosificación (p. 13).

Si en su primer momento la Teoría Crítica se centró en la definición de las tareas de un Instituto de Investigación Social y en proyectos orientados para pensar, a partir de la teoría social, en una situación racional para la sociedad, ahora, en su segundo momento, se concentró en un conflicto mucho más amplio: el que se presenta entre el hombre y la naturaleza, desde épocas remotas del capitalismo hasta el despliegue, del que somos testigos a comienzos del siglo XXI, de un conjunto de relaciones posnacionales y postradicionales que han sido fortalecidas por el de-

sarrollo de las tecnologías de la información (cfr. Castro-Gómez & Guardiola, 2000, p. XXII). En este sentido, el quehacer crítico está motivado por el interés de escrutar la estructura de dominio que, en su forma de razón instrumental, ha terminado por poner en jaque la idea de progreso¹. Para analizar este fenómeno se plantea, *desde una crítica “especulativa” de la civilización técnica* (cfr. Habermas, 1996, p. 121), la reconstrucción de la historia de Occidente, teniendo como telón de fondo el enfrentamiento entre hombre y naturaleza.

En la Ilustración prima la racionalidad analítica de la ciencia, negando la diversidad de pensamiento. En su propósito de analizar el proceso que llevó a la razón instrumental a triunfar sobre la visión objetiva del mundo, Horkheimer habló del concepto “razón subjetiva” o “razón formal”. Según su interpretación, esta se interesa por resolver los problemas técnicos entre medios y fines, sin examinar la racionalidad de estos últimos (cfr. Ureña, 1998, p. 49), y ha moldeado el sistema social, identificando a los individuos con los intereses de un sistema de índole tecnocrático. Horkheimer (1971 [1942]) lo explica de la siguiente forma:

¹ La crítica de Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]) se dirige al concepto de progreso que la Ilustración había sustentado con el propósito de organizar la sociedad racionalmente por medio de variables como el cálculo y la eficacia (cfr. Ramos, 2010, p. 12). Descartes, en compañía de otros pensadores ilustrados como Galileo, Copérnico y Newton, fue uno de los instauradores de una nueva imagen del mundo que, en el contexto del pensamiento occidental, se conoció con el nombre de “revolución científica”. Su característica esencial fue la capacidad de construir una rigurosa metodología lógico-deductiva, dispuesta para producir conocimientos válidos empíricamente, conocimientos que, a su vez, pasaron a ser indispensables para el surgimiento y consolidación de la industria. En este contexto, categorías como “proyecto”, “rigor”, “método” y “empresa” fueron las constantes definitorias de la ciencia moderna y, por ende, de la naciente era de la investigación científica (cfr. Heidegger, 1997, p. 75). Adorno (2001 [1965]) ejemplifica la lógica de esta forma de pensamiento, mostrando los resultados del procedimiento matemático: “Cien años después de Kierkegaard se tatuó a las víctimas de las cámaras de gas. La experiencia de la impotencia del individuo, contra la que se rebela el principio de la experiencia individual, apenas puede captarse en esta. Pero, la razón que adopta como ideal de conocimiento la ley social de corte matemático es, en tal objetividad, razón subjetiva; el sujeto solo se reduce a ejemplar si, como ocurre en el concepto de necesidad estadística, se elimina todo sentido objetivo” (pp. 41-42).

Antiguamente [...] la razón debía reconocerse en los órdenes del Ser, descubrir la forma inmutable de la realidad en la que se manifestaba la razón divina. A lo largo de los siglos, los filósofos creyeron poseer este conocimiento. Ahora se han llevado un desengaño. Ninguna de las categorías del racionalismo ha sobrevivido. [...] [La razón] simplemente ha sido reducida a su significado instrumental de manera más radical que nunca. Las tesis de la metafísica racionalista se desvanecieron, quedando sólo la conducta orientada hacia un fin (pp. 143-144).

El concepto “razón subjetiva” debe ser comprendido en el marco de una lógica particular, determinada por la división del trabajo y la confrontación del hombre con la naturaleza. En las condiciones actuales de la sociedad, el concepto de razón ha quedado definido en términos de autoconservación individual, reduciéndolo a una significación estrictamente instrumental; incluso, la “razón formal” tiende a convertirse en una nueva religión, en la que la autonomía individual no importa, sino su sacrificio a favor de una industria prestadora de servicios, que garantiza, bajo el criterio del “beneficio”, la autoconservación. Esta particularidad de la razón instrumental es descrita por Horkheimer (1971 [1942]) así:

Los objetivos humanos no se hallan inmediatamente en la naturaleza. Sólo por la vía de las instancias sociales puede el individuo satisfacer sus necesidades naturales. Los animales buscan su sustento y huyen de su enemigo. Los hombres persiguen su objetivo. El beneficio es una categoría social. [...] El individuo tiene que violentarse a sí mismo. Debe comprender que la vida de la comunidad es la condición de la suya propia. En base a una inteligencia racional, debe dominar los sentimientos en instintos reacios. Sólo la represión de los instintos hace posible la cooperación humana. La represión que en un principio provenía del exterior, debe ser impuesta por la propia conciencia (pp. 145-147).

La razón subjetiva, entendida como base arquitectónica del desarrollo de la época burguesa y, por tanto, de la era industrial científico-técnica, no tiene su origen en ella misma, sino que hace parte de un proceso histórico que merece ser reconstruido. Durante la época moderna, la razón –definida en su contenido objetivo– empezó a ser olvidada. Los humanistas en los albores del período de la Ilustración reflejaban la autoridad suprema de la razón, dejando a un lado los dogmatismos de la explicación religiosa de la realidad. Aunque en ese momento la razón tomaba un significado nuevo y plenamente humano, esa renovación implicaba reconocer que era más débil que el concepto religioso de verdad (cfr. Horkheimer, 1973 [1947], pp. 24-25).

La separación entre razón y religión produjo, en consecuencia, un debilitamiento pronunciado del aspecto objetivo de la razón y un alto grado en su formalización. Esto se manifestó durante el esplendor del período de la Ilustración, aunque aún guardase algunas vetas del aspecto positivo de la razón, en función de cumplir las tareas espirituales ejercidas antes por la religión. En esta perspectiva, los sistemas racionalistas fueron altamente apreciados, debido a su esfuerzo por establecer los requerimientos necesarios a la hora de definir verdades “absolutas” para todos los hombres. Los sistemas políticos y filosóficos del racionalismo ocuparon un lugar privilegiado en la secularización de la ética cristiana (cfr. Horkheimer, 1973 [1947], p. 26). Si bien en sus comienzos la sustitución de la religión por la razón no tuvo la intención de eliminar la verdad objetiva, sino que quiso darle a esta una nueva base racional, lo cierto fue que la Ilustración sí atacó a la religión en nombre de la razón, lo que significó el comienzo de la derrota de la metafísica y su concepto objetivo de razón; y su consiguiente autoliquidación como medio de comprensión ética, moral y religiosa. A finales de la Edad Moderna, la razón se había encaminado hacia su instrumentalización y pérdida de objetividad. Desde este punto de vista, la Reforma hizo parte de la dinámica de una razón orientada por la relación medios-fines. Sin medir sus consecuencias, el protestantismo contribuyó, según

la interpretación de Horkheimer, a la propagación de una racionalidad fría y racional al extremo, y a la apología del “dominio por el dominio”, estimulando a la Revolución Industrial en cuerpo y alma (cfr. Horkheimer, 1971[1942], p. 152 y pp. 154-155).

El paso de la Ilustración al positivismo significó la cancelación definitiva del concepto objetivo de razón y su remplazo por uno absolutamente formalizado. La era del progreso industrial y de la división social del trabajo sirvió para la expansión de un interés egoísta y el sofocamiento de otros motivos que otrora fueron fundamentales para el desarrollo de la sociedad. La razón, al perder su autonomía y convertirse en instrumento, acondicionó su imagen subjetiva en un pedestal y dejó a la deriva cualquier posibilidad de relación con un contenido objetivo². La razón quedó condicionada al proceso social y su valor operativo reducido al dominio que ella pudiese ejercer sobre los hombres y la naturaleza. Los conceptos se convirtieron en medios racionalizados, automáticos e instrumentalizados para ahorrar trabajo, adaptados para facilitar el desenvolvimiento del hombre en el mundo de las máquinas y la industria. El hilo conductor de este modelo de razón instrumental fue el principio de dominio; una teoría darwinista sustentada en el principio de autoconservación; y el de tecnificación y automatización, clave para el desarrollo de una racionalidad científico-técnica de un mundo más de medios que de fines (cfr. Mardones, 1979, p. 69).

² El desarrollo del pragmatismo convirtió toda comprensión en un simple comportamiento. Su modelo de conocimiento fue la física, llevando las diferentes esferas de la vida hacia el sometimiento de las técnicas de laboratorio y las estrategias del industrialismo. La fuerza del pensamiento se midió por la influencia en el comportamiento social o en el orden de la producción, de tal forma que la creación espiritual se vio subordinada a las consecuencias económicas (cfr. Rodríguez, 1982, p. 111).

En su análisis, Horkheimer encontró en la voz de Nietzsche³ el siguiente planteamiento: el hermanamiento entre la razón y el dominio es algo connatural al hombre, ya que este posee en su haber una fuerza identificada con un *quantum* de pulsión, de voluntad y de actividad. Es una especie de “voluntad de poder” que encierra en todo su significado la vitalidad más profundamente humana. Sin embargo, esta voluntad lleva implícita la decadencia del sueño del dominio, pues en él se expresa el nihilismo que esta misma voluntad genera: “estamos cansados del hombre” (Nietzsche, 2000, pp. 59, 69). A partir de esta concepción, la Teoría Crítica en voz de Horkheimer planteó, dentro del conflicto hombre-naturaleza, la dialéctica que se había generado en la Ilustración que, por un lado, resaltaba la forma cómo en el mito ya se encontraban los matices fundamentales de la Ilustración y, por otro lado, cómo la Ilustración retornaba a los caminos de la mitología (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], pp. 51-53). Horkheimer se entusiasmó con esta dualidad y propuso analizarla “dialécticamente”, de tal forma que enfrentándose a sus matices aporéticos y enigmáticos, la razón pudiese encontrar el camino para asumir las causas y los efectos de su propia auto-destrucción.

Kant (1998a [1781]; 1998b [1784]) en su momento presentó la Ilustración como el sueño de una época que, emparentada con el mundo de la ciencia, pretendía darle de una vez por todas vía al ejercicio de la razón para liberar el mundo de su pasado mágico y conducirlo a la mayoría de edad. Bastaba con que la fe fuera puesta ahora en la razón para que ella permitiera conocer y dominar la naturaleza, y reorganizar la sociedad sobre bases racionales. No obstante, Horkheimer, remontándose hasta los orígenes de la evolución racional, es decir, a los comienzos de la

³ Para corroborar el recurso nietzscheano que incorpora Horkheimer en su propuesta, ver “Odiseo o mito e iluminismo”. En Horkheimer & Adorno (1969 [1944 y 1947]). Odiseo o mito e iluminismo. En *Dialéctica del Iluminismo* (pp. 60-101). H.A. Murena (Trad.). Buenos Aires: Editorial Suramericana.

civilización occidental en el mito, descifró que la Ilustración no se podía remitir únicamente a la “época de las luces”, sino que esta era una especie de matriz que atravesaba la historia de Occidente en su totalidad. Dicho concepto de Ilustración se caracterizó por incluir un *logos* de doble faz: la emancipación y la dominación de la naturaleza y de los hombres entre sí (cfr. Muguerza, 1995, p. 495; Ureña, 1998, p. 54). Desde el mito, el sujeto comenzó a reconocerse a sí mismo en lo distinto, en la naturaleza; haciéndose presente en ciertos actos efectuados por personas con funciones eminentemente espirituales, como los chamanes y sacerdotes. A juicio de Horkheimer y Adorno, en el mito existe de hecho un momento de Ilustración, o mejor, el mito es el primer estadio de la Ilustración, pues allí late una aspiración de dominar, de explicar algo que aparece extraño, en tanto hace parte de la naturaleza. Con el tiempo, el mito se disolvió en momentos ilustrados y la naturaleza en mera subjetividad, de tal forma que el individuo consiguió cierta independencia, pero a su vez quedó condicionado a dinámicas de adaptación frente a la realidad. Esta fue la forma como la verdad ilustrada se impuso sobre la fe mítica porque: 1) el mito se constituye en instancia de dominio sobre la naturaleza, dada su aparente y engañosa capacidad de dominación (control racional); 2) en el mito está presente la sustancialidad del pensamiento ilustrado, puesto que introduce la separación entre sujeto y objeto; 3) el proceso de desmitologización adquiere movimiento cuando considera que existe una diferenciación entre lo viviente y lo no viviente, a través del ejercicio de la “palabra” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], pp. 64-66 y 70).

**DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN:
“DOMINACIÓN” E “INSTRUMENTALIZACIÓN”**

Siguiendo a Weber (1997 [1922]), la Ilustración es un proceso mediante el cual se desencadena la desmitificación del mundo y el hombre va sustituyendo los mitos y el saber religioso por el ejercicio autónomo de la razón. Fue así como el género humano

dejó a un lado su actitud temerosa frente a la naturaleza y de forma progresiva la sometió a sus necesidades particulares. Se trata de un proceso de “desencantamiento del mundo”, en el que la ciencia y su esquema de “calculabilidad” busca una explicación unitaria de la realidad y, por lo tanto, tiene un mayor control de lo que ocurre en el mundo. Se trata de *un acto de dominio* guiado por la fuerza de la explicación racional que permite evacuar el miedo que el hombre siente hacia la naturaleza. Con el canon del “número” la razón encontró una ruta para disolver el mito. En esta dinámica de desencantamiento, el conocimiento se tornó en poder y la naturaleza quedó reducida a puro sustrato de dominio (cfr. Horkheimer, 1973 [1947]).

La Ilustración reduce la razón a una expresión científica e instrumental, y muestra en su naturaleza y evolución histórica una proclividad a la alienación, más que a la emancipación (cfr. Rivas, 2007, p. 34). El dominio de la razón termina por conducir a la sinrazón; el dominio de la naturaleza se vuelve contra el hombre y se convierte en venganza de ella; y la importancia otorgada al sí mismo del hombre como nueva forma de reorganizar la sociedad termina haciendo de él un mero ejemplar de su especie. La causa de todo debe buscarse en la calidad de mito que se otorga a la razón, su matematización y la consiguiente pérdida de toda autocritica de aquello que constituye el rasgo principal de la Ilustración y de la humanidad misma: un pensamiento que, al pretenderse objetivo, ha eliminado toda autorreflexión; se trata de una razón que no puede ser cuestionada, así como el dominio absoluto sobre aquello que excede el poder del hombre –la naturaleza– constituyen una sinrazón. Por ello, la Ilustración lleva en sí misma el germen de su propio aniquilamiento (cfr. Rivas, 2007, p. 35).

La razón deriva en instrumental: desde sus comienzos, la Ilustración se sirvió de esta en la forma de dominación “con arreglo a fines”, es decir, como “razón instrumental”, o “formal” o “subjetiva”–lo que no es fin en sí misma, sino que se emplea siempre en función de otro propósito–. Por ello, según Horkheimer

y Adorno, el verdadero conocimiento, esa curiosidad gratuita que supone el deseo de saber, no interesa; lo crucial es el conocimiento de los medios, de la técnica: lo importante no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz. Por encima de la búsqueda de la verdad—teórica y moral— hay una renuncia al sentido (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 61). De tal manera que ya no se pregunta por el porqué de las cosas, sino el para qué, pues la razón instrumental no cuestiona los fines. Sistemáticamente la Ilustración redujo la razón a un carácter cientificista, lo cual trajo como consecuencia la reificación del pensamiento. Lukács (1975 [1923]) advierte que la reificación es una relación entre personas que adquiere un carácter de cosidad. En su análisis señala que la causa social de la reificación es el intercambio de bienes en las sociedades capitalistas, pues la relación entre sujetos es mediada por un beneficio que debe ajustarse al cálculo de ganancias particulares e individuales. En la lógica del “aprovechamiento económico” se describe la “calidad de cosa” no solo para objetos evaluados cuantitativamente, sino también para seres humanos considerados instrumentos. Lukács (1975 [1923]) cree que los sujetos que participan en el modo de vida capitalista asumen el hábito de percibirse así mismos y al mundo circundante como objetos que, al poseer el carácter de cosa, pueden ser aprovechados en transacciones comerciales. El sujeto adquiere el rol de “observador sin influencia”, sin posibilidad de participar activamente en las acciones que tienen lugar en su entorno; tampoco se afecta emocionalmente por lo que acontece. En ese sentido, la reificación se puede entender como una “segunda naturaleza” del hombre, cuya idea central Honneth (2007) la expresa en los siguientes términos:

[...] en la expansiva esfera de acción del intercambio de mercancías, los sujetos se ven forzados a comportarse ellos mismos como observadores del acontecer social en lugar de hacerlo como participantes, porque el cálculo que cada parte hace de los posi-

bles beneficios exige una actitud puramente objetiva, desapasionada en extremo (p. 29).

Por tanto, Lukács, en la interpretación de Honneth (2007), entiende por reificación “el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa” (p. 30). Así, la reificación es una forma de conducta (una postura) asociada a todos los miembros de las sociedades capitalistas, en la cual el tratamiento instrumental del otro significa un hecho eminentemente social. Jürgen Habermas considera que Horkheimer y Adorno radicalizan la crítica luckasiana de la reificación, proponiendo, inicialmente, una generalización de esa categoría. Para ello, en primer lugar, no deducen la forma del pensamiento identificante de la forma *mercancía*. De acuerdo con su análisis, la forma *mercancía* es la manera histórica en la que el pensamiento identificante despliega su eficacia y determina las formas de interacción de la sociedad capitalista (cfr. Habermas, 1987, p. 482). En segundo lugar, muestran que la razón instrumental es el soporte de la estructura de la conciencia. La reificación de la conciencia se encuentra en los fundamentos antropológicos de la historia de una especie que debe reproducirse por medio del trabajo. Así, la razón instrumental es concebida a través de relaciones sujeto-objeto (cfr. Habermas, 1987, p. 483). Finalmente, sintetizan la reificación a partir de la categoría “dominación”, pues en ella se ilustra un ejercicio del poder vinculado con el control sobre la naturaleza externa, la coacción sobre los hombres y la represión de la propia naturaleza subjetiva. Según Horkheimer (2000a [1942]), “el individuo se debe hacer violencia a sí mismo. Debe comprender que la vida de la colectividad es condición necesaria de la suya propia. Gracias a su capacidad racional de comprensión debe dominar los sentimientos e instintos contrarios. Solo la inhibición de los impulsos posibilita la cooperación humana” (p. 94). En la interpretación de Horkheimer

y Adorno (1998 [1944 y 1947]), el pensamiento identificante se correlaciona con la razón instrumental, para convertirse en elemento caracterizador de una “lógica del dominio” sobre las cosas y los hombres. El fin absoluto de la vida humana es la dominación de la naturaleza interna y externa; convirtiéndose en motor de una autoafirmación salvaje, según la cual la “destrucción de la razón y la del individuo son una sola” (Horkheimer, 2000a [1942], p. 104).

Al reducirse la razón a su condición instrumental, el pensamiento fue confinado al lenguaje de las matemáticas. Por así decirlo, el procedimiento matemático se convirtió en ritual del pensamiento, incapacitado para pensarse a sí mismo y determinado por una práctica objetivante y cosificante, pues la “Ilustración ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento [...], porque tal exigencia distrae del imperativo de regir la praxis” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 79). Un pensamiento que no reflexiona sobre sí mismo se convierte en dogmatismo, pues se independiza de la praxis y hace de la idea de progreso una práctica exclusivamente material que deshumaniza a aquellos que pretende beneficiar. Así, “en el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de la reflexión sobre sí mismo, y la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta” (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 90). La Ilustración, en su expresión de industria cultural, ha hecho que el pensamiento se ausente de la condición humana, y en la lógica de la ciencia y la tecnología se haya instrumentalizado a los seres humanos en un aparente progreso condicionado por la reificación. En la razón hecha instrumento de dominio se encuentra la reificación del sujeto transformado en objeto y la eliminación del pensamiento auténticamente humano. Como consecuencia de la reificación del pensamiento, el hombre no solo se ha distanciado de la naturaleza que pretendía dominar con la razón, sino que él mismo se ha objetivado y alienado. La Ilustración había prometido la emancipación de los hombres y la sociedad, pero se constituyó en práctica de dominio en la

sociedad industrial moderna a través de una de sus expresiones más particulares: la alienación por el trabajo. Al respecto dicen Horkheimer y Adorno (1998 [1944 y 1947]):

Por lo demás, el pensamiento se vuelve ilusorio siempre que quiere renegar de la función separadora, de la distanciaci3n y objetivaci3n. Toda unificaci3n mística es un engaño: la impotente huella interior de la revoluci3n rebajada. Pero en la medida en que la Ilustraci3n tiene raz3n contra todo intento de hipostasiar la utopía y proclama impasible el dominio como escisi3n, la ruptura entre sujeto y objeto, que ella misma impide cubrir, se convierte en el índice de la propia falsedad y de la verdad. La condena de la superstici3n ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, tambi3n su desenmascaramiento. La Ilustraci3n es m3s que Ilustraci3n: naturaleza que se hace perceptible en su alienaci3n (p. 92).

El trabajo no es m3s la humanizaci3n de la naturaleza, sino su cosificaci3n. El ser humano se aliena tambi3n respecto de esta, puesto que el trabajo alienado produce una escisi3n hombre-naturaleza, destruyendo la unidad del hombre como especie, con la naturaleza y dando pie al individualismo m3s inicuo. El hombre se vuelve lobo del hombre porque cualquier “otro” aparece como extraño y hostil, como enemigo (cfr. Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947], p. 41). Esta idea de Marx es tomada por los te3ricos de *Frankfurt* para caracterizar la sociedad industrial producto de la Ilustraci3n: si bien el dominio de la naturaleza por medio de la tecnología generaría m3s tiempo y espacio para la reflexi3n, lo cierto fue que en la vida humana la ciencia y la tecnología crearon nuevas necesidades y, por tanto, mayor dependencia en el hombre de sus desarrollos, a tal punto de limitar su libertad.

El acto de dominio, sostenido desde un pensamiento ordenador, termin3 convirtiendo en herramienta todo lo que encontraba y el sueño de una racionalidad pensada desde el horizonte de la totalidad qued3 reducido a la nivelaci3n, la planificaci3n y la racionalizaci3n. De este modo, al sujeto solo le ha quedado una alternativa: someterse a la reversi3n dialéctica del principio de

dominio, pues el triunfo de una razón calculadora es el triunfo de una sociedad que se enfrenta al sujeto como absoluta y arrolladora (cfr. Horkheimer, 1973 [1947], pp. 102 y 106). Horkheimer considera que en la “supuesta capacidad de controlar” ya se ha sembrado la semilla de la barbarie en el mundo y la Ilustración se ha convertido, ella misma, en víctima de un nuevo mito, pues la intención explicativa, dominante y calculadora de la Ilustración sobre la naturaleza terminó afectando la interacción entre los hombres. El acto de dominio se convirtió en una renuncia al sentido, pues la manipulación instrumental de la naturaleza acabó por objetivar a los seres humanos y sus relaciones, hasta el punto que ese “yo”, hacedor de herramientas útiles para todas las cosas, acabó siendo una pieza más del engranaje del sistema de control instrumental (cfr. Hernández, 1996, p. 73; Jay, 1974, pp. 420-421; Thiebaut, 1989, p. 470). El aparente despliegue victorioso de la razón, con indicios de poder absoluto, culminó siendo la manifestación de una auténtica irracionalidad.

Es posible que la Ilustración haya terminado con cualquier huella de la era mítica, pero junto a ello es sinónimo de la eliminación de todo sentido más allá de los hechos calculables. La razón se ha limitado a individualizar, construir y perfeccionar una serie de medios e instrumentos para conseguir los fines establecidos por un sistema. Esta es la nueva realidad de una razón instrumentalizada y llevada al abismo. El género humano en Occidente ha sometido a la naturaleza hasta convertirla en materia prima para los procesos industriales, sostenidos y perpetuados desde la lógica de la repetición y la dominación de lo existente. La única relación entre el hombre y la naturaleza, desde la interpretación horkheimeriana de la Ilustración, se cimienta en su explotación indiscriminada; lo que desembocó en una dinámica de alienación sobre el hombre que fomenta, en consecuencia, la desigualdad, representada en instituciones y formas sociales dispuestas para ello. Esta forma de renuncia al sentido trajo como consecuencia el retorno a la mitología por parte de la Ilustración y, según Suárez (2009), se puede ejemplificar en los siguientes fenómenos:

1. *La instrumentalización del mundo*: en el acto de dominio, la imagen de la naturaleza ha sido transformada y se ha concebido como simple materia que, además de satisfacer las necesidades humanas, ha servido de espejo para mirar los procesos de instrumentalización, manipulación y dominación gestados por la mente humana.
2. *Se ha instrumentalizado a los seres humanos y sus relaciones*: a juicio de Horkheimer, las relaciones humanas se han mercantilizado por medio de la producción de masas y su cultura de tal manera que el individuo “queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso” (cfr. Wellmer, 1994, pp. 80-84).
3. *La instrumentalización del pensamiento ha llevado a que los seres humanos se adapten sin más al orden establecido*: la adaptación y el dominio han remplazado las diversas formas de *mimesis*; a medida que vamos pasando diversas etapas en nuestro desarrollo individual, nos vamos identificando con el mundo de los objetos para poder así garantizar nuestra autoconservación: el poder es digno de imitación y respeto, aun cuando queden resquicios de una “conciencia humana” que mira la condición actual como fruto de una “sintomatología de irracionalidad” que debe ser transformada⁴ (cfr. Horkheimer, 1973 [1947], pp. 119-125 y 130).

⁴En Dialéctica de la Ilustración se ha abordado el problema de la dominación y la instrumentalización del hombre y la naturaleza, en la perspectiva de un esquema de represión en términos universales. Horkheimer (1971 [1942]; 1973 [1947]; 2000a [1942]) a lo largo de su reflexión se ha ocupado de examinar la situación del hombre dentro de una cultura que le exige “autoconservarse” por amor a la autoconservación; “interiorizar” la dominación en razón de un sujeto ajeno de sí mismo; “invertir” dialécticamente el principio de dominio, convirtiéndose en instrumento más de la naturaleza que domina; y “reprimir” su impulso mimético en favor de las fuerzas destructivas de los sistemas sociales más radicales de dominación social.

DEL DIAGNÓSTICO DE UNA ÉPOCA HACIA UN “HORIZONTE NORMATIVO” DE LA RAZÓN

El análisis que hizo en su momento Horkheimer (1971 [1942]; 1973 [1947]; 1998 [1937]; 2000a [1942]) con el propósito de interpretar y comprender por qué la Ilustración terminó reduciendo la realidad humana a un signo de dominio, y cómo el curso liberador de la Ilustración fue viciado por un proceso de instrumentalización (Suárez, 2009, p. 144) no puede quedarse, en el ámbito de la crítica social, en un recuerdo nostálgico de los años heroicos del marxismo occidental (cfr. Honneth, 2009a, p. 27). Quizá en la actualidad el trabajo desarrollado por los fundadores de la Teoría Crítica de la sociedad encuentre la posibilidad de mirar la historia siguiendo el hilo conductor de la *unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces* (cfr. Habermas, 1990), en el marco de una conciencia abierta a la pluralidad y a la diversidad cultural.

La crítica ya no se concibe desde una reflexión centrada en una forma de racionalidad, sino en la mediación entre teoría e historia, dando origen al concepto de razón socialmente activa. Allí se mantiene vigente el momento originario de la idea del materialismo interdisciplinario (Horkheimer, 1972 [1931]) y de la Teoría Crítica confrontada con la teoría tradicional (Horkheimer, 1998 [1937]; 2000b⁵ [1937]), asuntos propuestos por Horkheimer: se trata de “un proceso histórico de formación que ha sido distorsionado por la situación actual de una manera que sólo puede corregirse en la práctica” (Honneth, 2009a, p. 29).

Podría asegurarse que *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer & Adorno, 1998 [1944 y 1947]) no solo devela la crisis irreversible de la razón, sino que deja vigente para la tradición y proyección de la Teoría Crítica la idea de una “patología social de la razón”,

⁵ Esta edición del ensayo de Horkheimer incluye un apéndice publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, cuaderno 3, junto con una contribución de Herbert Marcuse que llevaba por título “Philosophie und Kritische Theorie” (ver nota 58 en la edición de Paidós (Horkheimer, 2000b [1937], p. 79).

cuya carga explosiva sigue vigente en el pensamiento actual, pues allí la crítica de la sociedad se encuentra con las pretensiones de una razón que se ha ido formando en la historia.

En este contexto, Honneth (2009a) propone la reivindicación del horizonte normativo e interés práctico de la Teoría Crítica, disponiendo en el escenario de la discusión el núcleo ético (horizonte normativo) que devela la falta de racionalidad de las sociedades. Cuando los miembros del círculo íntimo de *Frankfurt* perciben, en la situación social, un estado de negatividad, el concepto no se limita y condiciona al hecho de quebrantar principios de justicia social, sino que, en su sentido más amplio, expresa la lesión sobre las condiciones de la buena vida o lograda⁶. En este sentido, el análisis hecho por Horkheimer muestra que existe una relación entre patología social y falta de racionalidad, precisamente porque en el estado negativo de la sociedad existe un déficit de razón social.

Honneth reconstruye esta tesis de las patologías sociales como resultado de la falta de racionalidad desde la filosofía política de Hegel. En primer lugar, la tradición hegeliana había establecido un vínculo entre el progreso histórico y la ética: el respeto de las instituciones éticas creadas en el despliegue de la razón durante el proceso histórico permite que los individuos proyecten su vida en la perspectiva de las metas reconocidas socialmente. En este sentido, las patologías sociales son el resultado de las sociedades en su incapacidad de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y en las rutinas cotidianas el potencial de racionalidad que se encuentra latente en ellas (Honneth, 2009a, p. 31).

⁶ La Teoría Crítica será contemporánea en la medida en que parta de diagnósticos comprensivos de las pérdidas en las que incurre la razón, sus riesgos hacia formas instrumentales de uso que conducen al olvido de la subjetividad y de la intersubjetividad, del reconocimiento recíproco asociado a un derecho y una forma de valoración social, de la ética y del diálogo a partir de criterios normativos de integración social. Se trata de hacer diagnósticos de las patologías de la sociedad moderna (cfr. Honneth, 2009b, p. 30).

El concepto “reificación” en sus diversas expresiones (comercialización, alienación, cosificación, instrumentalización) encuentra en la ética y en la filosofía de la moral algunos fenómenos sociales que merecen su atención en la actualidad. Lo anterior Honneth (2007) lo expresa en los siguientes términos:

Martha Nussbaum en estudios recientes, se refiere específicamente a la “reificación” para designar formas especialmente extremas de la utilización instrumental de otras personas, mientras Elisabeth Anderson prescinde del concepto, pero analiza fenómenos claramente comparables del distanciamiento que produce lo económico en nuestras condiciones de vida. En tales contextos éticos, se habla de “reificación” o de procesos relacionados en un sentido decididamente normativo: esto significa un comportamiento humano que quebranta nuestros principios morales o éticos en tanto otros sujetos no son tratados de acuerdo con sus cualidades humanas, sino como objetos insensibles, inertes, es decir como “cosas” o “mercancías”; y los fenómenos empíricos a los que esos análisis hacen referencia abarcan tendencias tan disímiles como el creciente alquiler de vientres, el surgimiento de un mercado de relaciones amorosas o la expansión explosiva de la industria del sexo (pp. 16-17).

Más adelante Honneth (2010) enfatiza en el sentido moral del concepto de reificación, destacando que Martha Nussbaum interpreta la reificación para justificar la prohibición de la instrumentalización de personas. Reificar a otros significa vulnerar el mandamiento moral del respeto personal y moral (cfr. p. 62).

Por su parte, Horkheimer ve una posible salida al desencanto producido por la Ilustración. Para ello reivindica el potencial emancipatorio de la filosofía crítica, y comprende la Razón en su justa dimensión: a través del análisis causal y en la comprensión de la dialéctica histórica esta puede dar cuenta de las causas y las contradicciones de la alienación y la dominación. La razón crítica –entendida como Teoría Crítica– no cae en el irracionalismo de la razón instrumental y su expresión como teoría tradicional

(cfr. Horkheimer, 1998 [1937]; 2000b [1937]), sino que se define a partir del interés emancipatorio para reconstruir el curso de la historia, buscar ideales racionales y liberar a los seres humanos de las condiciones de reificación propias de las sociedades actuales. La relación entre teoría y praxis propuesta por la Teoría Crítica va más allá del crudo empleo racional de técnicas aseguradas por la ciencia empírica. La Teoría Crítica no entiende la relación teoría-praxis como un servicio a lo técnico; su opción es más bien la de entender tal relación a partir del interés práctico-emancipatorio. Según Horkheimer (1998 [1937]), “la teoría, como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es la rueda de un mecanismo que se encuentra en movimiento. [...] Su oficio es la lucha, de la cual parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella” (p. 248). En este punto de su propuesta Horkheimer definió el “horizonte normativo” de la Teoría Crítica desarrollando la idea de una “reflexión moral materialista” con el fin de explicar la miseria contemporánea.

Horkheimer se esfuerza por encontrar un principio integrable en una teoría materialista que explique adecuadamente la existencia de tendencias éticas universales que se encuentran, incluso, en la moral burguesa. Lo halla en el instinto que lleva al hombre a buscar la felicidad, concepto subyacente en la moral burguesa, y lo identifica con la tendencia humana hacia la felicidad, elemento determinante de las acciones humanas y de cualquier reflexión ética. Teniendo en cuenta este argumento, Horkheimer realiza su crítica a la filosofía práctica kantiana a partir del siguiente esquema de reflexión: 1) Kant no tiene en cuenta las contradicciones sociales en el desarrollo de su teoría; 2) la ley moral requiere que entren en operación figuras contradictorias y artificiosas a ella, tales como la “mentira”, para que pueda encuadrar dentro del contexto social; 3) el hecho de que todos actúen según su conciencia no significa que cese el caos ni la miseria que produce el acontecer social (cfr. Horkheimer, 1999 [1933], pp. 114-116; Estrada, 1990, pp. 75-76). Horkheimer en ningún momento niega la

importancia de la cuestión kantiana sobre “qué debo hacer”, pero considera que debe apelarse igualmente a un imperativo existencial que permita abrir las puertas hacia el planteamiento de una moral racional cuyos núcleos de reflexión sean la tendencia a la felicidad y, con ello, el interés por superar la injusticia social. Para ello, resultan imprescindibles los análisis materialistas de la sociedad y la reflexión moral en los que esos estudios puedan apoyarse (cfr. Suárez, 2009).

En segundo lugar, la premisa ética de talante hegeliano de que “sólo lo universal racional puede indicar a los miembros de cada sociedad los criterios por los cuales pueden regir sus vidas con sentido” (Honneth, 2009a, p. 32) es compartida por los representantes de la Teoría Crítica en tanto la autorrealización del individuo es posible si sus metas se ensamblan con la autorrealización de los demás miembros de la sociedad mediante fines o principios aceptados por todos. En esta perspectiva, la idea de un universal racional contiene el concepto de un “bien común”, de tal forma que los miembros de una sociedad puedan relacionar sus libertades individuales cooperativamente, cuando se pongan de acuerdo “racionalmente” sobre dicho concepto. De allí que los modelos de praxis que van de Horkheimer a Habermas tengan la idea de que la socialización del ser humano es posible en condiciones de libertad cooperativa (Honneth, 2009a, p. 34). Justamente, la idea de un “horizonte normativo” de la razón consiste en un accionar ético que asume como inaceptable un ejercicio de la razón a-crítico y a-histórico sin punto de toque con la sociedad; amparado en un individualismo paralizante de acciones colectivas, afirmativas, reflexivas, dialógicas y solidarias (cfr. Pérez, 2011, p. 24). Para Honneth (2010), “cuando nos remitimos hoy al concepto de reconocimiento para presentar una concepción de la moral social, el punto de partida consiste en la mayoría de los casos en un análisis fenomenológico de daños morales” (p. 23). Quizá una posible alternativa frente a ello sea la construcción de escenarios de encuentro, reconocimiento e inclusión de discursos que

vinculan visiones más cotidianas de ciudadanías múltiples⁷, cuyo basamento podría rastrearse en la idea de moralidad existencial en Horkheimer (1999 [1933]), constituida a partir de los sentimientos morales de compasión y solidaridad política.

El punto de partida de la filosofía moral horkheimeriana no es el formalismo de la razón, sino el hecho de la miseria en el mundo y el inconformismo que esta genera. Se trata de darle un contenido histórico de carácter existencial a la segunda formulación del imperativo categórico –“obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (Kant, 1996 [1785], 430-10, p. 189). Por eso, el “ser” que sufre y padece injusticia no puede ser visto como un “objeto” digno de conmiseración, pues se trata de un “sujeto” expoliado de una dignidad que le pertenece, y ello urge el despertar de un sentimiento que desea mirar al otro como un sujeto ultrajado pero con exigencias de dignidad. En esto consiste precisamente el sentimiento de compasión. La compasión solidaria que define la filosofía moral horkheimeriana como una ética política no se satisface con el imperativo categórico kantiano, ya que el otro no posee aún su dignidad y tampoco existen condiciones para que sea un fin en sí mismo. Dada esta realidad, las relaciones humanas no pueden ser simétricas; solo puede haber una relación de solidaridad, cuyo sentido no es otro que el de actualizar las exigencias de dignidad. En esta perspectiva, la compasión obliga al que se compeadece a remover los obstáculos que impiden al otro tener dignidad. Esta disposición racional es el sentimiento de solidaridad política (cfr. Suárez, 2009).

Esta es la clave para una propuesta ético-ciudadana cuya validez se reconoce en un interés genuino por la intersubjetividad

⁷ Para Habermas, la ciudadanía se define en términos de derechos civiles. Sin embargo, no se puede desconocer que los ciudadanos son sujetos que desarrollan sus identidades personales en el contexto de determinadas tradiciones y entornos culturales específicos que merecen ser reconocidos y valorados (cfr. Habermas, 2006).

que funda y comparte diferentes escenarios en el mundo social. Se trata de establecer condiciones posibles de simetría y reconocimiento recíproco entre los actores sociales que viabilicen la dignidad de la persona en proyectos colectivos más incluyentes, democráticos y equitativos. Además, es fundamental el compromiso de sectores públicos que permitan pasar del nivel de reconocimiento intersubjetivo a uno garantizado por vía institucional (cfr. Honneth, 2009b, p. 39), a fin de que, en su condición estructural, se cumplan determinadas condiciones materiales que garanticen la afirmación social.

Por último, en los representantes de la Teoría Crítica la premisa hegeliana adquiere un nuevo sentido: “Existe una forma lograda de socialización si hay modos de acción establecidos en común que pueden valer como metas racionales de autorrealización desde la perspectiva de todos los individuos” (Honneth, 2009a, p. 35). La libertad individual está ligada a una praxis común que es más que el simple resultado de coordinación de intereses individuales. Este ideal normativo, en perspectiva de una idea de “autorrealización cooperativa”, posibilita que los sujetos alcancen una vida lograda en la sociedad, si reconocen en sus intereses individuales un núcleo de convicciones de valor que son compartidas. Así, el valor de la reivindicación que hace Honneth del “horizonte normativo de la razón en la Teoría Crítica” radica en que la autorrealización individual está vinculada a una praxis común que es, en últimas, el resultado de la razón.

En este sentido, no se puede olvidar que el objetivo central de la Ilustración fue recuperar para el hombre el puesto central perdido durante siglos⁸. El ideal humanista, basamento del pro-

⁸La oración sobre *La dignidad del hombre*, redactada por primera vez en 1486 por Pico della Mirandola, fue la expresión humanista para destacar el lugar privilegiado del ser humano en relación con los otros seres vivos, al disponer del poder y la capacidad para llegar a ser lo que quiere ser y debe ser. Papacchini (1999), interpretando a Pico, afirma: “El hombre es el vocero de todas las criaturas, el intérprete de la naturaleza, el punto de intersección ‘entre la eternidad y el fluir del tiempo’. A diferencia de los animales, atados a las leyes del instinto, se caracteriza por la libertad

yecto ilustrado, fue reivindicar la razón como pretensión de dar unidad al proyecto humano de la libertad, pues allí está la condición fundamental de la dignidad humana. En este punto es donde Horkheimer (2002 [1947]) centra la fuerza de su crítica: la libertad perseguida por el proyecto ilustrado se relaciona, en este momento de la historia, con la lucha por un futuro más humano, de tal manera que “todo análisis crítico de la situación presente deberá comenzar por aquellos hombres que han visto truncada su esperanza en el progreso debido a una falta de libertad sobrevinida por un escandaloso déficit de justicia” (Chillón, 2011, p. 73).

Si el progreso ha olvidado la intención de libertad humana, y sus procesos y productos se sustentan a expensas de la moralidad, eso solo es un pseudo-progreso que va en contra del hombre, y por ser inhumano no puede calificarse sino como irracional. Así que la crítica horkheimeriana sobre la razón no es otro asunto que un servicio para la misma razón, pues “la justicia y la libertad son mejores que la injusticia y la opresión” (cfr. Horkheimer, 2002 [1947], p. 61). En ese sentido, la auténtica tarea filosófica consiste en poner razón en la historia, es decir, denunciar la irracionalidad del aparente progreso ilustrado y recuperar lo auténtico de la racionalidad: la crítica a la situaciones de injusticia para superar las condiciones actuales que amenazan la supervivencia de la humanidad (cfr. Chillón, 2011, p. 74).

La irracionalidad de un proceso histórico amparado en el dolor y el sufrimiento humano, haciendo pensar que ello es un medio para un fin mejor, debe ser denunciado por una razón que puede realizar su racionalidad, reflexionando sobre este estado de enfermedad en el mundo (cfr. Horkheimer, 2002 [1947], p. 180). El imperativo existencial sustentado en los sentimientos morales de la compasión y la solidaridad política (cfr. Horkheimer, 1999 [1933]; Suárez, 2009) permite visualizar el compromiso humano contra la opresión. Así, formular un optimismo que emana de la

de forjar su naturaleza y determinar su destino” (p. 138).

misma razón es viable cuando ella busca la reconciliación entre el hombre y la naturaleza, y termina con el sufrimiento que ha truncado el sueño de las víctimas, en el horizonte de un anhelo de justicia. Dicho anhelo propuesto por Horkheimer no es algo particular y exclusivo de su iniciativa. Se trata de “una expresión de los sujetos torturados que no son capaces de concebir que la redención del mal infinito sea inconcebible” (Horkheimer, 2000c [1949-1969], p. 237). Por tanto, es un anhelo rescatado del mundo oprimido y silenciado de las víctimas, de la historia del sufrimiento; y, por ello, no debe ser considerado como un mero deseo piadoso, sino como imperativo racional, de carácter existencial, encaminado a negar la realidad injusta y dominante para que sea posible el cumplimiento de la esperanza de las víctimas. Se trata de un postulado de la razón práctica –en el mejor sentido kantiano–, que solo es verdadero cuando está inequívocamente bajo el signo de la resistencia, es decir, en la prevalencia de un imperativo que categoriza lo particular, para afirmar que acontecimientos como Auschwitz, por ejemplo, no se repitan (cfr. Adorno, 1998). Así, pues, se trata de un proyecto ético cuyo principio normativo no es otro que el restablecimiento de la subjetividad.

REFERENCIAS

- Adorno, Th. (1998). Educación después de Auschwitz. En *Educación para la emancipación* (pp. 79-92). J. Muñoz (Trad.). Madrid: Ediciones Morata.
- Adorno, Th. (2001 [1965]). *Epistemología y ciencias sociales*. V. Gómez (Trad.). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Castro-Gómez, S. & Guardiola-Rivera, O. (2000). Geopolíticas del conocimiento o el desafío del “impensar” las ciencias sociales en América Latina. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reconstrucción de las ciencias sociales en América Latina* (pp. XXI-XLV). Bogotá, D.C.: Ceja.
- Chillón, J.M. (2011). La Ilustración pendiente: El legado kantiano en Horkheimer y en Popper. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 16, 67-84.
- Estrada, J. (1990). *La Teoría Crítica de Max Horkheimer: del socialismo ético a la resignación*. Granada: Universidad de Granada.

- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. M. Jiménez Redondo (Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento Postmetafísico*. M. Jiménez Redondo (Trad.). México: Taurus.
- Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. M. Jiménez Redondo (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (2006). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. R. Vilà (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1997). *Caminos de Bosque*. H. Cortés & A. Leyte (Trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- Hernández, J. (1996). *Corrientes actuales de la filosofía: La escuela de Frankfurt. La filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. G. Calderón (Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A. (2009a). *Patologías de la razón: historia y actualidad de la Teoría Crítica*. En G. Mársico (Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, A. (2009b). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. P. Storandt (Trad.). México: F.C.E.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. J. Romeu (Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Horkheimer, M. (1971 [1942]). *Teoría Crítica*. J.J. Del Solar (Trad.). Barcelona: Seix Barral editores.
- Horkheimer, M. (1972). Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung (1931). W. Brede (Ed.), *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden, und Vorträge 1930-1972* (pp. 33-46). Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Horkheimer, M. (1973 [1947]). *Crítica de la razón instrumental*. H.A. Murena & D.J. Vogelmann (Trads.). Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- Horkheimer, M. (1998). Teoría tradicional y Teoría Crítica (1937). En *Teoría Crítica* (pp. 223-271). E. Albizu & C. Luis (Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1999 [1933]). *Materialismo, metafísica y moral*. En A. Maestre & J. Romagosa (Trads.). Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (2000a). Razón y autoconservación (1942). En *Teoría tradicional y Teoría Crítica* (pp. 79-120). J.L. López y López de Lizada (Trad.). Buenos Aires: Paidós.

- Horkheimer, M. (2000b). Teoría tradicional y Teoría Crítica (1937). J.L. López y López de Lizaga (Trad.). *Teoría tradicional y Teoría Crítica* (pp. 23-77). Buenos Aires: Paidós.
- Horkheimer, M. (2000c [1949-1969]). *Anhelos de justicia: Teoría Crítica y religión*. J.J. Sánchez (Trad.). Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2002 [1947]). *Crítica de la razón instrumental*. J. Muñoz (Trad.). Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. (1969 [1944 y 1947]). *Dialéctica del Iluminismo*. H.A. Murena (Trad.). Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. (1998 [1944 y 1947]). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. J.J. Sánchez (Trad.). Madrid: Trotta.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica: una historia de la escuela de Frankfurt*. J.C. Curutchet (Trad.). Madrid: Taurus.
- Kant, I. (1996 [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. J. Mardomingo (Trad.). Barcelona: Editorial Ariel.
- Kant, I. (1998a [1781]). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (Trad.). Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (1998b [1784]). ¿Qué es la Ilustración? E. Ímaz (Trad.). *Filosofía de la Historia* (pp. 25-38). México: F.C.E.
- Lukács, G. (1975 [1923]). *Historia y conciencia de clase*. M. Sacristán (Trad.). Barcelona: Grijalbo.
- Mansilla, H.C.F. (1970). *Introducción a la Teoría Crítica de la sociedad*. Barcelona: Seix Barral editores.
- Mardones, J.M. (1979). *Dialéctica y sociedad irracional: la Teoría Crítica de la sociedad de M. Horkheimer*. Bilbao: Mensajero.
- Muguerza, J. (1995). *Desde la perplejidad*. México: F.C.E.
- Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral*. A. Sánchez (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Papacchini, A. (1999). Los Derechos Humanos a través de la historia. *Revista colombiana de Psicología*, 7, 138-200.
- Pérez, L. (2011). Autonomía, solidaridad y reconocimiento intersubjetivo. Claves éticas para políticas sociales contemporáneas. *Revista de estudios sociales*, 42, 13-26.
- Perlini, T. (1976). *La Escuela de Frankfurt*. M. Russotto (Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Ramos, L. (2010). Actualidad de la escuela de Frankfurt. *Debates teóricos*, 9-28.
- Rivas, R. (2007). Dimensión crítica de la filosofía de la cultura: “la dialéctica de la Ilustración”. *Avatares*, 10 (29), 33-42.

- Rodríguez, J.M. (1982). Razón y totalidad en Horkheimer y Adorno. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 20 (52), 101-140.
- Suárez, J. (2009). Compasión y solidaridad política, sentimientos morales propios para superar una época en estado de indigencia: perspectiva vista desde Max Horkheimer. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 11, 144-169.
- Thiebaut, C. (1989). Escuela de Francfort. V. Camps (Ed.), *Historia de la ética Vol. III* (pp. 441-480). Barcelona: Grijalbo.
- Ureña, E. (1998). *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Wellmer, A. (1994). Razón, Utopía y la dialéctica de la Ilustración. A. Guiddens et al. (Eds.), *Habermas y la modernidad* (pp. 65-110). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Weber, M. (1997 [1922]). *Economía y sociedad*. J. Medina (Trad.). Bogotá: F.C.E.



“Dikastírio”

GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ

Técnica: Diseño digital a partir de fotografía,
pintura Sumi, impresiones de huellas dactilares y
grabado (2013).