

EL PROBLEMA DEL SUJETO EN LA MADURACIÓN INTELLECTUAL DE HORKHEIMER. TRAS UNA NUEVA INTERPRETACIÓN

*The Subject in Horkheimer's Intellectual Evolution.
Towards a New Interpretation*

FACUNDO NAHUEL MARTÍN*

facunahuel@gmail.com

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2012

Fecha de aceptación: 21 de diciembre de 2013

RESUMEN

Intentaré ofrecer una interpretación de la maduración intelectual de Horkheimer hacia los años 40 no centrada en la deriva pesimista. Contra la lectura de Postone, trataré de mostrar que el giro hacia la no-identidad de sujeto y objeto dado en *Crítica de la razón instrumental* obedece a razones filosóficas de importancia, vinculadas con la necesidad de reformular el problema de la naturaleza y el sujeto. Para esto esbozaré una comparación con “Teoría tradicional y teoría crítica”, intentando mostrar algunas dificultades a las que conduce este trabajo juvenil que serían reelaboradas en los años 40.

Palabras clave: Horkheimer; no-identidad; sujeto; objeto; naturaleza.

ABSTRACT

I intend to offer an alternative interpretation of the intellectual development of Marx Horkheimer. Against Postone, I will try to show that the turn towards non-identity of subject and object, taken in the 1944-47, is not only a result of a pessimistic spin. I will try to show that the turn towards non-identity is demanded by some philosophical difficulties in “Traditional and Critical Theory”, difficulties concerning the connection between nature and the subject. The intellectual turn taken by Horkheimer during the 40's thus reflects the need for a deeper elaboration of some philosophical concepts rather than just the shift towards political pessimism.

Key words: Horkheimer; non-identity; subject; object; nature.

* CONICET / Universidad de Buenos Aires.

1 INTRODUCCIÓN

Es habitual que las periodizaciones del pensamiento de Horkheimer enfatizen el giro pesimista dado hacia la década del 40 como elemento central de su reorientación teórica. Según la importante lectura de M. Postone la evolución intelectual de Horkheimer discurriría fundamentalmente por los carriles de una deriva pesimista. Con *El Estado autoritario* Horkheimer se haría eco de la tesis de Pollock sobre la supresión tendencial de las contradicciones de clase en el “capitalismo de Estado”. Según esta lectura, el fascismo, el totalitarismo soviético y las tendencias monopolistas y estatistas en Estados Unidos compondrían diferentes versiones de un capitalismo regulado políticamente donde los mecanismos ciegos de la economía de mercado serían subordinados a planificaciones burocráticas. Esta mutación histórica llevaría a “una modalidad en la que se han superado las contradicciones del capitalismo”¹. Esto suprimiría las bases histórico-objetivas de la crítica de la sociedad, que ya no podría encontrar en el carácter intrínsecamente contradictorio de su objeto (la sociedad capitalista) sus fundamentos conceptuales².

Frente al cierre de la crítica históricamente situada en el capitalismo de Estado, Horkheimer se habría volcado a la interioridad del pensamiento para intentar preservar una formulación crítica que perdió autorreflexividad social. Para Postone, la no-identidad de sujeto y objeto, que Horkheimer pasa a afirmar en la década del 40, responde a una evaluación pesimista de la posibilidad de una crítica históricamente situada del capitalismo. “Horkheimer no sólo sitúa la emancipación fuera de la historia, sino que, para salvar esta posibilidad, se siente ahora impelido a introducir una ruptura entre sujeto y objeto”³. Ante la aparente clausura de las posibilidades históricamente determinadas de la teoría crítica, la fractura entre sujeto y objeto proveería un resguardo dudoso para la teoría crítica, al precio del abandono del análisis de las contradicciones inmanentes al despliegue del capitalismo.

¹ Moishe POSTONE, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid: Marcial Pons, 2006, pág. 172.

² Laura Sotelo propone una periodización más detallada aunque similar en espíritu, distinguiendo entre los escritos de la década del 30; los trabajos de los primeros años de la década del 40 (fundamentalmente *El Estado autoritario*) centrados en la construcción de una filosofía de la historia universal negativa y finalmente, a partir de *Crítica de la razón instrumental*, los textos donde se abandonaría casi toda crítica a las sociedades de clase. Véase Laura SOTELO, *Ideas sobre la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*, Buenos Aires: Prometeo, 2009, pág. 85.

³ Moishe POSTONE, op. cit., pág. 173.

Pretendo mostrar que en el vuelco hacia la no-identidad de sujeto y objeto dado por Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental* pueden escrutarse también razones de orden filosófico que no responden únicamente a una decepción o un vuelco pesimista. Sin desconocer la concomitancia del giro pesimista, intentaré sostener que el rechazo de la unidad de sujeto y objeto lleva a redefinir los conceptos de la dominación social y la emancipación. La comparación con “Teoría tradicional y teoría crítica” se justifica porque allí Horkheimer identifica de modo más notorio la escisión entre sujeto y objeto como resultado de la dinámica antagónica del capitalismo. Bajo este marco, la emancipación social es concebida como la *realización de la totalidad social* gobernada por el sujeto. El vuelco hacia la “no identidad” en 1947 puede reconstruirse en el marco de una reformulación del horizonte de la crítica que rompe con el ideario emancipatorio atado a la aspiración a un sujeto-objeto unitario de la totalidad histórica. Ahora el blanco de la crítica pasa a residir en la *unilateralización de la racionalidad subjetiva* antes que en la escisión entre sujeto y objeto.

La originalidad de este replanteo filosófico, donde es notoria la influencia de Adorno, no responde tanto a una caída en el pesimismo como a la redefinición del marco filosófico-normativo de la teoría crítica como tal. En esa reformulación Horkheimer deja de concebir afirmativamente la totalidad puesta por el sujeto (totalidad como ideal emancipador). Si bien este giro está motivado en parte por el horror ante el totalitarismo y el fascismo, sus implicancias filosóficas exceden a una deriva pesimista o una política desahuciada. Lo que está en juego con el paso de la afirmación a la crítica de la totalidad es, en cambio, una redefinición del horizonte emancipatorio de la teoría crítica que se libera ahora de la aspiración a la identidad total de sujeto y objeto.

Con la lectura que aquí propongo no pretendo negar que Horkheimer abandonara progresivamente la aspiración a la transformación profunda de la sociedad. Intentaré, empero, mostrar que no hay una relación interna entre el abandono de la unidad de sujeto y objeto y el giro pesimista. En este trabajo trataré ofrecer una relectura de Horkheimer que, sin desconocer los elementos pesimistas, pueda rescatar algunos elementos originales de las formulaciones de la madurez, que puedan promover la prosecución contemporánea de la teoría crítica.

2 LA IDENTIDAD DE SUJETO Y OBJETO EN “TEORÍA TRADICIONAL Y TEORÍA CRÍTICA”

En esta sección presentaré una reconstrucción de las bases epistemológicas de “Teoría tradicional y teoría crítica” con el fin de resaltar algunos de los aspectos problemáticos del ensayo. La comprensión tradicional de la teoría, para Horkheimer, se basa en la identificación de regularidades observables en lo dado y la subsunción de casos particulares bajo conceptos genéricos. “En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de objetos”⁴. Esto conlleva una relación exterior entre el conocimiento y su objeto y, correlativamente, un divorcio entre la teoría y la práctica. Para la teoría tradicional, “tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica (...), y por consiguiente el papel de la praxis, son consideradas exteriores”⁵. La teoría tradicional tiene un valor fundamentalmente “operacional”: permite disponer de los datos de manera eficaz, organizándolos bajo esquemas conceptuales. Sin embargo, es incapaz de interrogarse por la constitución histórica que subyace a esos datos.

La teoría tradicional identifica correlaciones recurrentes entre los hechos, pero las considera incuestionables, no susceptibles de interrogación ulterior. Presenta las regularidades de la vida social bajo la imagen de una estabilidad ahistórica, como si no fueran producidas por los hombres y resultaran inmodificables por la voluntad colectiva. La vida social es entonces equiparada con la existencia natural. La naturaleza, para Horkheimer, puede ser conquistada progresivamente pero “nunca desaparecerá del todo”, oponiéndose al hombre como una necesidad exterior irreductible⁶. La teoría tradicional extrapola al estudio de la vida social los métodos apropiados para las ciencias naturales⁷. Esta forma de hacer teoría confirma la reificación de las relaciones sociales bajo el capitalismo, equiparando el mundo de la praxis humana con una segunda naturaleza ciega e inamovible. Para esta perspectiva la sociedad se rige por regularidades eternas análogas a las que podemos encontrar en los fenómenos físicos. Esto implica desconocer el carácter dinámico de los fenómenos sociales, tomándolos como datos aislados independientes de las condiciones históricas en que fueron producidos y de la praxis colectiva que los creó.

El divorcio entre teoría y práctica y la separación entre sujeto y objeto se correlacionan en la teoría tradicional. Ésta asume una mirada contemplativa de la realidad, por mucho que a la vez sirva para manipularla de forma eficaz. La teoría tradi-

⁴ Max HORKHEIMER, “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pág. 223.

⁵ Ídem, pág. 241.

⁶ Ídem, pág. 260.

⁷ Ídem, pág. 225.

cional intenta “predecir los hechos y obtener resultados útiles”⁸ pero su utilidad se limita a la previsión y aprovechamiento de conexiones fácticas que el sujeto puede conocer pero en ningún caso transformar. Esta perspectiva eterniza las “leyes” que empíricamente puedan encontrarse en los fenómenos sin interrogar por las condiciones históricas variables que les subyacen. Su divorcio frente a la práctica (o su limitación a una concepción estrecha de la práctica como manipulación de datos) va de la mano de una sistemática oclusión del carácter histórico de lo social. Al hipostatizar la perspectiva del individuo aislado frente a la inexorabilidad de las leyes del mercado, la teoría tradicional borra el carácter histórico de esas “leyes”, homologándolas con las regularidades “eternas” de la naturaleza extrahumana.

La teoría tradicional no constituye para Horkheimer simplemente una teoría falsa o incorrecta, sino que es expresión intelectual de la necesidad ciega que gobierna la existencia humana en la sociedad capitalista. Su núcleo de falsedad radica en que absolutiza intelectualmente esa necesidad en lugar de escrutarla críticamente. “El hecho que, para el individuo, se agrega exteriormente a la teoría, es producido socialmente”⁹. La variabilidad histórica de los procesos sociales es ocluida en virtud de condiciones objetivas del capitalismo, donde los fenómenos aparecen como “la ciega resultante de fuerzas antagónicas”¹⁰. Las condiciones sociales aparecen efectivamente como resultado de “una fuerza natural inmutable” y “un destino suprahumano”¹¹. Esta forma de aparición de la realidad social, empero, resulta de condiciones sociales históricamente superables. La actividad social es ciega específicamente “en el tipo de economía burguesa”¹². Bajo la “caótica economía” del capital, la articulación de conjunto de la realidad social es resultado de fuerzas ingobernables. La teoría tradicional, por lo tanto, no hace más que expresar hipostáticamente la situación histórico-objetiva de la sociedad capitalista.

La teoría crítica, frente a la concepción tradicional, apela a la unidad de sujeto y objeto y de teoría y práctica. Esta teoría se identifica con la totalidad social y la comprende “como voluntad y razón” de los hombres¹³. En lugar de contemplar pasivamente conexiones sociales cosificadas, el sujeto de la teoría crítica se asume como productor de la totalidad social. El principio epistémico y práctico de la teoría

⁸ Ídem, pág. 230.

⁹ Ídem, pág. 234.

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ídem, pág. 237.

¹² Ídem, pág. 234.

¹³ Ídem, pág. 240.

crítica radica en que “la acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia”¹⁴. La sociedad de conjunto es, para la teoría crítica, la forma objetivada como existen las facultades humanas colectivas. La existencia colectiva no se enfrenta al sujeto de la teoría crítica como portadora de una necesidad ciega e inmutable, sino que aparece como objetivación de su naturaleza propia.

Sin embargo, la sociedad capitalista impide la realización plena de la unidad de sujeto y objeto. El proceso social se torna ajeno a los individuos y aparece como “una fuerza natural inmutable” y “un destino suprahumano”. La anarquía de la sociedad capitalista, la falta de una planificación colectiva y racional de la economía, implican que la totalidad social se configura efectiva, objetivamente como una necesidad inexorable y pseudo-natural. Luego, la identificación de la teoría con la totalidad social no puede poseer un carácter afirmativo (la unidad de sujeto y objeto no está realizada) sino uno inevitablemente crítico. El comportamiento crítico, que subyace a la teoría de Horkheimer, “tiene por objeto a la sociedad misma” y “no está dirigido solamente a subsanar inconvenientes”¹⁵. La realidad social es una totalidad contradictoria donde la unidad de sujeto y objeto no se realiza plenamente. La teoría crítica es la conciencia de esta contradicción objetiva. “Las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonios de una voluntad unitaria, autoconsciente: este mundo no es el de ellos [los individuos unidos], sino el del capital”¹⁶. Si la teoría tradicional se limita a hipostatizar los resultados del proceso social irracional y fetichista, la teoría crítica se identifica con ese proceso social y saca a la luz su carácter antagónico.

La teoría crítica se monta sobre la unidad dinámica de la teoría y la práctica. Esta teoría no está al servicio de las necesidades inmediatas de la clase oprimida: “una posición que no fuera capaz de enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses (...) caería ella misma en una dependencia esclavizadora respecto de lo establecido”¹⁷. La unidad de teoría y práctica no responde a la conciencia inmediata de la clase trabajadora sino a la comprensión crítica de la totalidad capitalista. El impulso ético que orienta a la crítica es “la idea de autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de la necesidad, sino de sus mismas decisio-

¹⁴ Ídem, pág. 237.

¹⁵ Ídem, pág. 239.

¹⁶ Ídem, pág. 240.

¹⁷ Ídem, pág. 246.

nes”¹⁸. La teoría crítica no admite la separación entre el plano descriptivo y el normativo. Su captación de la totalidad social está orientada éticamente, pero a la vez esa orientación ética no es puesta desde fuera por la teoría, sino que surge del movimiento contradictorio de su propio objeto.

Horkheimer presenta su teoría como “un único juicio de existencia desarrollado” y explica: “este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época (...)”¹⁹. La teoría crítica no busca universalizar leyes invariantes sobre la vida social sino entregarse a la especificidad única de su objeto actual, la sociedad capitalista. No presenta sus resultados en la forma de regularidades matematizables porque su interés radica en la elucidación de las conexiones internas de un único objeto presente, la totalidad social. Sus orientaciones prácticas, a la vez, vienen dadas por los antagonismos internos del objeto mismo y no surgen de imperativos morales trans-históricos impostados externamente. La teoría crítica enfatiza el carácter históricamente específico, y por ende superable, de la sociedad capitalista²⁰.

Señalemos ahora algunas problemáticas presentes en “Teoría tradicional y teoría crítica”. El trabajo ofrece un planteo vigoroso y de gran consistencia, capaz de dar cuenta de la auto-reflexividad histórica de la teoría ligando sus posiciones epistémicas y sus fundamentos objetivos. Sin embargo, la postulación de un sujeto unitario de la totalidad histórica (implícito en el “comportamiento crítico”) presenta dificultades sistemáticas para lidiar con las dimensiones de la experiencia humana irreductibles a la identidad subjetiva.

¹⁸ Ídem, pág. 259.

¹⁹ Ídem, pág. 257.

²⁰ Este ensayo de Horkheimer puede acercarse a los lineamientos teóricos delineados en GOERG LUKÁCS *Historia y conciencia de clase*, Madrid: Hyspamérica, 1985 (obra no citada por Horkheimer). Para Lukács la emergencia de “leyes” económicas y sociales, pretendidamente inmutables y ahistóricas, se monta sobre la cosificación de las relaciones sociales en el capitalismo. Esas leyes aparentemente inmutables se revelan como transformables en la praxis del proletariado. Hay sin embargo una diferencia entre Lukács y Horkheimer. Para el primero el “punto de vista de la totalidad” es posible únicamente para el proletariado revolucionario (y los intelectuales ligados a su partido) en virtud de la posición objetiva que éste ocupa en la sociedad. Horkheimer, en *op. cit.*, pág. 240, habla de “los sujetos del comportamiento crítico” en términos de clase menos diferenciados, en lo que parece más una opción subjetiva que una posición objetiva en la producción. Sin embargo, ambos comparten la aspiración a superar el carácter escindido de las formas objetivas y subjetivas de existencia en el capitalismo. En esto radica la coincidencia fundamental que nos interesa destacar a los fines de este trabajo.

Esta primera formulación de la teoría crítica está construida a partir del concepto de unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción. Tal idea de unidad supone la reconducción de toda objetividad social a un sujeto global. Ello significa que la sociedad es comprendida como expresión de un sujeto originario que se produce a sí mismo objetivándose en la existencia colectiva. En la medida en que ese sujeto colectivo (la humanidad) no puede, bajo condiciones capitalistas, identificarse con la sociabilidad, apropiarse de ella, reconducirla a sí mismo, la producción social está alienada. La desalienación, vislumbrada en el “comportamiento crítico”²¹, supone la reducción al sujeto humano de toda objetividad persistente en la sociedad, la constitución del hombre en algo como un sujeto absoluto de su propia actividad y su elevación a una totalidad auto-productiva. En otros términos: la desalienación, la unidad de sujeto y objeto, implica la radical apropiación por los hombres de su producción social. Para dejar de contemplar las determinaciones de su existencia en común como algo ajeno y abstracto, los seres humanos deben llegar a comprender en la acción que producen su vida, que ésta les corresponde como una propiedad suya. Frente a este planteo, esbozaremos unas líneas críticas que nos llevan a pensar una reorientación de la teoría crítica que ya no conciba al hombre como un productor total o un sujeto absoluto de la existencia social.

Empecemos analizando el problema de la naturaleza. El ensayo de Horkheimer se mueve en el horizonte conceptual de la preponderancia de lo social frente a lo natural. Horkheimer reconoce la imposibilidad de reducir la naturaleza a la praxis humana: “la actividad intelectual y material del hombre siempre seguirá teniendo algo exterior: esto es, la naturaleza como suma de los factores no dominados aún en cada época, y con los cuales la sociedad está en relación”²². Admite que la naturaleza como conjunto de factores no dominados humanamente persiste en su irreductibilidad ante el sujeto. Esto acarrea una dificultad significativa para la aspiración emancipatoria a realizar la unidad de sujeto y objeto: la humanidad no puede llegar a ser plenamente su propio sujeto absoluto en la medida en que se enfrentará siempre a la naturaleza como resto no domeñable. La naturaleza aquí es vista como un objeto relativamente independiente del hombre, que el ser humano no puede producir como produciría las formas de su vida social. Frente a este carácter irreductible del ser natural, Horkheimer ofrece una propuesta de dominio incremental (pero nunca completo) por medios técnicos. Señala, pues, “los extensos do-

²¹ Max HORKHEIMER, op. cit., pág. 239.

²² Ídem, pág. 242.

minios que aún pueden ser conquistados”²³ en la naturaleza. Si la unidad de teoría y práctica (principio epistemológico de la teoría crítica) puede realizarse en la vida social; de cara al ser natural esa unidad es imposible y se impone un ideal de conquista progresiva de los restos de naturaleza sin domeñar a los que se enfrenta el sujeto.

La concepción de la naturaleza arriba reseñada es doblemente problemática. Primero porque la aceptación de un punto de exterioridad o pasividad frente al sujeto totalizante de la teoría debilita seriamente la solvencia de todo el planteo. La unidad dialéctica de sujeto y objeto, entonces, sólo es válida para la sociedad, porque sólo en la sociedad el hombre puede apropiarse de la objetividad hasta considerarse su productor. Esto significa que la teoría crítica supone el contrasentido de un “sujeto casi-absoluto” o “parcialmente absoluto” que puede producir o concebir a la manera especulativa *una parte* de la objetividad, pero no el conjunto. La delimitación rígida de ámbitos de objetividad (el social y el natural) es contraria al carácter totalizante de la teoría dialéctica. Es tendencialmente incoherente sostener la perspectiva de la totalidad para la teoría crítica de la sociedad y una perspectiva “abstracta” (que separa sujeto y objeto) para la teoría tradicional de las ciencias naturales. Este planteo presupone que el intercambio entre hombre y naturaleza sería ajeno a los procesos de gestación de las relaciones sociales, pues sólo así podría delimitarse el ámbito de la teoría social como campo para la concepción dialéctica de la unidad de sujeto y objeto. Esto implica excluir el metabolismo entre sociedad y naturaleza del rango de análisis de la teoría crítica. Ello conduce a una concepción espiritualista de la sociedad (como un producto puro de una praxis humana desmontada de todo vínculo con lo natural) que no puede ser compatible con las intenciones teóricas del joven Horkheimer.

El planteo dualista que reseñamos acarrea, además, una segunda problemática. Equiparar la reificación de las relaciones sociales con la emergencia de una objetividad dada ante la que el sujeto es pasivo lleva a elevar a la naturaleza *como tal* a paradigma de la dominación social. Horkheimer señala que los movimientos ciegos de la sociedad capitalista “se suman, como una parte más de la naturaleza”²⁴. En el desarrollo posterior de la teoría crítica, como veremos en la sección siguiente, es central el cuestionamiento de las concepciones reduccionistas de la naturaleza que la equiparan a un mero objeto del progresivo dominio humano.

²³ Ídem, pág. 260.

²⁴ Ídem, pág. 242.

Parece que es preciso asumir a la naturaleza como primer *límite del sujeto*, límite a la apropiación total de la realidad por la acción humana. Frente a la naturaleza, y so pena de caer en un espiritualismo, debemos reconocer cierta cuota de ineluctable *pasividad* humana imposible de introducir en la idea de un sujeto de la totalidad. Esto nos permite inferir que, en esta primera formulación de la teoría crítica, falta una concepción más solvente de la naturaleza y el sujeto que evite tanto la tendencia espiritualista a escindir naturaleza y sociedad, como la caída en un reduccionismo instrumentalista que hace de la naturaleza un mero objeto de conquista técnica.

El problema de la naturaleza es testimonio de otra dificultad teórica en este primer planteo. La equiparación de toda objetividad externa al sujeto con la reificación capitalista y la dominación social discurre sobre una concepción subjetivista y antropocéntrica en la que anide, acaso, el peligro totalitario. Podría sostenerse que la existencia con otros implica la imposibilidad de un sujeto total de la vida social. El encuentro con otros hombres y mujeres, podría afirmarse, acarrea la vivencia de lo irreductible al sujeto. A menos que postulemos una armonía preestablecida de las particularidades humanas, negando la conflictividad inherente a la vida social y por ende la heterogeneidad de la coexistencia colectiva, debemos reconocer que es imposible que el sujeto se reconozca plenamente no sólo en la naturaleza, sino incluso en la propia sociedad. Semejante autonomía plena del sujeto no sería sino el aplastamiento de los particulares por una ajena fuerza falsamente acomunante. A menos que cada particular se identificara sin fisuras con el conjunto humano, la plena apropiación de la vida social por un sujeto colectivo unitario es imposible. Aceptar la alteridad o conflictividad no nos permite ya aspirar a construir un sujeto-objeto idéntico de la historia.

En suma, intenté presentar una lectura crítica de “Teoría tradicional y teoría crítica” que permita situar los desplazamientos conceptuales hacia la década del 40 en un marco de análisis no centrado exclusivamente en la deriva pesimista de Horkheimer. Para interpretar estos desplazamientos es preciso atender a las dificultades teóricas presentes en el ensayo de 1937. La perspectiva de la unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción conduce a importantes dificultades para lidiar con lo que no es totalizable bajo el imperio del sujeto, como la naturaleza o incluso la relación con el otro. A continuación veremos que es posible leer *Crítica de la razón instrumental* como un intento por enfrentar estas dificultades teóricas, intento que excede por tanto los rasgos de una deriva pesimista.

3 LA NO-IDENTIAD EN *CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL*

En esta sección propondré una reconstrucción de *Crítica de la razón instrumental* que no se centre en el vuelco al pesimismo político. Esto no significa desconocer la vigencia de una deriva pesimista en la biografía intelectual de Horkheimer, sino esbozar una lectura alternativa de su maduración intelectual. El abandono de la unidad de sujeto y objeto de conocimiento responde a una necesidad de reformulación teórica producida en diálogo con los acontecimientos históricos pero que a la vez excede su mera recepción pasiva. Evidentemente, el ascenso del fascismo y las sociedades de masas tuvo un gran impacto sobre la primera generación de la teoría crítica, impacto que impuso reconsideraciones filosóficas profundas. Estas reconsideraciones, con todo, no se reducen al vuelco pesimista sino que pueden leerse a la luz de algunas dificultades conceptuales de envergadura en el trabajo de 1937; dificultades que intentamos apuntar en la sección anterior. La redefinición conceptual de los años 40 está centrada en el abandono de la unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción como horizonte normativo de la teoría crítica, antes que en una mera caída en el pesimismo histórico y político.

La reflexión de Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental*, al igual que en *Dialéctica del iluminismo*, está obviamente motivada por la necesidad de dar cuenta del horror fascista pero conlleva una reelaboración teórica importante con respecto a los presupuestos conceptuales del ensayo de 1937. El rápido ascenso del totalitarismo se dio precisamente en Alemania, uno de los países más “avanzados” de Europa, donde la historia sólo parecía poder seguir un curso progresivo hacia el desarrollo técnico y la conquista del socialismo. Esto planteó serios interrogantes en torno al significado histórico del progreso técnico, exigiendo a Horkheimer una reformulación de la filosofía de la historia precedente y una reelaboración de la relación entre sus categorías principales (sujeto y objeto, espíritu y naturaleza). Esa reelaboración condujo a abandonar la idea de unidad de sujeto y objeto como meta emancipatoria. Ello forzó una reconfiguración de los marcos normativos y epistemológicos del pensamiento de Horkheimer. La respuesta filosófica al fascismo llevó al abandono de los remanentes antropocéntricos y sujetocéntricos de la teoría anterior, de los que intentamos dar cuenta en el cierre de la sección precedente.

En *Crítica de la razón instrumental* la polaridad conceptual principal se da entre las nociones de “razón objetiva” y “razón subjetiva”. La razón subjetiva está centra-

da en “la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin”²⁵ y sirve “a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación”²⁶. Este tipo de racionalidad no permite evaluar los fines mismos de la acción humana, sino que dispone instrumentalmente de la objetividad y favorece la autoconservación del sujeto y el incremento de su poder sobre el mundo. La razón objetiva, por su parte, supone “un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines”²⁷. La razón objetiva se pretende contenida “no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres”²⁸. Si la razón subjetiva se identifica con un aparato mental que dispone a la medición y control de la realidad externa, la razón objetiva implica un orden racional de la propia realidad, del que la conciencia individual es un momento. La razón subjetiva enfrenta al mundo como materia disponible para ser dominada. Esta forma de racionalidad divide el mundo en dos momentos contrapuestos: por un lado “el yo, *ego* abstracto, vaciado de toda sustancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe (...) en medio para su preservación” y, por otro lado, “una naturaleza huera, degradada a mero material, mera sustancia que debe ser dominada”²⁹. Mientras que la razón objetiva cree que el orden lógico de la conciencia es un momento o un reflejo del orden de las cosas mismas, la razón subjetiva considera a la objetividad como materia informe, disponible para ser dominada por el sujeto.

La historia universal parece ser, para Horkheimer, un proceso de desarrollo creciente del aspecto subjetivo de la razón. Ambos conceptos de racionalidad “han existido desde un principio” pero “el predominio del primero [razón subjetiva] sobre el segundo fue estableciéndose en el transcurso de un largo proceso”³⁰. Este proceso es el *iluminismo*, que “disuelve la idea de razón objetiva”³¹. La historia (al menos, la de Occidente) coincide entonces con un ciclo de “formalización de la razón”³² que separa el concepto de razón del anclaje en el mundo objetivo. A lo largo del tiempo, la razón se repliega crecientemente en la interioridad de la conciencia, contrapuesta al mundo exterior. Este proceso va de la mano de la ampliación de las capacidades humanas para el dominio técnico del mundo. El predominio de

²⁵ Max HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Editora Nacional, 2002, pág. 15.

²⁶ Ídem, pág. 13.

²⁷ Ídem, pág. 14.

²⁸ Ídem.

²⁹ Ídem, pág. 85.

³⁰ Ídem, pág. 15.

³¹ Ídem.

³² Ídem, pág. 16.

la razón subjetiva aparece entonces como coronación de una tendencia histórica de larga data hacia la formalización de la razón y el incremento del poderío técnico sobre la naturaleza.

Los conceptos de *razón objetiva* y *razón subjetiva* de 1947 están sin duda emparentados con los de *teoría tradicional* y *teoría crítica* de 1937. La idea de razón subjetiva se solapa parcialmente con la de teoría tradicional, pues ambas suponen la separación entre sujeto y objeto y la orientación del pensamiento hacia el registro y la manipulación de datos. De igual modo, el concepto de teoría crítica pretende identificar una racionalidad inmanente a la realidad social e identificarse con ella, lo que la acerca a la idea de razón objetiva. Sin embargo, la relación entre ambas polaridades conceptuales se modifica en el texto del 47, lo que trastoca la significación interna de cada una. La diferencia entre los dos textos citados radica en que, en el trabajo de 1937, la unidad de sujeto y objeto de conocimiento gobierna la relación entre ambas concepciones (“crítica” y “tradicional”) de la teoría. Como vimos en la sección anterior, Horkheimer sostiene que el conocimiento social debe concebir las formas objetivas asumidas por la realidad histórica como resultados de la actividad del sujeto humano colectivo que se auto-produce en ellas. Para la naturaleza, que es irreducible a la auto-producción del sujeto, Horkheimer mantiene la vigencia de la teoría tradicional y su conquista técnica de la objetividad heterogénea. Estas dos aspiraciones (a la unidad de sujeto y objeto en la sociedad y al dominio progresivo de la naturaleza) son cuestionadas fuertemente en el marco de *Crítica de la razón instrumental*, lo que conduce a una sutil –pero fundamental– reformulación de los conceptos centrales.

En el planteo de *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer estudia el vínculo intrínseco entre la dominación social y la violencia ejercida por el sujeto sobre la naturaleza. La formalización extrema de la razón conduce a identificar el pensamiento conceptual con la *operación*. El pragmatismo expresa al máximo esta identificación cuando sostiene que “un concepto o una teoría no son más que un esquema o un plan para la acción”³³. El sujeto de la razón instrumental se limita a registrar relaciones espacio-temporales calculables entre los fenómenos. La razón deviene un aparato conceptual ciego, incapaz de reflexión y meramente disponible para su utilización práctica. En suma, el conocimiento se vuelve *manipulación y control de la empiria*. La razón como instrumento es un accesorio que provee a la autoconser-

³³ Ídem, pág. 42.

vación de la especie, como la garra para el tigre. Bajo la idea de la razón como aparato manipulativo la naturaleza es reducida a materia disponible para el dominio y por lo tanto objeto de martirio y violencia. La primacía del sujeto, la reducción a la racionalidad pensante, es entonces el cometido de la razón instrumental. Este cometido, empero, comporta un ciclo de regresión que acaba por socavar la propia libertad del sujeto. Si la razón instrumentalizada parece separarse del contenido objetivo y formalizarse, esa separación es a su vez impugnada cuando la propia razón instrumental lo unifica todo bajo su movimiento identificante.

El iluminismo, que realiza la formalización de la razón, produce sin embargo una nueva forma de mitología³⁴. Cuando la razón subjetivada al extremo corta todo vínculo intrínseco con la objetividad, se convierte paradójicamente en una mera “herramienta” de dominio de la naturaleza, sin diferencias con el resto del mundo de las cosas. El antropocentrismo que opone radicalmente sujeto y naturaleza acaba confinando al sujeto en la cárcel de su propio dominio, cosificándolo³⁵. El sujeto de la razón formalizada no tiene otra capacidad que la de perpetuar su imperio sobre el mundo objetivo equiparándose a sí mismo con un instrumento de autoconservación. “La historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre”³⁶. La maximización del dominio del hombre sobre la naturaleza en la sociedad industrial conlleva la maximización simultánea del dominio sobre el hombre, cuya racionalidad instrumental termina identificándose con la huera objetividad de una herramienta. La razón formalizada, que se limita a asir el objeto como materia manipulable, se identifica con el mundo que somete. De modo análogo, el sujeto de la razón instrumental, al tiempo que se eleva como dominador de la naturaleza, se identifica con ella. La escisión entre razón y naturaleza produce una mala dialéctica entre ambas, por la que la razón se identifica con la objetividad que somete.

Como vimos en la sección anterior, el planteo de “Teoría tradicional y teoría crítica” supone cierta contraposición entre sociedad y naturaleza. Por un lado, en la sociedad puede aspirarse a realizar la unidad de sujeto y objeto, plasmada en un sujeto colectivo pseudo-absoluto (implícito en el “comportamiento crítico”) capaz de identificarse con la objetividad histórica como con una producción suya. Por otro lado, frente a la naturaleza la única opción parece ser la ampliación progresiva

³⁴ Ídem, pág. 27.

³⁵ Ídem, pág. 81.

³⁶ Ídem, pág. 91.

del dominio técnico, aceptada la imposibilidad de la identidad entre sujeto y objeto. En el trabajo de 1947 se reconfigura cabalmente este planteo. Ahora el programa de incremento del dominio técnico, si se desarrolla de forma unilateral, conduce al dominio sobre el hombre. Se da así “la reversión dialéctica del principio del dominio, mediante el cual el hombre se convierte en herramienta precisamente de esa naturaleza a la que subyuga”³⁷. Análogamente, la aspiración a conquistar un sujeto-objeto idéntico de la historia responde a la manía identificante del sujeto, que se enfrenta con violencia a la objetividad. Bajo las aspiraciones a la identidad total gobernada por el sujeto se produce una “síntesis satánica de razón y naturaleza” (expresada en el fascismo) antes que la añorada “reconciliación” entre ambas³⁸.

El texto de 1937, en suma, está gobernado por el ideal filosófico de realizar la totalidad (la unidad de sujeto y objeto) como meta emancipatoria, al tiempo que hipostatiza la (correlativa) escisión entre sociedad y naturaleza. Estas dos polaridades contrapuestas (unidad y escisión de sujeto y objeto) son reformuladas en el contexto de 1947 bajo el signo de la dominación tanto del hombre como de la naturaleza. La “alienación de la conciencia” es redefinida como “apartamiento de la naturaleza humana y extrahumana”³⁹. A la vez, esta escisión no se resuelve mediante la apelación a la unidad de ambos polos: “toda filosofía que culmina en la unidad de naturaleza y espíritu (...) toda forma de monismo filosófico, sirve para cimentar la idea del dominio”⁴⁰. La nueva concepción de la dominación (del hombre y la naturaleza) no se concentra en la aspiración a la unidad de sujeto y objeto. En cambio, escisión y unidad de sujeto y objeto son ahora reconceptualizadas como momentos de una misma “mala” dialéctica en la que tanto el hombre como la naturaleza son oprimidos.

En esta reformulación teórica cambia el sentido mismo del concepto de crítica. En la matriz de 1937 la teoría crítica aparece montada sobre el movimiento por el cual el sujeto colectivo llega a concebir la objetividad social alienada (aparentemente exterior) como un momento de su autodespliegue. Ahora, la teoría crítica se realiza en la reflexión recíproca de momentos no-idénticos que, empero, sólo pueden definirse en relación. “La real dificultad del problema de la escisión entre espíritu y naturaleza consiste en que la hipóstasis de la polaridad de estas dos entidades

³⁷ Ídem, pág. 83.

³⁸ Ídem, pág. 104.

³⁹ Ídem, pág. 140.

⁴⁰ Ídem.

es tan inadmisibles como la reducción de la una a la otra”⁴¹. Ya no se trata de reducir la objetividad heterogénea al sujeto sino de revisar la extrema formalización de la razón que conduce a una identificación opresiva con la naturaleza. Esto supone que la polaridad entre espíritu y naturaleza (y entre sujeto y objeto) es irreducible, al tiempo que no es legítimo hipostatizar su escisión.

La reformulación conceptual que encontramos lleva también a redefinir la noción misma de la *dominación social*. Horkheimer ya no carga las tintas contra la “alienación” comprendida habitualmente como aparición de una objetividad social contrapuesta al sujeto. El dominio de la naturaleza y el hombre se redefine por la *unilateralización* de la relación entre razón objetiva y subjetiva. Ambas racionalidades “han existido desde un principio”⁴² pero una ilustración mal dirigida trajo un crecimiento desproporcionado del aspecto subjetivo de la razón. La formalización incontrolada de la razón se revierte a su vez en su otro mediante una dialéctica regresiva, terminando por equiparar al sujeto dominador con una simple herramienta del dominio. La unilateralización de la relación entre razón subjetiva y razón objetiva no sólo martiriza a la naturaleza corporal, sino que también es contraria a la libertad del sujeto, a la que querría proveer de medios.

La racionalidad instrumental se despliega en forma incontrolada hasta producir dialécticamente su otro, la subsunción de la propia razón en el mundo objetivo de las meras herramientas. Para refrenar este movimiento regresivo Horkheimer propone una reflexión sobre la naturaleza que pervive en el sujeto, pero no se identifica del todo con él. Con ello pretende evitar tanto la formalización extrema como su contraparte dialéctica, la identidad mítica de sujeto y objeto. La razón, en este nuevo esquema crítico, es y no es un momento de la naturaleza. Por un lado:

“El naturalismo no está del todo equivocado. El espíritu se halla inseparablemente unido a su objeto, la naturaleza (...) Cuanto más desconsideradamente se establece al espíritu como un principio absoluto, tanto más se cae en el peligro de precipitarse en la regresión hacia el puro mito”⁴³.

Efectivamente, el sujeto racional se gesta como un desprendimiento en el seno de la naturaleza, bajo la presión de las exigencias de la autoconservación. Sin embargo, “el espíritu también se ha vuelto no-naturaleza”⁴⁴, se ha escindido del ser natural, objetivándolo. La dominación social se desencadena cuando el espíritu

⁴¹ Ídem, pág. 141.

⁴² Ídem, pág. 15.

⁴³ Ídem, pág. 142.

⁴⁴ Ídem, pág. 141.

extrema este movimiento, “olvidando” sus lazos constitutivos con la naturaleza. El olvido del momento natural en el sujeto produce una violenta regresión por la que la razón formalizada e instrumentalizada al extremo se identifica con un mero elemento natural. “La razón puede ser más que la naturaleza únicamente si adquiere conciencia concreta de su «naturalidad» –que consiste en su tendencia al dominio–, esa misma tendencia que paradójicamente la hace ajena a la naturaleza”⁴⁵. La razón puede acotar su propia tendencia a la formalización irrefrenada únicamente si reconoce su inherente (pero nunca completa) naturalidad. La nueva propuesta de Horkheimer consiste, en continuidad con *Dialéctica del Iluminismo*, en recordar el momento natural en la constitución del sujeto para acotar la regresión de la razón.

Estas reconfiguraciones teóricas atestiguan el abandono de la aspiración a la unidad de sujeto y objeto de conocimiento a favor de un contexto teórico que no se agota en el pesimismo histórico o el repliegue en la interioridad. El horizonte de un “sujeto-objeto idéntico de la historia” (que implícitamente ordenaba el planteo de 1937) es desplazado por un programa de ejercicio de la memoria como vía de salida de la dominación social. Este ejercicio aspira a reconciliar los polos que, bajo la racionalidad instrumental, se identifican ciegamente en su simultánea escisión. Poner coto a la violencia de la razón formalizada permitiría morigerar su autarquía espiritual tanto como su identidad regresiva con la naturaleza deformada. La nueva propuesta teórica apunta a recordar a la naturaleza olvidada en el sujeto, revelando la constitución instintiva y corpórea de la subjetividad que se alza como dominadora. Recordar la naturaleza en el sujeto significa refrenar la violencia de la razón formalizada que, como instrumental meramente natural en la lucha por la vida, se separa de la naturaleza y la domina. Refrenar esa escisión mediante un trabajo del recuerdo es tantear la *reconciliación sin identidad* entre cultura y naturaleza. Esto supone realizar una “anamnesis de la naturaleza en el sujeto”⁴⁶. Recordar a la naturaleza en el interior de la actividad racionante del sujeto, develar el carácter natural, instintivo y ligado a la autoconservación de toda la labor del espíritu, permitiría dejar de violentar sin miramientos al ser natural. Así, la razón subjetiva podría también salir del círculo mítico que la encierra en la repetición natural.

⁴⁵ Ídem, pág. 146.

⁴⁶ Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Editora Nacional, 2002, pág. 47.

Este movimiento del recuerdo no puede efectuar una unilateral salida de la naturaleza, ni un mero retorno a ella. El retorno a lo natural es el giro regresivo de la dialéctica que, habiendo producido la radical escisión entre el sujeto y la cosa, los identifica violentamente. La sola pretensión de unidad, de retorno a lo mismo, refleja la violencia de la totalidad que pone el sujeto en su afán de dominio. “Incluso la afirmación de la primacía de la naturaleza encubre la afirmación de la soberanía absoluta del espíritu”⁴⁷. En términos de *Dialéctica del Iluminismo*: “lo que amenaza a la *praxis* dominante (...) no es, por cierto, la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada”⁴⁸. Al mismo tiempo, la radical separación entre razón y naturaleza desencadena el ciclo de regresión, que equipara a ambas. Recordar a la naturaleza en el sujeto es desautorizar las pretensiones de señoreamiento violento de éste, que lo encierran en la repetición natural, habilitando una nueva “autocrítica de la razón”⁴⁹.

El recuerdo de la naturaleza en el sujeto plasma cierto acercamiento sin identidad entre los dos polos dialécticos. Por eso es necesario, también, conservar el momento de racionalidad subjetiva (garante de la no-identidad de sujeto y objeto) en la reelaboración crítica. Este nuevo programa emancipador, que puede colegirse bajo el pesimismo con respecto a la perspectiva revolucionaria, ya no se mueve hacia la identidad de sujeto y objeto. Para Horkheimer, razón y naturaleza pueden recordar su *afinidad* para no caer en la condena mítica de la identidad-antagónica. Este desplazamiento atestigua el paso a una teoría que intenta articular la atención la historicidad de la subjetividad con la aceptación de una distancia insalvable en la relación entre espíritu y naturaleza.

La redefinición estudiada, es preciso aceptarlo, implica la asunción de cierta “enfermedad” en la razón como algo transhistórico. “No debería entenderse esa enfermedad como si hubiera atacado a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización”⁵⁰. La imposibilidad de identificar sujeto y objeto implica la asunción de una fractura no saldable en la complejidad de la razón misma. Si el aspecto objetivo y el subjetivo de la racionalidad existen desde un comienzo, entonces el peligro de la unilateralización instrumental y su dialéctica regresiva parece instalarse en la constitución misma de la

⁴⁷ Max HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., pág. 140.

⁴⁸ Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica del Iluminismo*, op. cit., pág. 243, cursivas agregadas.

⁴⁹ MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., pág. 146.

⁵⁰ Ídem., pág. 145.

subjetividad. Esta advertencia, empero, no conduce necesariamente a una parálisis pesimista. La razón puede reflexionar sobre su propia enfermedad y morigerar las tendencias regresivas que le son concomitantes: “la razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre”⁵¹. La diferencia entre razón y naturaleza parece ser una determinación irreversible y constitutiva de la civilización, pero eso no obtura la apuesta a una elaboración dialéctica que mesure los peligros de la racionalidad instrumental y su deriva regresiva. Este nuevo planteo implica una redefinición de la idea de emancipación humana en una clave superadora de las aporías a las que lleva la unidad de sujeto y objeto. Si el esquema del sujeto-objeto idéntico de la historia resulta insolvente, este nuevo planteo (en el que es palpable la influencia de Adorno) está atravesado por la asunción de la imposibilidad de una totalidad gobernada por el sujeto.

El replanteo del trabajo de 1947, a la vez, no conduce forzosamente a abandonar toda contemplación de la especificidad histórica. Cierta separación entre sujeto y objeto (expresada en la convivencia tensa entre dos tipos de racionalidad objetiva y subjetiva) parece tener un alcance transhistórico (inherente a la razón humana como tal). Sin embargo, esa tensión constitutiva de la razón podría no producir por sí las dolorosas formas de la dominación del hombre y la naturaleza propias de la razón instrumental exacerbada. Como indicamos arriba, la dominación social es entendida como *unilateralización* de la racionalidad subjetiva (formalización extrema, reducción de la razón a instrumento). Esta unilateralización no parece ser transhistórica, sino que se consumaría específicamente en el iluminismo moderno. El “antagonismo entre el yo y la naturaleza”, correlato de la unilateralización de la razón subjetiva, “alcanza en esta era su punto culminante” como síntesis “de la historia de la civilización burguesa”⁵². La tensión constitutiva de la racionalidad (la coexistencia originaria de la razón subjetiva y la objetiva) no va en contra de toda reflexividad histórica, que sitúa la especificidad de la ilustración moderna como la época que extrema la formalización de la razón y unilateraliza la racionalidad subjetiva. Una posible continuación contemporánea del proyecto de Horkheimer podría concentrarse en vincular sistemáticamente la instrumentalización moderna de la razón con el despliegue de las formas objetivas y subjetivas de la dominación del capital, conduciendo a un planteo (no desarrollado directamente por Horkheimer)

⁵¹ Ídem.

⁵² Ídem, pág. 135.

históricamente crítico, pero librado de la aspiración a realizar un sujeto histórico totalizante.

4 CONCLUSIÓN

En este trabajo me propuse sugerir una nueva interpretación de la evolución intelectual de Horkheimer hacia la década del 40. Propuse un distanciamiento de lecturas como la de Postone, que ve el giro a la no-identidad de sujeto y objeto como corolario de la caída en el pesimismo. La mutación teórica efectuada por Horkheimer implica el paso del horizonte normativo de la unidad de sujeto y objeto a un arco novedoso donde se asume la irreductible no-identidad entre ambos, sin a la vez absolutizar su escisión. Esta transformación en la teoría crítica, desde mi punto de vista, atestigua el impacto que el fascismo y la sociedad de masas norteamericana tuvieron sobre Horkheimer, pero también revela el tratamiento de dificultades teóricas de importancia en el ensayo de 1937. Con esta relectura se pone de relieve que, bajo la superficie de un vuelco al pesimismo antropológico, Horkheimer despliega las bases de una más radical redefinición de la teoría crítica. Esta redefinición trastoca el concepto mismo de la dominación social. El Horkheimer maduro abandona la aspiración subrepticia a realizar un sujeto de la totalidad. Esto significa que deja de comprender la dominación social como *alienación* en sentido clásico, es decir, como el presentarse-como-otro de un sujeto originario que se enfrenta a una objetividad aparentemente exterior. La dominación ahora es comprendida a partir de la unilateralización de la relación entre el momento objetivo y el momento subjetivo de la razón, unilateralización que acarrea una regresión dialéctica que menoscaba las potencialidades humanas para una existencia racional. La racionalidad subjetiva, en su extremada formalización, reduce a la naturaleza a objeto de manipulación violenta. Esto encierra al propio sujeto racional en una “mala” dialéctica que lo identifica con la objetividad, a la que a la vez se enfrenta virulentamente.

La aspiración a realizar la unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción acarrea dificultades sistemáticas para lidiar con la irreductible no-identidad que la naturaleza posee frente al sujeto. El ser natural no puede asimilarse al esquema de un sujeto colectivo originario que se autoproduce. Otro tanto ocurre en el seno de la vida social irreductible no-identidad en el plano intersubjetivo. Estos elementos socavan la consistencia del planteo adoptado por Horkheimer en el 37. En

el trabajo de 1947 se reelabora radicalmente ese horizonte de pensamiento. Esta redefinición nos pone en la senda de un posible nuevo horizonte emancipador que abandona la pretensión de realizar la totalidad centrada en el sujeto. El nuevo horizonte se plasma en la idea de una dialéctica no-idéntica de sujeto y objeto, que pueda articular una reconciliación sin identidad. Esta nueva apuesta propone recordar el momento de naturaleza en la constitución del sujeto para limitar la repetición ciega en que cae la razón instrumental. El sujeto, al rememorar su gestación natural, acota la unilateralidad de la razón subjetiva, lo que augura una esperanza de frenar el ciclo regresivo que identifica la razón formalizada con la mera objetividad.

El objetivo central de este trabajo ha sido proponer una interpretación alternativa del significado teórico de la unidad de sujeto y objeto (y su posterior abandono). Como intentamos mostrar, la aceptación de una fractura entre sujeto y objeto no es un corolario necesario de la caída de en el pesimismo. Ambos movimientos se dieron simultáneamente en la evolución teórica de Horkheimer pero no hay un lazo conceptual interno entre ambos. La no-identidad de sujeto y objeto responde más a la necesidad de reformular las propias nociones de dominación y emancipación que al repliegue de la teoría con respecto a la historia. La prosecución contemporánea del proyecto crítico de Horkheimer y Adorno puede recurrir a la tesis de la no-identidad para continuar desplegando, en el contexto contemporáneo, la crítica histórica de la dominación social.