

LOS IMPULSOS EN LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA RAZÓN DE MAX HORKHEIMER

Paula García Cherep¹

Universidad Nacional del Litoral (UNL/CONICET)

 <https://orcid.org/0000-0002-3438-9208>

E-mail: paulagcherep@yahoo.com

RESUMEN:

El presente trabajo aborda la relación entre la noción de razón (Vernunft) y la de impulsos (Triebe) en Max Horkheimer. Nos centraremos principalmente en el análisis de dos de sus artículos de la década de 1930 para señalar que el filósofo rechaza la idea -propia de la concepción burguesa de razón- según la cual razón e impulsos son radicalmente opuestos entre sí, ya que mediante ella se suele fundamentar la represión de lo impulsivo en nombre de una optimización del pensamiento. Horkheimer entiende que mientras tal represión pretende emancipar a la razón respecto de lo otro de ella, en realidad no hace más que producir una atrofia del pensamiento. Nos proponemos demostrar que Horkheimer concibe a esa oposición radical como falsa por dos motivos: por un lado, por el hecho de que la razón misma adquiere un comportamiento impulsivo cuando se identifica con el pensamiento y busca reprimir todo lo que considera distinto de él. Por otro lado, porque sin un vínculo consciente de la razón con lo impulsivo, ella queda presa de la irracionalidad. Sostenemos que hay en Horkheimer una concepción materialista de la relación entre las nociones de impulsos y razón, según la cual sólo el establecimiento de una relación consciente entre ambos, que no descuide la satisfacción de las demandas impulsivas, puede evitar que el pensamiento se torne irracional.

PALABRAS CLAVE: Max Horkheimer; Impulsos; Razón; Materialismo; Teoría Crítica.

IMPULSES IN HORKHEIMER'S MATERIALIST NOTION OF REASON

ABSTRACT:

The present work addresses the relationship between the notions of reason (Vernunft) and impulse (Triebe) in Max Horkheimer. We will focus on the analysis of two texts from the 1930s to point out that the philosopher rejects the idea -typical of what he considers the bourgeois conception of reason- of a radical opposition between these concepts, since it is on its behalf that a repression of the impulsive is usually carried in the name of an optimization of thought. Horkheimer understands that while such repression seeks to emancipate reason from its other, it produces, in fact, nothing more than an atrophy of thought. We will point out that, according to Horkheimer, the radical opposition is false for two reasons: on the one hand, because reason becomes impulsive when she limits herself to reasoning. On the other hand, because without a conscious connection between reason and impulse, reason becomes prey of irrationality. We argue that there is in Horkheimer a materialist conception of the relationship between the notions of drives and reason, according to which only the establishment of a conscious relationship between the two, which does not neglect the satisfaction of impulsive demands, can prevent thinking from becoming irrational.

KEYWORDS: Max Horkheimer; Impulses; Reason; Materialism; Critical Theory.

¹ Estudiante del doctorado en Humanidades (mención en Filosofía) de la Facultad de Humanidades y Ciencias (FHUC) de la Universidad Nacional del Litoral (UNL), Santa Fe - Argentina. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Introducción

El presente trabajo aborda la relación entre las nociones de razón (Vernunft) e impulsos (Triebe) en Max Horkheimer. Si bien se trata de nociones que tienen un lugar central en el pensamiento del autor, no suelen ser objeto de una atención acorde en los estudios sobre su filosofía o sobre la primera generación de teóricos críticos. El libro de Simon Mussell *Critical* (2017) aborda un tema similar al de este trabajo, pero sin adentrarse en la figura de Horkheimer. Por su parte, si bien Martin Jay (2016) indica que la *concepción amplia o ecuménica* de razón, dentro de la cual ubica a Horkheimer, tiende hacia una noción que abandone el ideal del ser humano como autónomo y racional para acercarse a una forma de conocimiento que involucre la atmósfera de lo afectivo (JAY, 2016, pp.11-12), no hace mayores observaciones en ese sentido. Indagaremos principalmente en dos textos de Horkheimer de la década de 1930² en los que se caracteriza a la racionalidad moderna o burguesa -es decir, la concepción de racionalidad de la que se valió la burguesía para enfrentarse al feudalismo, caracterizada por su valoración del progreso científico y tecnológico- como portadora de la falsa concepción según la cual existe una oposición inconciliable entre razón e impulsos, al punto de considerar a ambas nociones en un conflicto que tiene que conducir necesariamente a la imposición de alguna por sobre su contraria; o la razón es capaz de dominar a los impulsos, o los impulsos limitan el pleno despliegue del pensamiento, y con él también al progreso científico y tecnológico, con lo cual se dificulta el dominio de la naturaleza, quedando el hombre relegado a una existencia cuasi bestial, indigna de un ser dotado de razón. Nos proponemos demostrar que Horkheimer concibe a esa oposición radical como falsa por dos motivos: por un lado, por el hecho de que la razón misma adquiere un comportamiento impulsivo cuando se identifica con el pensamiento y busca reprimir todo lo que considera distinto de él. Por otro lado, porque sin un vínculo consciente de la razón con lo impulsivo, ella queda presa de la irracionalidad.

En su lucha por la realización de fines emancipadores, la razón burguesa vio a los impulsos como aquello que aun siendo parte de la naturaleza humana merecía que ser aplacado, contenido, dominado, si lo que se quería era conquistar una liberación respecto de poderes externos -es decir, de poderes políticos, sociales, económicos. Es a partir de esta idea que la razón se esfuerza por reprimir los instintos en vistas a facilitar un accionar racional que minimice los obstáculos que puedan interferir en su desenvolvimiento. En el análisis histórico que lleva a cabo Horkheimer, la razón triunfa tanto en dominar los impulsos humanos como en su lucha emancipadora respecto de poderes externos. Sin embargo, Horkheimer entiende que, si bien esos triunfos implican una emancipación respecto de una forma social antigua y caduca, no conducen a una emancipación real.

Las nociones de felicidad y razón son inescindibles en el pensamiento de Horkheimer. Puntualmente en el caso del surgimiento de la sociedad burguesa, Horkheimer entiende no sólo que la clase social que encabezó la lucha contra el feudalismo se valió de la razón y de la ciencia para lograr sus objetivos políticos, sino también que los ideales defendidos por esa clase -libertad, igualdad, justicia- son racionales y resultan fundamentales para lograr el más racional de los anhelos: la felicidad. Pero, en la medida en que en la forma social burguesa no dejó de haber sufrimiento humano innecesario, Horkheimer entiende que los fines racionales de la lucha burguesa no fueron verdaderamente realizados. Los motivos son, en primer lugar, que si bien la nueva forma social es superior a la previa por permitir a una mayor cantidad de individuos un nivel de vida digno, ella no acaba con la división de clases ni con la explotación de un grupo social

² Estos son “Materialismus und Moral” (HORKHEIMER, 1985-1996, t. 3, pp.111-149) y “Egoismus und Freiheitsbewegung” (HORKHEIMER, 1985-1996, t. 4, pp.9-88). Todas las citas textuales de este trabajo son traducciones propias.

a manos de otro. Si la transformación social apuntaba a realizar la felicidad de toda la humanidad, la nueva configuración social restringe el acceso al placer para gran parte de la población. Por otro lado, el comportamiento racional que busca reprimir los impulsos y que se erige como norma de la nueva forma social, no surge en cada circunstancia como consecuencia de una decisión racional, sino más bien como fruto de la interiorización de una determinada forma de conducta; en la medida en que la represión se convierte en algo automático, instintivo, la razón se vuelve contra sí misma. Podemos decir que, tal como lo entiende Horkheimer, la concepción burguesa de razón se vuelve irracional de dos maneras distintas: por un lado, al automatizarse, adquiriendo un funcionamiento más instintivo que racional, y por otro, al obstruir tanto por la configuración de las relaciones interpersonales como por la exigencia de represión de los impulsos la realización del propio fin autoimpuesto –la felicidad–.

Represión de los impulsos egoístas e impulsividad de la razón

Dos artículos publicados por Horkheimer en el año 1936 (“Egoismus und Freiheitsbewegung”, “Autorität und Familie”) le asignan un lugar central al papel de la *interiorización* en la conformación de las subjetividades de la sociedad burguesa. Los individuos tienen necesidades materiales, que se definen en relación al lugar y al momento histórico en que esos individuos viven y determinan modos de conducta. Horkheimer entiende que precisamente la sociedad burguesa nace como resultado de una lucha que buscaba satisfacer necesidades materiales que quedaban desatendidas en el orden feudal; en otras palabras, la forma social actual surge de una acción movilizadora por la existencia de determinadas necesidades materiales. A pesar de que ella logra responder a las demandas de un sector social amplio, no llega a satisfacer a todos los sectores, de manera que cabe preguntarse cómo es posible que, ante la persistencia de necesidades materiales insatisfechas, la continuidad de la forma social burguesa no se vea amenazada. Horkheimer considera que esto tiene que ver con un proceso de espiritualización de las necesidades insatisfechas mediante la apropiación de valores que favorecen determinados comportamientos, contribuyendo al sostenimiento de la forma social vigente. La interiorización de valores burgueses produce “propiedades humanas relativamente estables que se convirtieron en naturaleza” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.355), en el sentido de que forman parte de la constitución actual de los seres humanos, alcanzada mediante un devenir continuado.

En el texto sobre el egoísmo, Horkheimer dirige su atención a los líderes de las revueltas burguesas para hacer comprensible la capacidad de la burguesía en tanto sector social no representativo de la totalidad para movilizar a otros grupos sociales en contra del feudalismo y en vistas a la promoción de sus intereses particulares de clase. En tanto los líderes burgueses tienen por objetivo el tránsito de un modo de producción vigente pero ya caduco a otro más eficiente, lo cual redundará en un beneficio incluso de las clases no burguesas, Horkheimer entiende que persiguen un fin racional, que puede ser aceptado por las masas. Pero, en la medida en que esas masas no serán ni las primeras ni las más beneficiadas por la nueva forma social, los líderes burgueses se ven en la necesidad de entrelazar motivos irracionales -la apelación a los sentimientos- para obtener el apoyo de aquellas clases que no pueden adherir a la causa burguesa por motivos puramente racionales. Mientras que el compromiso de cualquier burgués con la revolución es, desde el punto de vista de Horkheimer, absolutamente racional, puesto que coincide con sus necesidades materiales, la fidelidad que les brindan las masas se funda más en un amor a la persona del caudillo que a motivos políticos.

Valiéndose en un primer momento del motivo racional por el que las masas deciden conscientemente seguir a los líderes burgueses, las apariciones públicas de los caudillos están cargadas de simbología, valoraciones y gestualidades que contribuyen a un desplazamiento de

aquellos motivos materiales hacia lo espiritual. En este sentido, Horkheimer afirma que “de ello depende que las fuerzas desatadas ya durante el movimiento, se dirijan hábilmente de afuera hacia adentro, se espiritualicen” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, 39-40), lo cual se realiza a través de una “transformación de las exigencias del individuo a la sociedad en exigencias morales y religiosas del mismo individuo insatisfecho” (HORKHEIMER, 1985-1996, t. 4, pág.40). Se trata de un proceso de idealización, al cual el caudillo burgués contribuye mediante sus discursos frente a las asambleas de masas. Estos discursos, indica Horkheimer, son similares a los discursos políticos de la polis griega, pero se les imprime un sello particular, que corresponde “a la esencia del liderazgo burgués” (HORKHEIMER, 1985-1996 t. 4, p.43); mientras que los discursos de la polis griega estaban orientados a inducir una opinión sobre la realidad, el discurso de los caudillos burgueses encuentra su marca característica en que guarda una tendencia *internalizante y espiritualizante* en la medida en que va más allá y busca *cambiar humanamente* (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p. 43) a los oyentes:

Las masas tienen que volverse sobre sí mismas, tienen que volverse más morales, más modestas, más sumisas. Tienen que aprender a temer a dios, y el predicador -esto vale ya para Savonarola- es el intérprete de la palabra divina, su portavoz, su sirviente, su profeta. Las virtudes burguesas, la atención a las leyes, el carácter apacible, el amor al trabajo, la obediencia a la autoridad, el sacrificio por la nación y otras más son inculcadas al pueblo junto con el temor a dios. (HORKHEIMER, 1985-1996, t. 4, pp..45-46)

Al transformar sus necesidades materiales insatisfechas en un cultivo de la virtud y de la moral burguesas, las masas aprenden a reprimir sus propios deseos por la observación de ideales que le son ajenos. Se trata de una especie de adiestramiento que adquiere una tonalidad mística, o hasta religiosa.

La imbricación entre los momentos racionales e irracionales del discurso de los caudillos burgueses frente a las masas se produce, sobre todo, en relación al contenido argumentativo y el efecto por él generado. Además de darle importancia a aspectos accesorios como “el valor que se les atribuye a la apariencia exterior, los cantos antes y después de un discurso, el trato solemne que se le da al orador” (HORKHEIMER, 1985-1996, t. 4, p. 47), también a nivel discursivo son relevantes las palabras utilizadas, en tanto no es tan importante su adecuación al objeto, sino el efecto que tienen sobre el público (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p. 48). Esto no significa que el discurso carezca por completo de racionalidad; el objetivo del orador es que las masas adquieran conciencia de las circunstancias dadas, y para ello, elaboran una teoría, introducen el análisis de la situación histórica actual, y extraen consecuencias acerca de la política a seguir. El curso de acción se sigue como una consecuencia racional del discurso, mientras que el modo mecánico de aceptación “carece del elemento dialéctico” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.48) con el que sí contaban los discursos en la polis griega, produciendo un efecto irracional.

Las dos formas del impulso egoísta

Si el egoísmo tiene un lugar central en el artículo de 1936, “Egoismus und Freiheitsbewegung”, ello se debe a que Horkheimer lo considera un impulso que adquiere relevancia y complejidad con el ascenso de la burguesía y el nacimiento del capitalismo. Horkheimer se vale del discurso de Robespierre “Las relaciones entre las ideas morales y las religiosas y los principios republicanos” (HORKHEIMER, 1985-1996, t. 4, p. 15) para distinguir, en base a él, entre dos maneras en que puede definirse el impulso egoísta en relación a los valores propios de la sociedad burguesa: en la medida en que la filosofía burguesa valora la autoconservación, ella enaltece una forma del egoísmo que corresponde al individualismo,

entendiéndolo como el afán por poner la defensa de la propia vida como el fin último al que se orientan todos los comportamientos. La importancia que la autoconservación tiene para la lucha burguesa se manifiesta tanto en el hecho de que ella es movilizadora por la existencia de necesidades materiales insatisfechas, como en la promoción de la ciencia y la tecnología de la que la burguesía se vale en su enfrentamiento al feudalismo. Una vez establecida la nueva forma social, la economía de mercado y la libre competencia -que inicialmente significaron una democratización respecto del orden feudal para la satisfacción de las necesidades materiales- exigen que los individuos se enfrenten entre sí, compitiendo los unos con los otros a los fines de alcanzar dentro de la forma social dada los medios que les garanticen una mejor satisfacción -y en algunos casos, nada más que la mera satisfacción- de sus necesidades. La otra forma en que puede entenderse el egoísmo es como tendencia al placer, y en este caso estamos frente a una acepción que resulta condenada por la racionalidad burguesa y su concepción antropológica, en la medida en que es incapaz de concebir esa tendencia más que como una amenaza a la autopreservación. Horkheimer entiende que en la sociedad post-feudal las personas interiorizan una valoración positiva del egoísmo como individualismo, a la vez que rechazan toda tendencia al placer. Esta relación con el egoísmo tiene distintas consecuencias para los distintos sectores sociales que integran la sociedad burguesa.

Una de las dificultades que nota Horkheimer en relación a la concepción de libertad de la sociedad burguesa, es que en ella se restringen los impulsos egoístas tendientes al placer, cuya satisfacción debería estar garantizada en el contexto de una sociedad racional, es decir, en una forma social que garantice la felicidad de sus miembros; si bien todos los individuos dentro de la sociedad burguesa son educados en la represión de lo impulsivo, es a las clases desfavorecidas a las que menos se les reconoce el derecho a satisfacer las demandas impulsivas, no sólo por que de hecho carecen de los medios para satisfacerlas, sino también porque sólo se considera a los integrantes de las clases privilegiadas como dignos de acceso al placer material. La otra dificultad observada por Horkheimer es que, mientras que la nueva forma social prometía generar las condiciones adecuadas para que en ella se pueda desarrollar una vida feliz y en libertad, no permite que eso se realice de forma espontánea, sino que requiere la interiorización de valores a través de “la religión, la metafísica y la declamación moral” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.14). En otras palabras, si la configuración social estuviera verdaderamente orientada hacia la felicidad y libertad de sus integrantes, esos fines se realizarían sin necesidad de observar normas. El hecho de que la felicidad no surja sencillamente como efecto espontáneo de la vida dentro de esa forma social, y la circunstancia de que no siempre se observen los ideales que la sociedad postula como llave de acceso a la felicidad, dan cuenta de que en ella no se cumplen los objetivos deseados.

Horkheimer entiende que en el proceso de formación de la sociedad burguesa intervienen un momento positivo –la transición hacia un orden social superior al previo- y uno negativo –la relación psíquicamente determinada entre el caudillo burgués y las masas por él movilizadas (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4 p.72), en la medida en que esto viene a suplementar la deficiencia de los motivos racionales para adherir a la causa burguesa. El momento negativo adquiere consecuencias antropológicas con el paso del tiempo, porque “mientras no pueda satisfacerse el egoísmo de las masas dirigidas por el líder burgués” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.72) “también el prójimo será visto como una nada y el goce y felicidad del individuo en general será despreciada y negada” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.73). El egoísmo considerado como individualismo constituye un rasgo esencial de la sociedad burguesa también por el hecho de que cada cual tiene que arreglárselas por su cuenta, dado que su subsistencia depende sólo de sí mismo. Esto pone de manifiesto que “la sociedad burguesa no se basa en la cooperación consciente para la existencia y la felicidad de sus integrantes” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.70), o para decirlo más claramente, carece de una organización racional. Debido al dinamismo de las nuevas condiciones económicas, los individuos de la sociedad burguesa tienen

que ser educados en un mayor grado de autodisciplina, responsabilidad y afán de trabajo que en épocas anteriores (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.53), para lo cual se tiene siempre en vista un cultivo de ciertas características de la subjetividad que la sociedad burguesa considera virtuosas.

Crítica al egoísmo individualista

La virtud que la moral burguesa promueve tiene, sostiene Horkheimer, un carácter “indeterminado y multívoco” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.17); mientras que la moral filosófica que nace con la sociedad burguesa denuncia al egoísmo como un vicio y requiere que la mayor parte de la humanidad –es decir, quienes no pertenecen a la clase dominante- se acostumbre “a dominar la propia exigencia de felicidad, a reprimir el deseo” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.17), también deja inalterada “a la ambición de poder de los poderosos, al bienestar en presencia de la miseria” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.17). La domesticación de las masas por medio de la educación moral tiene como objetivo la represión de todo instinto que, siguiendo un anhelo de felicidad incondicional, no se mueva por los caminos preestablecidos. Es interesante señalar en este sentido que, según Horkheimer, tanto las masas como los integrantes de la clase dominante tienen que ser educados en las ideas morales. Así, tanto unos como otros buscan apartarse de todo comportamiento egoísta por considerarlo vil, de manera que, “un justo exponente de las capas superiores burguesas” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.19) negará que sus privilegios de clase le produzcan algún tipo de alegría, y justificará su accionar apelando a un “cumplimiento de un camino vital preestablecido, con el cual se inscribe en la sociedad y la afirma” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.20). De esta manera, el contenido abstracto de los valores burgueses hace que la interiorización de ciertas virtudes funcione para las clases mayoritarias como motivo para entregarse dócilmente a circunstancias hostiles, a la vez que no conduce a la clase alta a cuestionarse sobre sus privilegios, sino a justificarlos como socialmente necesarios.

La lucha contra el egoísmo va más allá de los movimientos individuales, atañe a la vida de los sentimientos en general y se dirige finalmente en contra de lo no racionalizado, es decir, el goce libre carente de justificación [...] El deber, el honor y la comunidad determinan al hombre verdadero y le dan una superioridad por sobre el animal. Puesto que el placer no cuenta decisivamente como motivación, se pone el más alto énfasis para que todo hecho sea elevado a una pretensión de valores culturales. Esto no significa de ninguna manera que la alegría sea simple y abiertamente despreciada. (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.20)

Lo contradictorio y abstracto de la manera en que la moral burguesa considera al egoísmo, no sólo contribuye a una aceptación de las diferencias sociales para la continuidad en la reproducción de la sociedad, sino que además origina una complicada relación con el placer. Dado que el placer no es tenido como motivo que pueda justificar el accionar humano, Horkheimer sostiene que la sociedad burguesa, en vez de liberar a los hombres, “los esclavizó internamente” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.21) y que, “a la vez que lucha por las libertades burguesas, [el hombre] tiene que aprender a combatir a sí mismo” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.25). Sin embargo, la auto-represión que se exige para el sostenimiento de la sociedad burguesa posterga la satisfacción de la demanda de felicidad, pero no conduce a una abierta proscripción de la alegría; una tal proscripción sin más, amenazaría la interiorización que garantiza la estabilidad social. Es por esto que, a la vez que se anula la posibilidad del goce inmediato, se exige una disposición anímica alegre. La atrofia de la vida espiritual que se produce por la condena del placer egoísta, es paleada mediante la elaboración de un “aparato cultural para la producción de alegría”

(HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.20). El placer está presente en la sociedad burguesa, sólo que de una forma completamente administrada, racionalizada y ordenada: “el placer sexual o el placer material en general”, “la cantina y las fiestas populares del pasado”, los “espectáculos deportivos y políticos para las masas en el presente”, las “industrias del entretenimiento”, los “fragmentos alegres y serios de las emisiones radiales” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.20) son las maneras en que la sociedad burguesa canaliza los instintos reprimidos, generando un sentimiento de alegría que viene a ocupar el lugar de la felicidad no realizada.

Al señalar que la represión de los propios instintos genera una forma de sufrimiento que, además de manifestarse en un nivel corporal como necesidad no satisfecha, vuelve a la razón contra sus propios fines, se hace evidente la relevancia que el placer y el displacer tienen en la filosofía de Horkheimer. Este es justamente el eje en torno al cual define el interés de la teoría materialista en varios de sus textos. En uno de sus ensayos de 1933, Horkheimer define al materialismo en contraposición al idealismo en virtud de la postura que cada uno de ellos tiene respecto al placer; mientras que el idealismo es la filosofía que se ocupa de racionalizar la miseria existente, el materialismo señala al sufrimiento como algo que no es ni racional ni necesario y que, por lo tanto, puede ser anulado (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.82). Así, el idealismo se caracteriza por justificar las acciones en base a una tesis última, a la cual tiene que referirse eventualmente toda decisión. De allí se sigue una “moral absoluta” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.104) que vale en igual medida para todas las personas y que postula a la felicidad –en contraposición al placer- como aquello a lo que tienden todos los hombres. Al establecer una distinción entre felicidad y placer –que el materialismo rechaza-, el idealismo entiende a la felicidad como un motivo más elevado que la satisfacción de impulsos materiales tendientes a una satisfacción inmediata. Asimismo, para la concepción idealista la demanda de felicidad no requiere ningún tipo de justificación, y su satisfacción depende de la observancia de la moral burguesa, cuyas virtudes relegan a un segundo plano a los instintos materiales, mientras que la satisfacción de las demandas impulsivas del egoísmo tendiente al placer no resulta atendible para el idealismo más que mediante argumentaciones que lo justifiquen apelando a aquel fin último - la felicidad-, al que tiene por más elevado. Si Horkheimer rechaza esa distinción es porque ella supone la necesidad de una “fundamentación, disculpa o justificación” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.104) para el placer. En este sentido, encontramos:

Cuando la mayoría de las personas abrigan una gran necesidad, cuando no quieren apelar en el caso de decisiones importantes meramente a los sentimientos de indignación, de compasión, de amor, de solidaridad, sino que vinculan las fuerzas que los movilizan [Triebkraft] a un orden mundial absoluto, al que designan como “ético”, ello no da cuenta de ninguna manera de la satisfacción racional de esas necesidades. (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.83)

El argumento de Horkheimer apunta contra la irracionalidad en que cae la demanda por justificar racionalmente la satisfacción de necesidades impulsivas; por más que se elaboren perspicaces argumentaciones para que el accionar impulsivo sea racionalizado, los fines perseguidos por ese accionar no son –al menos no puramente- racionales. Es así que el intento de la razón por imponerse sobre el ámbito de lo impulsivo resulta ser un contrasentido no sólo por conducir al establecimiento de una jerarquía ficticia de las necesidades humanas, sino también por la pretensión de investir de racionalidad algo que de una manera u otra escapa a todo intento de racionalización. Es también interesante atender a los sentimientos que Horkheimer enumera en este pasaje como motivos insuficientes desde el punto de vista de la concepción idealista de razón –indignación, compasión, amor, solidaridad-, ya que no se trata de tendencias que pudieran ser tenidas por anti éticas o inmorales desde la perspectiva de la moral burguesa. Se trata más

bien de impulsos que podrían implicar un riesgo para la estabilidad del orden social sólo en el caso de interferir con el tipo de impulso egoísta que, lejos de tender al placer, busca reafirmar la existencia y la posición social de un individuo en particular, considerado con independencia de otros sujetos. Horkheimer no está postulando en contra del idealismo que haya una prioridad de los instintos por sobre la razón, lo cual no sería más que el sostenimiento de una contradictoriedad entre ambos términos. Lo que está señalando es la legitimidad de motivaciones que no se siguen de una necesidad racional.

Crítica a la moral idealista

La postergación indefinida de la realización de los deseos y necesidades de gran parte de la sociedad en el ámbito de lo privado y la competencia cada vez más descontrolada que se genera por las reglas del libre comercio en el ámbito de lo público, aparecen como dificultades propias de la sociedad burguesa que amenazan con destruir esa forma social. Si la “moral idealista” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.4, p.16) es necesaria para la sociedad burguesa, es porque ella logra equilibrar esas fuerzas en el contexto del orden social burgués para preservarlo. La crítica horkheimeriana a la moral burguesa había sido el tema central del artículo publicado en el año 1933 en la revista del Instituto bajo el título de “Materialismo y moral”. Allí Horkheimer señalaba que lo característico de la moral es la idea de que existe una forma eterna de la conducta apropiada, para lo cual se basa siempre en la idea de una constitución eterna del mundo y de los individuos, siendo el imperativo categórico kantiano la formulación en la que “la concepción moral de la burguesía encuentra su más pura expresión” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.114). Horkheimer también señala que esta concepción, que busca orientar la acción según un ideal de virtud, postulado como incondicional, tiene muy poco que ver con las concepciones éticas orientadas a la felicidad. La idea moderna según la cual los individuos son más libres en la era burguesa de lo que lo fueron en otros periodos, por el hecho de que a la luz del juicio moral pueden decidir acerca de si seguir sus impulsos o no, es cuestionada por Horkheimer al considerar que esa capacidad no se ejercita con tanta frecuencia como se cree comúnmente:

Precisamente en esas acciones que en su totalidad son social e históricamente significativas, los seres humanos en general se comportan de una manera típica, es decir, tal como corresponde al esquema característico de ese grupo social. (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.112)

Horkheimer señala que la pretendida libertad con que se actúa en la sociedad es ideológica ya que, allí donde los individuos creen ejercer su juicio moral, están, en realidad, siguiendo una conducta tipificada –es decir, actuando de forma mecánica, irreflexiva.

El límite del principio individualista

La moral kantiana resulta de interés para Horkheimer no sólo porque en tanto formulación paradigmática de los valores burgueses da cuenta de la gran limitación a la que está sometida la razón dentro de la sociedad capitalista, sino también porque la considera un elemento que, aun siendo parte constitutiva de la forma social dada, apunta hacia una sociedad racional. En este sentido, la moral burguesa envuelve la complejidad de contradecir el principio sobre el que se organiza la forma social a la que ella misma pertenece. El “espíritu de la época” [Geist des Zeitalters] (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.11) coincide en la sociedad burguesa con el principio individualista de la ventaja económica, que domina en las relaciones interpersonales. El egoísmo individualista que caracteriza las relaciones sociales, se deriva lógicamente del principio

racional sobre el que se organiza la sociedad burguesa; para garantizar su subsistencia dentro de la economía de mercado, que enfrenta a los distintos productores y comerciantes entre sí, los individuos reprimen sus impulsos y restringen el pensamiento a la elaboración de estrategias para la obtención de la ventaja comercial. No sólo el principio individualista surge en el seno mismo de la sociedad burguesa, como si se tratara de una consecuencia natural suya, sino que también el comportamiento de los individuos de acuerdo a ese principio sucede de forma instintiva; es decir, es su comportamiento natural dentro de esta forma social. Horkheimer señalará que el gran problema al que se enfrenta la sociedad burguesa radica en que su principio rector obliga a sus integrantes a obrar en detrimento de otros individuos y así, en definitiva, en detrimento de la totalidad social. En la medida en que la moral burguesa orienta la acción en vistas a la preservación de la sociedad entendida como un todo, ella contradice al principio individualista. En este sentido, la moral burguesa vendría a reparar el daño que él constantemente produce. Desde el punto de vista de Horkheimer, el despliegue inmanente, necesario, del principio racional sobre el que se funda la sociedad burguesa no puede conducir más que a la auto aniquilación de esa forma social. La moral vendría a funcionar como un paliativo que evita que la sociedad burguesa se autodestruya.

La idea de la moral, tal como fue formulada por Kant, contiene la verdad de que la acción moral bajo la ley natural de la ventaja económica no es necesariamente [el modo de acción] racional. [...] ni el interés ni la razón son injustamente calumniados, sino que la razón reconoce que no sólo tiene que responder a la ley natural de la ventaja individual, sobre todo, cuando su voluntad se conecta a la ley natural de la totalidad. (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.118)

En la sociedad burguesa, la totalidad social tiene lugar a partir del “despliegue de los instintos posesivos de todos los individuos” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.116), cada uno tiene que ocuparse de sí mismo, y como consecuencia, los poderes humanos se orientan únicamente a la promoción de una ventaja individual. La ventaja económica adquiere en el contexto de la sociedad burguesa el estatus de “ley natural universal” [Lebensgesetz] (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.116) y para los sujetos que participan de esta dinámica es imposible dilucidar de qué manera ese imperativo de la individualidad se articula con la subsistencia de la sociedad como un todo. Tiene lugar, entonces, una imposibilidad por concebir de manera no contradictoria la conexión entre el comportamiento individual caótico y la armonía de la totalidad. Que en el contexto de una forma de organización de la sociedad cuya ley natural no coincide con el comportamiento moral, la mera presencia de la moral genere la convivencia de dos mandatos incompatibles, es entendido por Horkheimer como una contradicción inherente a la restringida concepción burguesa de racionalidad. El conflicto entre los intereses particulares y el bienestar de la totalidad no es visto por el filósofo como algo necesario, sino más bien como el efecto que se genera en el contexto de una determinada forma social. Si bien el principio individualista es racional cuando la permanencia de cada individuo dentro de esa forma social se juega en la competencia entre sus integrantes, el interés por la preservación de la totalidad -que se ve amenazada por el despliegue inmanente de la racionalidad burguesa- no lo es menos, en la medida en que, si los individuos integran esa sociedad, su destrucción atentaría también en contra de ellos. Lo que está en juego en la lectura horkheimeriana de Kant son dos sentidos de lo racional; mientras que la racionalidad burguesa -cientificista, fundada en la represión de la vida impulsiva y en la restricción del pensamiento a la obtención de una ganancia o ventaja económica- conduce a la irracionalidad de contraponer el individuo a la sociedad, una razón no restringida entiende a esa contradicción no como verdadera e irremediable, sino como efecto de la forma social dada. En

este sentido, la contradicción entre los intereses individuales y los de la totalidad prevalecerá sólo mientras no se forje una configuración social en la que sean compatibles.

En una época en que la dominación del instinto de propiedad es la ley natural de la humanidad y en la que cada uno, según la determinación kantiana, ve al otro principalmente como un medio para sus propios fines, ella [la moral] significa principalmente la preocupación por el desarrollo y la felicidad de la vida. (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.129)

La contradicción entre la moral burguesa y el principio individualista sólo puede resolverse, según Horkheimer, mediante una modificación de la sociedad que conduzca a una forma de organización en la que los intereses individuales no sean contradictorios con los de la totalidad. Lo que Horkheimer reivindica de la formulación kantiana de la moral es el hecho de que allí se reconoce tácitamente que tanto la subsistencia de la sociedad como la felicidad de quienes viven en ella dependen de algo –a saber, un tipo de acción- que no coincide con el principio característico de la forma social vigente. En este sentido, Kant expresa, según la lectura de Horkheimer, una preocupación que está en el corazón del materialismo: el anhelo por alcanzar una felicidad que no está actualmente dada, lo cual implica el reconocimiento, aunque sea implícito, de que el sufrimiento prevaleciente es innecesario y no tiene por qué ser eterno. Así, la moral kantiana coincidiría con el materialismo no por su contenido, sino por aquello a lo que ella apunta, el fin al que tiende; aunque Horkheimer no adscriba al establecimiento de imperativos que guíen la acción, ni comparta con Kant la idea de que un determinado modo de proceder sea necesariamente bueno –moral- en toda circunstancia, reconoce en el gesto kantiano de formulación de una moral el interés, que él mismo comparte, por apuntar hacia una forma de existencia en la que ni la vida de la comunidad ni la felicidad de sus miembros estén libradas algo fortuito, sino que dependan de su autodeterminación racional.

Pero hay también otro aspecto que Horkheimer aprecia de la formulación paradigmática de la moral idealista. Horkheimer toma como punto de partida para su crítica a la moral idealista la crítica de Schopenhauer a la concepción kantiana de acción moral, por considerar que ella capta el núcleo problemático de la teorización sobre el imperativo categórico. Schopenhauer observó que al plantear a la acción moral como una acción desinteresada -lo que horkheimerianamente podríamos reformular como una acción no fundada en el principio del interés económico egoísta- Kant necesariamente se enfrenta al problema de tener que fundamentar el motivo por el que alguien obraría preferentemente de acuerdo a la moral en vez de hacerlo de otra forma, es decir, interesadamente. Schopenhauer señala que ese fundamento radica en lo que Kant decide llamar “impulso moral” [moralische Triebfeder] (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.115), es decir, en algo que implicaría una suerte de desvío en la argumentación kantiana por el hecho de que la moral racional no ofrece motivos racionales para actuar de acuerdo con ella, sino que se funda, en última instancia, en algo impulsivo. La crítica dirigida por Schopenhauer a Kant encuentra validación, principalmente, en la manera en que Kant entiende los términos con los que trabaja (impulso, moral, razón); a la vez que la moral pertenece para él al ámbito de lo racional -en el sentido de una razón que excluye al ámbito de los sentimientos, a lo impulsivo- es problemático que la acción moral (racional) se funde en última instancia en un impulso.

A pesar de que ni Kant ni Schopenhauer hayan tematizado la irracionalidad propia de la sociedad burguesa, Horkheimer considera que tanto en la crítica de Schopenhauer como en la alusión kantiana al impulso moral se hace evidente que ambos advierten la incompatibilidad de los intereses individuales y los generales dentro de esa forma social. En la formulación kantiana de la moral, Kant no sólo reconoce el conflicto que en la sociedad burguesa se da entre individuo y totalidad, sino que además entiende que la cooperación en vistas a la preservación de la totalidad

puede ser realizada por medios racionales, aunque lo racional no coincidiría en tal caso con el principio dominante del egoísmo individualista. Según Horkheimer, Kant reproduce un sesgo propio de la sociedad a la que pertenece: la imposibilidad de concebir que en otras condiciones sociales podría existir una conexión racional entre los intereses individuales y aquellos de la totalidad. Si llegara a comprender que la contradicción entre individuo y sociedad no sólo es contradictoria, sino que además no es necesaria Kant podría ofrecer motivos racionales más allá del sentimiento moral por los cuales preferir obrar en vistas a la preservación de la totalidad.

Rastros de moralidad

A pesar de que recupera ese aspecto de la crítica schopenhaueriana, Horkheimer no se limita a señalar la alusión de Kant al impulso moral como un mero error argumentativo, sino que es precisamente allí donde encuentra un elemento desde el que podría forjarse la configuración social racional, que Kant no llegó a vislumbrar. Si lo racional en el contexto de la sociedad de clases no podría conducir más que a una forma de acción en vistas al beneficio individual, que no contempla el bienestar ajeno, es precisamente allí donde se hace evidente que la moral, en tanto figura que tiende a una acción orientada al bienestar de la totalidad, no puede nacer como resultado de un mero razonamiento, de un mero cálculo, sino que es necesario apelar a otras motivaciones. Con su apelación al impulso moral como fundamento de la acción racional, Kant indica -en la lectura horkheimeriana- que ella depende de que la razón se deje permear por aquello que en la concepción burguesa de racionalidad es reprimido y entendido como contrario a ella. En relación a este punto hay que tener en cuenta, tal como señala Herbert Schnädelbach (1992), que el hecho de que la crítica horkheimeriana contra la moral burguesa apunte a señalar la limitación de la noción idealista de razón, no valida una lectura emotivista del frankfurtiano, porque ello implicaría ignorar que concibe que tanto las motivaciones puramente racionales, como las emociones “puras” -es decir, entendidas como totalmente contrarias a la razón- no son más que dos caras de la misma moneda (SCHNÄDELBACH, 1992, pp.292-293). Con esto queremos indicar que Horkheimer no pretende llevar a cabo una liquidación de la razón mostrando que ella se disuelve en última instancia en lo impulsivo, sino que más precisamente, viene a señalar el hecho de que es en conexión con esos motivos que la razón lograría no perder el rumbo y realizar sus fines racionales.

Aun cuando Horkheimer lea en la moral kantiana una formulación que señala la posibilidad de una sociedad racional, observa que la configuración racional de la sociedad, sin embargo, tendría que conducir a la desaparición de la moral, ya que el arreglo racional de las relaciones sociales haría superflua -e incluso falsa- la existencia de imperativos morales que tengan que ser observados. Es por esto que Horkheimer afirma que es precisamente en el sentimiento moral donde reside la clave por la cual la moral puede ser “a la vez comprendida y acabada” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.129).

Horkheimer entiende a la formulación paradigmática de la moral burguesa como un elemento que se sustrae de la lógica propia de la sociedad a la que pertenece, apuntando hacia una configuración social racional. Puesto que el fin al que tiende la moral idealista es la preservación de la totalidad -no sólo de cada individuo considerado aisladamente- y la felicidad de sus integrantes, Horkheimer entrevé en ella el motivo materialista por excelencia, e indica que “puesto que él mismo [el materialismo] pertenece a los esfuerzos por una sociedad mejor, sabe muy bien dónde están activos hoy los elementos que impulsan [*triebenden Elemente*] hacia adelante” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.143). Esos elementos que aún dentro de la sociedad burguesa señalan la posibilidad de realización de una configuración social más racional son, según

Horkheimer, al menos dos; la compasión³ y la política (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, pp.135, 137). Al incluir a la política como una de las formas actuales del sentimiento moral, Horkheimer marca su filiación con la concepción ilustrada, en la medida en que concibe a la política como orientada a realizar el objetivo de “la felicidad de la totalidad” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.137) mediante la realización de los ideales de libertad, igualdad y justicia. En la medida en que ambas están orientadas al mismo fin, Horkheimer recuerda que los filósofos morales (Hévetius, Kant⁴) conciben a la moral como inseparable de la política. En cuanto al otro elemento, si bien Kant no habló puntualmente de la compasión como un sentimiento relacionado a la moral -e incluso manifestó aversión hacia ese sentimiento, tal como se señala hacia el final del “Exkursus II” en *Dialektik der Aufklärung* (HORKHEIMER, 1985-1996, t.5, p.125)-, Horkheimer afirma -en contra suyo- que es inescindible de su filosofía moral. Horkheimer considera que en la medida en que la compasión no guarda relación con las características intrínsecas de la sociedad actual, ella podrá sobrevivir aun cuando la moral -a la que se encuentra unida actualmente- haya desaparecido a causa de que el objetivo al que ella apunta haya sido realizado (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.136). Mientras la moral le debe su existencia a la sociedad antagónica, en tanto “pertenece a una forma determinada de las relaciones sociales” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.136), tiene que desaparecer junto con esa forma en la que se originó. Por el contrario, afirma que la compasión, como sentimiento que se corresponde con la actitud moral, estará presente también cuando “con la transformación de estas relaciones mediante su arreglo racional, [la moral] pasará como mínimo a un segundo plano” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.136).

Entendemos que el gesto de señalar estos dos elementos –compasión y política- como expresiones del sentimiento moral presentes en la actualidad, expresa un cierto optimismo, en el sentido de que la subsistencia de tales elementos da cuenta de que el avance de la razón burguesa dominadora y con pretensiones totalitarias, no está expandida de forma completa, al extremo de incluir todos los aspectos de la realidad en su propio dinamismo; si la lucha entre los poderes económicos que se desarrolla a escala mundial tiende a la atrofia de las buenas disposiciones humanas (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.143) y a la imposición del principio egoísta de la ventaja económica, la persistencia de la compasión puede ser leída como un signo de resistencia. Horkheimer está señalando que, a pesar de su gran expansión, la razón dominadora no ha logrado erradicar aquello que, a la vez que la excede, podría auxiliarla en la salida de su irracionalidad. Sin embargo, el optimismo de Horkheimer no tiene que ser leído como una certeza rotunda acerca de la eventual transformación social hacia una configuración más racional. En este sentido, leemos: “la teoría materialista ciertamente no le ofrece al actor político el consuelo de que con seguridad alcanzará su objetivo” (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.145), y más adelante:

[...] esta acción [transformadora] se encuentra en las condiciones sociales dadas bajo la desgracia, de que la compasión y la política, las dos formas en las que el sentimiento moral se expresa hoy en día, sólo se relacionan de forma racional muy raramente. (HORKHEIMER, 1985-1996, t.3, p.146)

Si no puede haber consuelo, es decir, si el materialismo no puede ofrecer la seguridad de que la irracionalidad será dejada de lado, ello se debe a que la transformación de la situación fáctica no depende exclusivamente de que la teoría sea capaz de detectar qué es aquello que debe ser transformado. Aun cuando la acción transformadora no pueda contar con la seguridad de que

³ Como señala Alfred Schmidt, la importancia que el sentimiento de compasión tiene en la filosofía de Horkheimer le debe mucho a la influencia de Schopenhauer (1986, p.190), aunque Horkheimer no evolucione finalmente hacia un pesimismo metafísico (1986, p.181).

⁴ Las obras citadas por Horkheimer son *De l'esprit* y *Zum ewigen Frieden*.

triunfará, y aun cuando se vea dificultada por las circunstancias prevalecientes, el materialismo señala que no son vanos los esfuerzos hechos en ese sentido.

Consideraciones finales

El análisis de la relación entre los impulsos y la razón busca señalar la importancia que para Horkheimer tiene la “reconexión del pensamiento con su otro extra-conceptual” (MUSSELL, 2016, p.5) en el sentido de que la razón sólo puede lograr sus objetivos a través de la relación consciente con lo que le es heterogéneo. En relación al proceso de interiorización, Horkheimer denuncia como irracional el hecho de que produzca una espiritualización que no es coherente con las necesidades materiales de las masas. La mera espiritualización no las resuelve, transforma ni elimina, sino que sencillamente las ignora, postergando eternamente una cuestión ineludible en vistas a la concreción de una configuración social racional. En otras palabras, lo irracional es el olvido por parte de la razón de la existencia de necesidades materiales que requieren ser atendidas; esto evidencia el contrasentido de que, si bien la razón puede señalar el camino hacia una mejor existencia, e incluso tener un papel activo en su consecución, su extrema confianza en sí misma la desvía de sus propios objetivos. La razón que desconoce otros motivos más que los meramente espirituales se convierte en lo que podríamos denominar, siguiendo la definición de Mussell, *el otro conceptual* de la razón: la irracionalidad.

En un texto posterior, pero en continuidad a los que hemos abordado, Horkheimer afirma:

En realidad, la emancipación del intelecto de la vida instintiva no cambió en absoluto el hecho de que su riqueza y su fuerza sigan dependiendo de su contenido concreto, y de que se atrofia y se encoge cuando corta sus relaciones con ella. (HORKHEIMER, 2004, p.37)

Lo que se manifiesta una y otra vez en la crítica de Horkheimer es un gesto materialista, imposible de asimilarse a un irracionalismo o a un retorno a un estado arcaico. No llama a renunciar a la razón, sino más bien intenta alertar acerca del sinsentido en el que ella se convierte si carece de un anclaje material, lo cual se hace manifiesto en la lectura que hace del impulso moral en el contexto de la moral kantiana: allí es el vínculo con lo impulsivo el que puede motivar la acción racional, tendiente a la felicidad y a la conservación de la totalidad. No se trata de renunciar a la razón porque ella devino el otro conceptual de sí misma, sino de conectarla con su otro extra-conceptual para volverla racional.

Referencias

- HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften, Bände 1-19* (SCHMIDT Alfred & SCHMID NOERR Gunzelin, editores), ed. Fischer, Frankfurt a.M (1985–1996)
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*, New York: Continuum, 2004.
- JAY, Martin. *Reason After its Eclipse*, Madison: The University of Wisconsin Press, 2016.
- MUSSELL, Simon. *Critical Theory and feeling. The affective politics of the early Frankfurt School*, Manchester: Manchester University Press, 2017.
- SCHMIDT, Alfred, & Julien, Isabelle. L'œuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la Théorie Critique. *Archives De Philosophie*, v. 49, n° 2, pp. 179-204. 1986. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/43035063>
- SCHNÄDELBACH Herbert, Max Horkheimer and the Moral Philosophy of German Idealism. En: BENHABIB Seyla (ed.). *On Max Horkheimer. New Perspectives*, Massachussets: MIT, 1993. Pp. 281-308.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Paula García Cherep. Santiago de Chile 3067, Santa Fe, CP.3000, Argentina. paulagcherep@yahoo.com