

La dialéctica de razón instrumental y razón objetiva: Horkheimer y Dewey

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 171

Resumen: Me propongo revisar la relación entre *Crítica de la razón instrumental* y *Experience and Nature*. Sostendré que la polaridad entre racionalidad instrumental y objetiva no señala dos proyectos de razón alternativos y excluyentes, sino que ambas son co-constitutivas del concepto de razón desde sus orígenes. La teoría de Horkheimer presupone la posibilidad de formular una concepción afirmativa de la razón instrumental que no se identifique con la dominación social. Sin embargo, Horkheimer no despliega esta posibilidad implícita en su planteo, lo que lleva a problemas de consistencia. El pragmatismo de Dewey, con su concepción normativa del instrumento, podría coadyuvar a formular esta concepción buscada, sobre la base de una lectura mejor fundada en el texto que la del propio Horkheimer.

Palabras clave: Horkheimer, Dewey, pragmatismo, teoría crítica, razón instrumental.

The Dialectic of Instrumental and Objective Reason: Horkheimer and Dewey

Abstract: I intend to review the connection between *Critique of Instrumental Reason* and *Experience and Nature*. I will argue that the opposition of instrumental and objective rationality does not amount to two alternative and mutually exclusive projects of reason. Both are co-constitutive of the concept of reason since its origin. Horkheimer's theory presupposes the possibility of an affirmative concept of instrumental reason, not entangled in social domination. However, he does not develop this implicit possibility in his approach, which in turn leads to consistency problems. Dewey's pragmatism, with its normative conception of the instrument, could contribute to the formulation of a more differentiated concept of instrumental reason, based on a more textually-fundamented reading of his work, than that of Horkheimer himself.

Key-words: Horkheimer, Dewey, pragmatism, critical theory, instrumental reason.

1. Introducción

172 |

Numerosos estudios han señalado los reduccionismos en los que incurrió la primera generación de la teoría crítica frente al pragmatismo norteamericano. Según Hans Joas, los frankfurtianos verían en la cultura norteamericana una expresión intelectual de la “sociedad administrada”. El capitalismo de posguerra se caracterizaba, para la teoría crítica, por su carácter monopolista y burocrático. La intervención del Estado en la economía y la construcción de gigantescos *trusts* y grandes empresas monopólicas habrían reducido los márgenes de iniciativa individual en el plano de la economía. Estos procesos se vinculaban con la tendencia a la liquidación psíquica del individuo independiente y la “desintegración de la alta cultura en favor de la cultura de masas comercial o propagandística” (Joas 1993: 80). La historia de la civilización, identificada –siguiendo a Max Weber– con un proceso de racionalización, habría llevado a reducir las posibilidades de una racionalidad autorreflexiva. La gestación de la sociedad administrada se correspondería, pues, con una radical instrumentalización de la razón. La racionalidad, en una sociedad que maximiza sin precedentes sus capacidades técnicas de dominio sobre la naturaleza al tiempo que incrementa la dependencia de los individuos con respecto a maquinarias sociales burocráticas, anónimas, tendería a reducirse a sus aspectos estrechamente instrumentales, sirviendo al cálculo de relaciones medios-fines y la autoconservación de la especie, pero perdiendo su fermento crítico. El pragmatismo y el positivismo lógico, virtualmente identifi-

cados entre sí, serían la manifestación filosófica de esta instrumentalización de la razón. Ambos limitarían el concepto de razón a la manipulación y control del material empírico y la producción de resultados inmediatos sobre lo dado, limitando las capacidades de los sujetos para la reflexión, obturando la crítica de los procesos sociales globales y favoreciendo a la omnicomprendensiva sociedad administrada. Esta lectura, sin embargo, es al menos reduccionista de cara al pragmatismo, pues desconoce su densidad teórica y sus aspectos críticos: “el concepto de ‘positivismo’ se convierte en un grito de batalla en la totalización de la razón subjetiva. Bajo este término, el pensamiento pragmatista es subsumido sin más” (Joas 1993: 82).

La simple subsunción del pragmatismo como un capítulo terminal de la historia de la razón instrumental supone una lectura parcial, muchas veces asentada en una pobre base textual. Hans Joas y Martin Jay han atribuido este reduccionismo al aislamiento cultural de los frankfurtianos en Estados Unidos, ligado también a ciertos prejuicios en torno a la presunta superioridad cultural alemana, ante una cultura norteamericana identificada como la expresión máxima de la sociedad administrada y la racionalidad medios-fines exenta de potencialidades críticas. “El mito positivo de la ‘Teoría Crítica’ es complementado por el mito negativo del carácter exclusivamente utilitario y empírico del pensamiento norteamericano” (Joas 1993: 81). Jay, asimismo, sostiene: “[Horkheimer] pasó por alto el potencial dialéctico de ciertos aspectos de la tradición pragmática” (Jay 1989: 147); atribuyendo también estas omisiones a las dificultades de los pensadores de Frankfurt para apropiarse de la cultura de Estados Unidos: “Aunque permaneciera a menudo en contacto regular con la facultad de Columbia, la Escuela de Frankfurt se conservó generalmente al margen de la corriente central de la vida académica americana. Esto le permitió formular supuestos, tales como la equiparación de pragmatismo con positivismo, que carecían de validez total” (Jay 1989: 464).

I 173

Estudios más recientes, como los de Kadlec (2006) o Calegari (2011) se suman a una lista de críticas a la recepción del pragmatismo por Adorno y Horkheimer, que comenzó casi a la par de la publicación norteamericana de *Eclipse of Reason*, con la temprana reseña de Arthur Murphy en 1948 o el comentario de Charles Wright Mills, quien escribió: “con franqueza, no encuentro evidencia alguna de que Horkheimer realmente haya comprendido el pragmatismo” (citado por Calegari 2011: 9). En síntesis, podría darse como un elemento relativamente establecido que Adorno y Horkheimer recibieron el pragmatismo norteamericano de manera cuanto menos parcial.

En este trabajo no intentaré volver sobre los aspectos del pensamiento de Dewey que Horkheimer ignora, deforma o malinterpreta, en la medida en que este punto puede darse por relativamente saldado por una larga bibliografía secundaria. En cambio, trataré de mostrar que es posible repensar la relación entre razón instrumental y razón dialéctica en *Eclipse of Reason*, para revisitar, sobre

esa base, la vinculación con el pragmatismo. Los críticos de Horkheimer, como Joas, tienden a leer su planteo como un alegato contra la razón instrumental en favor de la racionalidad objetiva. “Horkheimer se pretende capaz de referir su propio proyecto, que llama ‘dialéctico’, a esta razón objetiva” (Joas 1993: 82). Intentaré ofrecer una lectura alternativa que no se limite a contraponer ambos conceptos de la racionalidad (objetiva contra instrumental), para interrogar los puntos en que ambos se relevan, suplementan y encastran entre sí. Sostendré que Horkheimer presupone la necesidad de la racionalidad subjetiva para cualquier empresa humana, de modo que su crítica no podría dirigirse consistentemente contra la instrumentalidad de la razón como tal, sino contra su unilateralización bajo las especiales condiciones de la historia moderna. La racionalidad instrumental no es como tal el fundamento histórico de la dominación social en la sociedad administrada. La polaridad entre racionalidad subjetiva y objetiva es inherente al concepto de razón como tal. La racionalidad instrumental, por ende, no puede ser eliminada por una transformación de las condiciones históricas y sociales. La razón objetiva, al mismo tiempo, no se levanta como una alternativa de racionalidad ante la razón subjetiva, pues no puede reemplazarla, sino que realiza su autorreflexión. La razón instrumental es solapadamente considerada por Horkheimer como un aspecto constitutivo de la experiencia humana en general: es posible morigerar sus efectos mediante su autorreflexión en la razón objetiva, mas no superarla históricamente hacia un paradigma de racionalidad de relevo que suprimiera sus rasgos instrumentales o subjetivos. El propio Horkheimer, empero, no parece extraer todas las consecuencias de esta situación, identificando a la razón instrumental (cuya inevitabilidad presupone) como el origen histórico de la dominación social en la sociedad administrada. Esto conduce a problemas de consistencia teórica, que podrían atenderse con una concepción mejor diferenciada de la racionalidad instrumental.

Esta situación puede ponerse en diálogo con la concepción de Dewey en *Experience and Nature* (1929), para quien la “acción instrumental”, lejos de identificarse con una forma de dominación, comporta aspectos normativos inherentes. Me propondré destacar los posibles aportes de una lectura pragmatista del instrumento para la teoría crítica. Es posible leer *Experience and Nature* como una crítica de las formas no genuinas, deformantes, de instrumentalidad, en el marco de una teoría normativa del instrumento que no equivale a un empirismo limitado o un positivismo cientificista. Este diálogo teórico entre pragmatismo y teoría crítica se basará en tres argumentos principales. 1) La concepción deweyana de la experiencia no corresponde a un empirismo limitado, sino a una teoría del sujeto que busca situar la empresa del conocimiento en el marco más general de la interacción humana con el mundo. Esta concepción puede ponerse en diálogo con la noción de “racionalidad objetiva”, tal y como intentaré reconstruirla en la sección siguiente. 2) El planteo de Horkheimer (aun contra algunas intenciones

explícitas del propio autor) no puede leerse consistentemente como un rechazo de la razón instrumental sin más (pues se la supone como un aspecto constitutivo de la racionalidad en general), sino como una crítica de la *unilateralización* de la razón instrumental en la modernidad. 3) De esto se desprende la necesidad de diferenciar entre una racionalidad instrumental unilateralizada (ligada a la dominación) y una (posible, no realizada históricamente) razón instrumental normativamente positiva. Horkheimer, empero, no desarrolla esta diferenciación de manera sistemática ni explícita. La concepción normativa del instrumento en el pensamiento de Dewey podría aportar a subsanar esta dificultad.

2. La relación entre razón subjetiva y razón objetiva

Las reconstrucciones del pensamiento de Horkheimer normalmente **L**enmarcan *Crítica de la razón instrumental* en el giro pesimista dado hacia la década del cuarenta. Según la importante lectura de Moishe Postone, con *El Estado autoritario* Horkheimer se haría eco de la tesis de Pollock sobre la supresión de las contradicciones de clase en el “capitalismo de Estado”. 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 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” (Postone 2006: 172). 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 conceptuales.¹ La crítica social, en ese marco, perdería perspectiva histórica, fundiéndose en un lamento sin salida aparente por la deriva de la civilización como tal.

I 175

Habermas, por su parte, ha señalado un impasse teórico en *Dialéctica de la Ilustración*, que podría hacerse extensivo a *Crítica de la razón instrumental*. Según este continuador de la teoría crítica, los frankfurtianos de la primera generación habrían terminado identificando la razón sin más como fuente de la dominación social, en el marco de una lectura de la historia universal como un proceso inexorable de desarrollo de la racionalidad instrumental, del que no habría salida. “La

¹ Laura Sotelo (2009) propone una periodización más detallada aunque similar en espíritu. Esta autora distingue entre los escritos de la década del 30, los trabajos de los primeros años de la década del 40, 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.

Dialéctica de la Ilustración apenas deja ya en pie perspectiva alguna desde la que poder escapar del mito de la racionalidad con arreglo a fines” (Habermas 1989: 143). Para Habermas, Adorno y Horkheimer socavan el potencial liberador de la modernidad al identificar racionalidad, mito y domino. Esto, a la vez, pondría en cuestión la consistencia de su proyecto crítico (pues la propia crítica se vería enredada en la situación de dominación). Si bien se dirige específicamente a *Dialéctica de la Ilustración*, la lectura de Habermas intenta englobar de conjunto los planteos de Adorno y Horkheimer hacia los años cuarenta cuando, enfrentados al fascismo y las sociedades de masas, elaboraron una vertiente de crítica social centrada en la racionalidad con arreglo a fines y la instrumentalización de todas las relaciones humanas con el mundo. Adorno y Horkheimer incurrirían en una denuncia demasiado global de la racionalidad, manteniendo al mismo tiempo la pretensión de una crítica racional de la razón y la sociedad, cayendo en un planteo de difícil consistencia.

176 I

En esta sección delinearé una lectura de *Crítica de la razón instrumental* que revise la dualidad conceptual de razón objetiva y subjetiva, tratando de mostrar que no se trata de dos polos mutuamente excluyentes, aun cuando Horkheimer no parece elucidar su posible articulación. Esto permitirá volver sobre los problemas del pesimismo y la alegada inconsistencia teórica de la teoría crítica de los años cuarenta, pero sobre nuevas bases. Sostendré que Horkheimer, por un lado, presupone que la racionalidad instrumental es constitutiva de la razón como tal, pero a la vez tiende a identificarla como fuente de la dominación social. Esta ambigüedad de su crítica de la razón conduce a dificultades de consistencia, ligadas a la vez a la deriva pesimista de la crítica centrada en la racionalidad. Como intentaré mostrar, una vez establecida la razón instrumental como parte constitutiva de la racionalidad, no se le puede achacar como tal la deriva totalitaria del capitalismo de Estado ni la tendencia a la supresión del individuo en las sociedades de masas. Los fenómenos de dominación social, en cambio, deberían atribuirse a una *unilateralización* de la razón instrumental en la modernidad, ligada a una pérdida de reflexividad. Horkheimer, empero, no clarifica esta diferencia entre una razón instrumental unilateralizada (ligada a la dominación) y una (aun no realizada) normativamente positiva, compatible con el componente autorreflexivo de la razón objetiva. Aportar una concepción normativamente afirmativa de la racionalidad instrumental, como intentaré mostrar, ayudaría a enfrentar las dificultades de consistencia ligadas al giro pesimista señalado por críticos como Postone y Habermas. Sobre esa base, en la sección siguiente revisaré la relación con el pragmatismo.

La racionalidad objetiva tiene por tarea reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la razón subjetiva, sin constituir un modelo de racionalidad alternativo frente a ella. Esto implica, a la vez, que Horkheimer instala a la racionalidad subjetiva o instrumental como una determinación no suprimible de la experiencia humana, cooriginaria con la empresa global de la civilización. Esto lleva

a poner en cuestión la simple identificación de razón instrumental y dominio: si aquella no puede ser eliminada por una mutación histórica, su homologación con los fenómenos de dominación social de la sociedad capitalista avanzada es ilegítima. Si mi hipótesis es correcta, el planteo de Horkheimer no debería aspirar a superar la razón instrumental ni a elevar un paradigma de racionalidad alternativo (la razón objetiva), pues tal cosa sería imposible. En cambio, se trata de *suplementar* la racionalidad subjetiva mediante la objetiva, que provee a su autorreflexión, pero no la reemplaza o sucede.

La razón subjetiva está centrada en “la relación de tal objeto o concepto con un propósito” (Horkheimer 1947: 5) y sirve “a los intereses del sujeto en relación con su autoconservación” (Horkheimer 1947: 3). La razón subjetiva tiene un carácter eminentemente instrumental: no evalúa los fines mismos de la acción humana, sino que manipula la objetividad para favorecer a la autoconservación y el poderío del sujeto sobre el mundo. La razón objetiva remite, en cambio, a “un sistema comprensivo o una jerarquía de todos los seres, incluyendo al hombre y sus fines” (Horkheimer 1947: 4). La concepción objetiva de la razón, heredada de la antigüedad clásica, inhiere “no solo en la mente individual, sino también en el mundo objetivo —en las relaciones entre los seres humanos (...)” (Horkheimer 1947: 4). La razón subjetiva se identifica con un instrumento intelectual que dispone de la realidad externa. La racionalidad objetiva presupone en cambio un orden racional en la propia realidad. Para la racionalidad objetiva, a la vez, la conciencia individual es un momento de ese orden objetivo mismo. La razón subjetiva se enfrenta al mundo como materia disponible para ser dominada. Esta racionalidad lo divide todo en dos momentos contrapuestos: por un lado “el yo, el *ego* abstracto, vaciado de toda sustancia salvo por 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 cosa que debe ser dominada” (Horkheimer 1947: 66 ss.). 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 humana parece ser un proceso de desarrollo creciente de la racionalidad instrumental. “Históricamente, tanto el aspecto subjetivo como el aspecto objetivo de la razón han estado presentes desde el principio, y el predominio del primero sobre el segundo fue alcanzado en el transcurso de un largo proceso” (Horkheimer 1947: 5). El proceso histórico de conjunto tiende a disolver la racionalidad objetiva. La historia tiene para Horkheimer una dinámica global inmanente, ligada a la “formalización de la razón” (Horkheimer 1947: 6), de vastas consecuencias. En el proceso de formalización, razón y realidad, sujeto y objeto, hombre y naturaleza se separan crecientemente. A lo largo de la historia universal, la razón se repliega en la interioridad subjetiva, contraponiéndose a la

naturaleza. La historia es un proceso simultáneo de formalización, instrumentación y subjetivación de la razón, cuyo resultado es la ampliación de las capacidades humanas para el dominio técnico del mundo. El auge de la racionalidad instrumental en la modernidad es, entonces, resultado final de una tendencia histórico-universal hacia la formalización de la razón y el incremento del dominio técnico sobre la naturaleza.

Horkheimer despliega un 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 norteamericano expresaría el grado máximo de formalización de la razón, “al reducir (...) el significado de cualquier idea a un esquema o un plan” (Horkheimer 1947: 29). La razón instrumental reduce el accionar intelectual a la producción de resultados calculables sobre el mundo empírico. El sujeto racional tiende entonces a limitarse al registro de regularidades mensurables en los fenómenos. Así, la razón deviene una mera “herramienta” (aunque de naturaleza conceptual). Como tal, se torna ciega e incapaz de reflexión: disponible para su utilización práctica, la razón como instrumento no sería capaz de realizar por sí evaluaciones normativas. El conocimiento bajo la razón subjetiva se dirige a la *manipulación y control de la empiria*. La razón como instrumento se asocia a una herramienta para la autoconservación de la especie. El pragmatismo, así como el positivismo lógico, consolidarían filosóficamente este proceso de instrumentalización de la razón, fortaleciendo la dominación de la naturaleza y los propios sujetos.

Kadlec ha señalado que, al situar al pragmatismo como capítulo final de la historia de instrumentalización de la razón, Horkheimer lo identifica injustificadamente con un positivismo. “Este es tal vez el más claro ejemplo de la confusión (*conflation*), por parte de la Escuela de Frankfurt, de positivismo con pragmatismo” (Kadlec 2006: 527). Me ocuparé del pensamiento de Dewey en la sección siguiente, donde trataré de mostrar que el instrumentalismo y el empirismo de Dewey poco tienen que ver con una concepción positivista de la experiencia. Como señala Kadlec, “Si vemos la celebración de la ciencia de Dewey, encontramos que no es de la clase que Horkheimer cree” (Kadlec 2006: 533). El instrumentalismo de Dewey no se basa en una reducción del conocimiento al análisis de regularidades observables en lo dado sino que (mucho más cerca de Horkheimer) intenta situar el conocimiento científico en el seno de la densa y multiforme experiencia humana del mundo.

Bajo la idea de la razón como instrumento, la naturaleza es convertida en materia disponible para el dominio. La primacía del sujeto, la subordinación del mundo objetivo a la racionalidad instrumental, es el fin y resultado de la formalización de la razón. Este proceso, empero, comporta un ciclo de regresión que pone en entredicho la propia libertad del sujeto. La razón instrumental, que es-

cinde sujeto y naturaleza, al mismo tiempo reune a ambos bajo un movimiento identificante que aplasta al sujeto mismo.

Cuando la razón subjetiva, formalizada al extremo, corta sus vínculos constituyentes con la objetividad, se convierte paradójicamente en una mera “herramienta” de dominio de la naturaleza. Como “simple” herramienta, la razón se sume en el mundo de los objetos ciegos y disponibles: se asimila a una cosa entre las cosas. El proceso de formalización de la razón opone radicalmente sujeto y naturaleza, cosificando al propio sujeto al reducir su racionalidad a una herramienta que opera sobre el mundo (Horkheimer 1947: 16). El sujeto de la razón instrumental perpetúa su dominio sobre la naturaleza, pero al precio de equipararse a sí mismo con un instrumento de autoconservación, lo que lo nivela con las cosas que domina. Así, el incremento del poder humano sobre el mundo se contrapesa con el incremento del dominio de las personas por su propia racionalidad. “La historia de los esfuerzos del hombre por subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre” (Horkheimer 1947: 91). La maximización del poder de la especie humana sobre la naturaleza conlleva la maximización simultánea del dominio del propio aparato racional sobre los hombres. La razón formalizada, que se limita a asir el objeto como materia manipulable, se identifica (en su condición de herramienta) con el mundo al que somete. De modo análogo, el sujeto de la razón instrumental, al tiempo que se eleva como dominador de la naturaleza, se nivela con el mundo. Razón y objetividad, humanidad y naturaleza, contrapuestas por el proceso de formalización, se reunen en una mala dialéctica de la dominación que lo nivela todo a la condición de instrumento. La formalización de la razón, que separa sujeto y objeto de manera tajante, reúne a ambos en una nivelación asfixiante. El incremento del dominio técnico de la naturaleza, motorizado por la racionalidad instrumental, se revierte hacia el dominio sobre el propio hombre. Se da así “la reversión dialéctica del principio del dominio, mediante el cual el hombre se torna a sí mismo en herramienta, precisamente de esa naturaleza a la que subyuga” (Horkheimer 1947: 83). Todo acaba en una identificación “mala” entre sujeto y objeto, una “síntesis satánica de razón y naturaleza” (Horkheimer 1947: 83).

El momento de escisión y el momento de unidad de sujeto y objeto generan una dialéctica. La historia universal es un largo ciclo de “alienación de la conciencia humana ante la naturaleza humana y extrahumana” (Horkheimer 1947: 114), que termina generando una reunificación entre ambas, pero bajo el signo del dominio y la violencia. De ahí que el dualismo hipostatizado de sujeto y objeto sea tan falso como el monismo: “toda filosofía que culmina en la unidad de naturaleza y espíritu (...) toda clase de monismo filosófico, sirve para afianzar la idea del dominio” (Horkheimer 1947: 140). Escisión y unidad de sujeto y objeto son momentos de la misma “mala” dialéctica en la que hombre y naturaleza son oprimidos. Esto implica, empero, la necesidad de una reflexión recíproca entre

razón subjetiva y objetiva como momentos diferentes que a la vez solo pueden definirse en relación. “La real dificultad en el problema de la relación entre espíritu y naturaleza es que hipostatizar la polaridad entre estas dos entidades es tan inadmisibles como reducirlas la una a la otra” (Horkheimer 1947: 141). Esto implica que cierta cuota de distancia entre sujeto y naturaleza (y por ende entre razón objetiva y subjetiva) es inevitable, al tiempo que es preciso dinamizar la escisión entre ambos. La separación entre razón subjetiva y objetiva, que acaba por socavar la autonomía del propio sujeto, no puede por lo tanto ser suturada sin resquicios, pues marca un momento no superable de distancia entre sujeto y objeto, ligado al concepto de razón como tal.

Lo anterior significa que no es la razón instrumental en sí misma la responsable de la dominación social. En cambio, las experiencias de dominación de las sociedades modernas se vinculan con la *unilateralización* de la relación entre razón objetiva y subjetiva. Ambas racionalidades, como señalé más arriba, “han estado presentes desde un principio” (Horkheimer 1947: 5) en la historia humana. El proceso de ilustración o de formalización, llevado al extremo, trajo un crecimiento desproporcionado del aspecto subjetivo de la razón, llegando a desdibujar los remanentes de racionalidad objetiva. La formalización incontrolada en la modernidad, a la vez, se invierte sobre sus propias bases. El sujeto de la razón formalizada, contrapuesto al mundo objetivo y replegado en su interioridad, termina por asimilarse a la objetividad cuando la razón se equipara a una simple herramienta de dominio. La escisión radical e irreflexiva entre razón y naturaleza, o la unilateralización de la relación entre razón subjetiva y razón objetiva, primero reduce a la naturaleza corporal a materia disponible para ser manipulada, y luego sume al propio sujeto en el mundo de los instrumentos y los meros medios. Así, el sujeto, que olvida el aspecto objetivo de la razón y quiere escindirse del mundo natural, termina por asimilarse a la objetividad en virtud del propio proceso de formalización.

Al cabo del proceso de ilustración o formalización de la razón, la unilateralización de la racionalidad subjetiva conduce a su propia negación, en una dialéctica que, en lugar de progresar a figuras superadoras, es regresiva. La razón formalizada, escindida del mundo objetivo, acaba por subsumirse en el mundo al asimilarse con los instrumentos y herramientas. Para refrenar este movimiento regresivo Horkheimer propone una reflexión sobre la pervivencia de la naturaleza en el sujeto que se escinde de ella. El propósito de esa reflexión es evitar tanto la formalización extrema como su regresión dialéctica hacia la identidad “satánica” de sujeto y objeto. La razón subjetiva, en este movimiento de autorreflexión, se presenta como un momento de la naturaleza que a la vez se separa parcialmente de ella.

El naturalismo no es un error completo. El espíritu está inseparablemente unido a su objeto, la naturaleza (...) Cuanto más imprudentemente se pone el espíritu

como absoluto, tanto más corre el riesgo de retrogradar hacia el puro mito. (Horkheimer 1947: 142)

El sujeto racional es producto de un movimiento de escisión en el seno de la naturaleza, movimiento forzado bajo la presión de las exigencias de la autoconservación. En esto radica la verdad de la racionalidad objetiva: esta destaca que la formalización de la razón y la consecuente separación de sujeto y objeto se dan en el interior del ser natural. La razón subjetiva olvida su propia constitución objetiva en el interior de la naturaleza, lo que conduce a su unilateralización y desencadena la dialéctica regresiva, que identifica de modo opresivo, “malo”, al sujeto y el mundo.

El momento de verdad en la racionalidad subjetiva radica en que “el espíritu también se ha vuelto no naturaleza” (Horkheimer 1947: 115). Hay un proceso parcial pero vigente de separación del sujeto con respecto al ser natural. Cierta cuota de objetivación de la naturaleza por el sujeto es constitutiva de la razón instrumental y del concepto de razón como tal. La dominación social se desencadena a partir de la unilateralización de ese momento de escisión, que “olvida” sus lazos constitutivos con la naturaleza y el mundo natural. Este olvido del aspecto objetivo de la razón produce un ciclo de regresión por el que la razón instrumentalizada al extremo se termina identificando con un mero elemento natural. “La razón puede ser más que la naturaleza únicamente a través de un concreto darse cuenta de su «naturalidad» –que consiste en su tendencia al dominio–, la misma tendencia que paradójicamente la aliena a la naturaleza” (Horkheimer 1947: 120).

I 181

La racionalidad puede acotar su propia tendencia regresiva si reconoce su inherente momento de objetividad, reflexionando sobre la constitución objetiva de la razón subjetiva. La propuesta de Horkheimer consiste, en continuidad con *Dialéctica de la Ilustración*, en *rememorar el momento natural en la constitución del sujeto*, con el fin de acotar la regresión de la razón formalizada en mero instrumento. Refrenar esa escisión mediante un trabajo del recuerdo es tantear la *conciliación sin identidad* entre razón y naturaleza. Horkheimer se pliega, así, a la idea de “recuerdo de la naturaleza en el sujeto” (Adorno y Horkheimer 2007: 54). *Recordar* a la naturaleza en el interior de la actividad raciocinante del sujeto, exhibiendo el origen natural, instintivo y ligado a la autoconservación de toda la labor del “espíritu”, permitiría dejar de violentar sin miramientos al ser natural evitando, a la vez, el giro regresivo de la razón instrumental.

El ejercicio de recuerdo, que destaca un momento natural persistente en el sujeto, articula un juego de distancia y continuidad. El llano “retorno” al ser natural se genera para Horkheimer bajo los carriles opresivos de la dialéctica del iluminismo, que identifica “satánicamente” a sujeto y objeto, en virtud de un proceso de formalización de la razón de carácter unilateral. La aspiración a la unidad, al retorno a lo mismo, es también producto del dominio centrado en el

sujeto. No se opone a la formalización de la razón, sino que la corona como su instancia última. “Incluso la afirmación de la primacía de la naturaleza esconde en sí la afirmación de la soberanía absoluta del espíritu” (Horkheimer 1947: 115). La dialéctica de razón y naturaleza implica que ambas se identifican radicalmente solo allí donde se escinden radicalmente (formalización extrema de la razón). Esto significa que un momento de separación entre sujeto y objeto (de formalización e instrumentalización de la razón) es también *normativamente* necesario para evitar la regresión de la razón subjetiva al nivel de las meras cosas. La razón objetiva, que destaca la inmanencia del sujeto y su racionalidad instrumental en el interior del mundo natural y social, cuestionando sus pretensiones de autarquía y autonomía pura, no puede reemplazar como tal a la razón subjetiva. Esta última, como garante de cierta cuota de distancia entre sujeto y objeto, es igualmente necesaria para evitar la mera sumisión del sujeto en el reino de las cosas naturales. Razón subjetiva y objetiva no se contraponen ni se excluyen, sino que (nuevamente) “ambas han existido desde un comienzo”. La dominación, el giro regresivo de la racionalidad en la modernidad, es producto de la *unilateralización* de la razón instrumental frente a la objetiva, no de la razón instrumental como tal. Producto de esa unilateralización, el sujeto cree cortar todo vínculo con la realidad externa, para acabar por caer, mediante una dialéctica regresiva, en el universo mecánico de las cosas meramente mundanas.

182 |

En esta relectura, Horkheimer no pretendería restituir la vieja razón objetiva de la filosofía clásica (pues tal cosa coincidiría más bien con la regresión del sujeto al cabo del proceso de formalización). La racionalidad objetiva, en cambio, viene ahora a coadyuvar a la autorreflexión de la razón instrumental sobre sus condiciones de posibilidad. No se trata de suprimir, superar o eliminar la razón subjetiva, sino de reflexionarla. Esta reflexión, en la senda trazada por *Dialéctica de la Ilustración*, tiene por meta mostrar los vínculos persistentes entre sujeto y naturaleza, habida cuenta de su irreparable separación. El sujeto, bajo la presión de las exigencias de la autoconservación, *objetiva* a la naturaleza como material disponible para el dominio, al tiempo que permanece como una parte de ella. La dominación social, empero, no comienza con esa objetivación de la naturaleza (correlativa a la subjetivación, formalización o instrumentalización de la razón), sino con la *unilateralización* del proceso de formalización. No es la razón instrumental *como tal*, sino una razón instrumental unilateralizada, que ha olvidado sus vínculos con la objetividad, la que desencadena la dominación social y la correlativa regresión del sujeto a mera naturaleza.

Lo anterior implica que cierta cuota de separación entre sujeto y naturaleza es constitutiva de la experiencia humana y no puede ser superada por una mutación histórica. Precisamente, el problema del giro pesimista de la teoría crítica se vincula con cómo se interprete esta separación. Sostiene Horkheimer: “esta enfermedad [la razón instrumental] debe ser entendida no como si hu-

biera asolado a la razón en algún momento histórico, sino como *inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización* como la hemos conocido hasta ahora” (Horkheimer 1947: 119). Razón subjetiva y objetiva existen desde un comienzo como polos diferenciados de la experiencia humana. La diferencia y necesaria articulación entre ambas no puede suprimirse. A lo largo de la historia mutan las relaciones de preponderancia y el modo de articulación entre ambas, sin que la contradicción que simultáneamente las mediatiza y distingue pueda suprimirse. La razón objetiva podría, en este marco, reflexionar sobre la “enfermedad” de la razón subjetiva y morigerar las tendencias regresivas que vienen con su unilateralización: “la razón puede realizar su racionalidad (*reasonableness*) únicamente a través de la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre” (Horkheimer 1947: 120). La separación parcial entre razón y naturaleza es una determinación irreversible y constitutiva de la civilización. La dominación social es producto de la *unilateralización* de la racionalidad subjetiva (formalización extrema, equiparación de la razón con una cosa incapaz de reflexión). No sería la razón instrumental como tal, sino una razón instrumental no reflexionada por la razón objetiva, la que desencadena el “mal” en la historia de la racionalidad. Esta unilateralización de la razón instrumental, finalmente, no es transhistórica, sino que se gesta específicamente en el iluminismo moderno. El “antagonismo entre el yo y la naturaleza”, producto de la razón instrumental unilateralizada al extremo, llega a su “epítome” en nuestra era (Horkheimer 1947: 110). En síntesis: la unilateralización de la razón instrumental tiene una historia, ligada al “olvido” del momento objetivo de la racionalidad en la modernidad capitalista. Ese proceso de unilateralización o formalización extrema desencadena la dominación social entendida como regresión del sujeto al plano de la mera naturaleza, regresión que angosta sus capacidades para la autorreflexión autónoma.

Sin embargo, al ligar a la razón instrumental con la “enfermedad del mundo” producida por el hombre, Horkheimer tiende a la vez a atribuirle la responsabilidad histórica por la dominación social. Al parecer, el giro regresivo de la razón, ligado a su unilateralización, se habría puesto en marcha con el proceso mismo de la civilización, desde que la naturaleza fuera objetivada en los albores de la cultura. La modernidad coronaría una historia universal del dominio, motorizada por la instrumentalización irreflexiva y unilateral del mundo. Así, Horkheimer tiende simultáneamente a afirmar la necesidad de cierta racionalidad instrumental y a ver su unilateralización opresiva como un resultado de la historia universal, en apariencia inevitable. Si la razón instrumental no puede ser como tal la que estructura el dominio, Horkheimer, empero, no provee una teoría afirmativa o normativa de la racionalidad instrumental, que pueda diferenciar de manera clara entre sus aspectos inocentes y su unilateralización opresiva. En cambio, él mismo parece, al final, atribuir la deriva regresiva de la dominación a la razón instrumental como tal, como si el proceso de unilateralización (y consecuente regresión) de la

racionalidad subjetiva fuera un saldo inevitable de la historia de la civilización. Al situar la deriva regresiva de la racionalidad instrumental como resultado inevitable de la historia universal, Horkheimer obtura la reflexión sobre las vías por las que la racionalidad instrumental podría morigerar su unilateralización (con el consecuente desencadenamiento de la dominación). En suma, el planteo de Horkheimer exige una teoría afirmativa de la razón instrumental, pero esta se encuentra implícita, aunque no desplegada, en su planteo. Para salir de este *impasse* sería necesaria una teoría de la razón instrumental que pudiera diferenciar sus aspectos regresivos, habida de su inevitabilidad histórica. En la sección siguiente trataré de mostrar que el recurso al pragmatismo de Dewey puede ser de ayuda para clarificar esa concepción afirmativa de la razón instrumental. Contra lo que suponía el propio Horkheimer, el planteo de Dewey puede resultar poderosamente enriquecedor para revisar los planteos de la primera generación de la teoría crítica de la sociedad.

3. Instrumentalismo y naturalismo en el pensamiento de John Dewey

184 |

De la reconstrucción propuesta para el pensamiento de Horkheimer, es posible deducir tres consecuencias principales. 1) No existe propiamente un paradigma de relevo frente a la razón instrumental, sino la posibilidad de efectuar su autorreflexión mediante la racionalidad objetiva, mostrando que el sujeto de conocimiento se diferencia de la naturaleza pero permanece a la vez ligado a ella, en una relación compleja de inmanencia y distanciamiento. 2) La dominación social es producto de una unilateralización de la razón instrumental o una formalización incontrolada de la razón, donde el sujeto llega a olvidar los vínculos que lo ligan al mundo objetivo. 3) La razón instrumental no está como tal en el origen de la dominación social; luego, podría haber una razón instrumental “buena” o al menos “inocente”, aunque Horkheimer no despliega una teoría sistemática al respecto, lo que está en el origen de las usualmente señaladas dificultades de consistencia en su planteo. Intentaré mostrar, ahora, que estos tres puntos pueden vincularse con el pensamiento de Dewey. 1) Para Dewey, el hombre es una parte de la naturaleza (de ahí que su filosofía sea un empirismo, un naturalismo, un instrumentalismo y un humanismo), pero a la vez aparece en el seno de la naturaleza como diferenciado. Veremos que el uso de herramientas (ligado al reino del *significado*) traza el límite del ámbito propiamente humano, que pertenece a la naturaleza pero a la vez se diferencia en ella. Horkheimer, a pesar de sus invectivas contra la razón instrumental, la considera implícitamente como una condición de la experiencia humana, necesaria para la objetivación de la naturaleza y concomitante con la historia

de la civilización como tal. Dewey, de modo análogo pero en forma explícita y sistemática, destaca que hay un vínculo intrínseco entre el manejo de instrumentos, la operación con significados (*meanings*) y la especificidad de lo humano dentro de la naturaleza. 2) Para Dewey hay una acción instrumental genuina, que se diferencia precisamente por la *presencia continua* de significados o fines-en-vista (*ends-in-view*) durante la ejecución de la acción. La mera relación externa entre cadenas causales y sus términos (que podríamos relacionar con la *unilateralización* de la razón instrumental en Horkheimer), en cambio, equipara al hombre a la naturaleza y vacía de especificidad y sentido la acción instrumental. 3) Finalmente, para Dewey hay un vínculo entre intelectualismo (como ocultamiento de las condiciones mundanas, objetivas, de posibilidad del conocimiento) y dominación social (entendida de modo más preciso como división de la sociedad entre una clase ociosa y una laboriosa). El empobrecimiento de la acción instrumental está relacionado con esta división social del trabajo, de modo que no es la acción instrumental como tal sino su unilateralización y degradación a vínculo causal externo lo que constituye el “mal” en la relación con los instrumentos.

En esta sección esbozaré una lectura de *Experience and Nature* que, lejos de toda identificación entre pragmatismo y positivismo, acerque los planteos de Dewey a la teoría crítica de la primera generación. Desde su “redescubrimiento” por Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), han proliferado los estudios dedicados a Dewey en el pensamiento anglosajón. Este redescubrimiento tiende a enfatizar el antifundacionalismo pragmatista, poniéndolo en diálogo con corrientes filosóficas contemporáneas como la desconstrucción (Alexander 1987: xi). En esta sección no pretendo, en modo alguno, reconstruir de modo exhaustivo la filosofía de Dewey, ni la vasta bibliografía secundaria al respecto. En cambio, intentaré presentar una lectura de *Experience and Nature* que permita revisar la discusión entre pragmatismo y teoría crítica, ya no centrándome en las omisiones de la lectura de Horkheimer sobre Dewey (como han hecho Joas, Jay, entre otros); sino haciendo foco en la importancia que la teoría deweyana del instrumento podría tener para el diálogo con la teoría crítica de la primera generación, sobre la base de la lectura de Horkheimer propuesta arriba. No intentaré, pues, ofrecer una nueva interpretación de Dewey, ni volver otra vez sobre las dificultades o reduccionismos en la recepción del pragmatismo por Horkheimer. En cambio, sobre la base de la reinterpretación de la relación entre racionalidad instrumental y racionalidad objetiva, ofrecida en la sección anterior, intentaré ofrecer algunos puntos de diálogo entre la concepción normativa del instrumento y la crítica de la racionalidad instrumental.

Los antecedentes principales de este planteo se encuentran en el trabajo de Renault (2012), que se ha dedicado sistemáticamente a explorar vínculos entre la teoría crítica y el pragmatismo desde el punto de vista de una concepción del trabajo. Thomas Alexander sostiene: “debido al énfasis en el ‘instrumentalismo’,

Dewey fue leído como un protopositivista que buscaba reducir el significado al procedimiento científico” (Alexander 1987: xiv). Contra estas lecturas, Alexander destaca la crítica de Dewey al intelectualismo como una forma de reduccionismo que acota la variedad de la experiencia a una visión limitada a la persecución del conocimiento. Dewey, frente a las interpretaciones sesgadas (como la del propio Horkheimer), intenta situar la empresa del conocimiento en el plano más amplio de la interacción humana en el mundo, rescatando una pluralidad de facetas de la experiencia (como la experiencia artística) y denunciando el intelectualismo como un producto cultural ligado a la división social del trabajo.

Para comprender la relación entre hombre y naturaleza en el pensamiento de Dewey es preciso reseñar mínimamente dos de sus conceptos principales: el de experiencia y el de significado. La experiencia, contra una lectura empirista, no se limita a los datos sensoriales. Se trata, en cambio, de un concepto “de doble vía” (*double-barreled*) al igual que “vida” o “historia”. La vida es la unidad dinámica entre un organismo y su entorno: “la vida denota una función, una actividad comprehensiva, en la que el organismo y el ambiente están incluidos” (Dewey 1929: 9). De igual modo, la historia es “los hechos actuados, las tragedias ocurridas; y es el humano comentario, registro e interpretación que inevitablemente les siguen” (Dewey 1929: 9). La experiencia, análogamente, “no reconoce, en su integridad primaria, división entre acto y material, sujeto y objeto, sino que contiene a ambos en una totalidad no analizada” (Dewey 1929: 8). Así como podemos separar analíticamente a los pulmones del aire (Dewey 1929: 12), podemos separar al sujeto y el objeto de la experiencia. Pero esta es originariamente la unidad de ambos que, siendo distintos, solo existen en su articulación.

Para Dewey, toda experiencia es dirigida hacia cosas. Una experiencia que no tuviera un contenido al que dirigirse sería un absurdo:

Cuando los objetos son aislados de la experiencia a través de la cual son alcanzados y en la que funcionan, la experiencia misma se ve reducida al mero proceso de experimentar (*the process of experiencing*), y el experimentar es tratado como si fuera completo en sí mismo. Obtenemos el absurdo de una experiencia que solo se experimenta a sí misma, en lugar de a las cosas de la naturaleza. (Dewey 1929: 11)

Dewey acepta un “subjetivismo limitado”. A su vez, el giro subjetivista en filosofía, que tiende a separar crecientemente sujeto y objeto (o separar el proceso de experimentar de lo experimentado) expresó una verdad parcial ligada a la emancipación del sujeto y el incremento de la habilidad humana para manipular la realidad.

El reconocimiento de los ‘sujetos’ como centros de experiencia, junto con el desarrollo del ‘subjetivismo’, marca un gran avance. Es equivalente a la emergencia

de agencias equipadas con poderes especiales de observación y con emociones y deseos eficaces para la producción de modificaciones escogidas sobre la naturaleza. (Dewey 1929: 13)

El giro subjetivo, ejercido limitadamente, implica un desplazamiento hacia una actitud activa frente a la experiencia. Mediante esta actitud activa, el sujeto se diferencia crecientemente de las cosas experimentadas, para profundizar sus capacidades de observación y manipulación sobre ellas. Dewey, en suma, admite un subjetivismo acotado (ligado históricamente al surgimiento del individualismo) que enfatiza el rol activo del hombre en la experiencia.

Sin embargo, impugna fuertemente la deriva del subjetivismo en intelectualismo. El intelectualismo consiste en separar la inteligencia, como momento de la experiencia, de la totalidad de fenómenos humanos en los que se inserta, situándola como algo independiente y autónomo. Esto “torna al conocimiento inexplicable” (Dewey 1929: 22) al separarlo de su lugar en la experiencia primaria. Dewey, en síntesis, se opone a la falacia de separar sujeto y objeto, unidos en la experiencia, así como a la “exageración de las propiedades de los objetos conocidos a expensas de las cualidades de los objetos de disfrute y conflicto (*trouble*)” (Dewey 1929: 32). Si un subjetivismo moderado le parece no solo admisible sino también progresivo, un subjetivismo extremo, que degenera en intelectualismo, le parece inaceptable. La afinidad entre la posición de Dewey y la de Horkheimer radica en que ambos consideran al sujeto como un elemento inmanente a la experiencia y la naturaleza, pero legítimamente diferenciado *en* ellas. A la vez, ambos cuestionan (con argumentos diferentes) la deriva intelectualista que extrema la escisión entre sujeto y experiencia, hasta hacer del conocimiento subjetivo algo inexplicable, autorreferencial y cerrado sobre sí mismo. Para comprender ulteriormente esta articulación entre inmanencia del sujeto en la experiencia y separación sin autonomía pura, es preciso estudiar la concepción deweyana del instrumento y el significado.

Dewey considera que existe cierta forma de “finalidad” (*endings*) dada en la propia naturaleza. Esta finalidad responde a la culminación de las cosas y los procesos. “Constantemente hablamos de que las cosas llegan a un cierre; se terminan, se acaban” (Dewey 1929: 97). La terminación de las cosas no tiene, como tal, una carga valorativa (el final puede ser una “culminación extática, una consumación de hecho o una tragedia deplorable”, ello es indiferente). Pero la propia naturaleza parece tener, para Dewey, la propiedad de lo final, de lo que se acaba o llega a término. La causalidad misma consiste en la presencia de órdenes secuenciales que llegan a un fin (Dewey 1929: 99).

La peculiaridad de lo humano, su elemento específico, consiste en la capacidad para dotar de significado a las cadenas causales, trascendiendo la concatenación mecánica y ciega de eventos para comprenderlos como fenómenos de terminación comprensible y previsible, en cuyo curso el sujeto puede intervenir.

“La metafísica de Dewey establece el contexto para su comprensión del significado como un evento transaccional mediado por la comunicación simbólica” (Alexander 1987: xviii). Primero, el sujeto posee conciencia (*awareness*) de las cadenas causales. “Debido a esta propiedad, el estado inicial puede ser juzgado a la luz de su curso y consecuencias probables. Hay anticipación. Cada evento sucesivo es un estadio en un proceso serial a la vez conmemorativo y expectante” (Dewey 1929: 101). El sujeto introduce *significados* en las cadenas de eventos, leyendo cada suceso puntual a la luz de sus antecedentes y posibles consecuentes, e interviniendo por lo tanto en su curso y desenlace. Con el sujeto aparecen “fines-en-vista” (*ends-in-view*) que habitan y dirigen la acción. El fin-en-vista es un “medio intelectual y regulativo” empleado como “plan dentro del estado de cosas” (Dewey 1929: 102). El sujeto carga las cadenas causales, en sí mismas ciegas, con una significación, al vincularlas con fines-en-vista (Renault 2012: 129). Estos fines, por lo tanto, operan dentro de la ejecución de acciones humanas, dirigiéndolas desde el interior.

188 |

La relación entre fines, herramientas y significados, finalmente, completa la concepción deweyana del hombre, destacando su posición de interioridad y diferenciación en la naturaleza. El trabajo se relaciona de modo privilegiado con el reino de los medios: con herramientas, instrumentos. En la industria, el trabajo y la técnica “[el ser humano] se vincula con cosas y actos en sus instrumentalidades, no en sus inmediateces. Los objetos y eventos figuran en el trabajo no como cumplimientos y realizaciones, sino en beneficio de otras cosas en nombre de las que son medios y signos predictivos” (Dewey 1929: 122). El hombre, mediante el trabajo y el uso de herramientas, imprime el elemento del significado sobre las cadenas causales, tornando las relaciones causa-consecuencia en relaciones medios-fines. “Una herramienta es una cosa particular, pero es más que una cosa particular, en tanto es una cosa en la que se encarna una conexión, un vínculo secuencial de la naturaleza (...) Su percepción y su uso efectivo reenvían a la mente a otras cosas” (Dewey 1929: 122). Una herramienta es una cosa utilizada a partir de un cúmulo de significados sedimentados sobre ella, que reenvían a las cadenas causales sobre las que se puede operar de manera consciente y deliberada.

La manipulación de instrumentos como cosas dotadas de significación tiene para Dewey una importancia antropológica, trazando la frontera que caracteriza la acción específicamente humana en el seno de la naturaleza. “El hombre comienza como una parte de la naturaleza física y animal (...) Como animal, aun en el nivel bruto, logra subordinar algunas cosas físicas a sus necesidades” (Dewey 1929: 370). En este nivel, se rige por el apetito que es, como tal, ciego. Obtenga o no resultados satisfactorios, la acción dirigida por el apetito no es mediada por significados, sino que se sume en el orden de las cadenas causales. En el “plano humano”, en cambio, pasamos a lidiar con “cosas en sus significados” (Dewey 1929: 371). De esta forma, “el significado de las condiciones causales es transferido

a la consecuencia, de modo que esta no es un mero fin, un término de detención. Es marcado en la percepción, distinguido por la eficacia de las condiciones que han entrado en ello”. Las herramientas, como cosas cargadas de significación, pertenecen de modo característico al plano de la acción específicamente humana, donde las concatenaciones causales, por sí mismas ciegas, son convertidas en articulaciones entre medios y fines, conscientes y llenas de significado.

Analizada la importancia antropológica de los instrumentos en la conversión de cadenas causales en articulaciones medios-fines cargadas de sentido, es posible caracterizar la instrumentalidad genuina. Dewey advierte que no deberíamos llamar “medios” a las meras condiciones externas para la gestación de un efecto determinado. “Los medios son siempre por lo menos condiciones causales, pero las condiciones causales son medios únicamente cuando poseen una cualificación adicional (...) la de ser usados libremente, debido a conexiones percibidas con consecuencias deseadas” (Dewey 1929: 366). De modo similar, “los efectos no son fines a menos que el pensamiento haya percibido y elegido libremente sus condiciones y procesos” (Dewey 1929: 367). La genuina instrumentalidad es aquella en la que la relación entre medios y fines recorre cada paso de la ejecución de la tarea en cuestión. Los fines-en-vista, entonces, no son meros resultados externos que lleguen con posterioridad al despliegue de los medios, sino que “habitan” en estos constantemente y de modo presente, como sus significados. “Una instrumentalidad genuina *para* es siempre un órgano *de* un fin. Confiere eficacia continua sobre el objeto en el que se encarna” (Dewey 1929: 368). Los fines-en-vista están presentes en la ejecución de los medios en tanto que significados suyos:

I 189

Para la persona que construye una casa, el fin-en-vista no es solo una meta final y remota a ser alcanzada tras que un número suficientemente grande de movimientos forzados haya sido ejecutado. El fin-en-vista es un plan operativo *contemporáneamente* presente en la selección y empleo de materiales (...) El fin-en-vista está presente en cada estadio del proceso, está presente como el *significado* de los materiales usados y actos realizados. (Dewey 1929: 373)

Hay, pues, una normatividad inherente a la acción instrumental, ligada a la presencia constante de los fines como significados en la ejecución de los medios. La acción instrumental degenera cuando los vínculos medios-fines retroceden al nivel de las concatenaciones mecánicas y ciegas. “El error consiste en llamar medios a cosas que no son en absoluto medios, cosas que son solo antecedentes externos y accidentales para la ocurrencia de algo más” (Dewey 1929: 366). Dewey pone como ejemplo el que se llame al esfuerzo (*toil*) del trabajador asalariado, su “medio de vida”, cuando su labor concreta poco tiene que ver con los medios con los que se garantiza la existencia. El trabajo asalariado termina siendo una condición externa para que el trabajador reproduzca su vida, pero no

es propiamente un medio genuino, en la medida en que el fin deseado es externo, ajeno e indiferente a la ejecución del trabajo (Renault 2012: 147).

La degradación filosófica e intelectualista del trabajo útil, finalmente, guarda para Dewey relación con las divisiones sociales en la antigua Grecia, donde “la comunidad estaba marcada por una aguda separación entre trabajadores serviles y hombres libres y ociosos” (Dewey 1929: 93). El empobrecimiento de la acción instrumental, al parecer, estaría ligado a la división tajante de la sociedad, entre “práctica no inteligente e inteligencia no práctica” (*unintelligent practice and unpractical intelligence*) (Dewey 1929: 93). Así como el moderno trabajador no ejecuta una genuina acción instrumental, pues sus fines-en-vista no están presentes a lo largo del proceso de su trabajo, de igual manera, el esclavo griego era reducido a medio “no inteligente” de acción. La acción instrumental genuina supone, para Dewey, la unidad entre concepción y ejecución del trabajo, en la medida en que los fines-en-vista operan en ella de modo presente y constante como significados de los materiales empleados. La división de la sociedad entre una clase ociosa dedicada a la contemplación y una clase laboriosa dedicada al trabajo, pues, conduce al empobrecimiento de la acción instrumental. Esta, una vez rota la unidad entre medios o instrumentos y fines-en-vista como significados, retrocede al nivel de las concatenaciones mecánicas externas. La acción instrumental falsa o empobrecida es aquella en la que las conexiones medios-fines se vacían de significado presente, acabando por parecerse a cadenas causales ciegas y automáticas. A la vez, el empobrecimiento de la acción instrumental conlleva una pérdida del elemento específicamente humano en la acción, la operación cargada de significados. La acción instrumental empobrecida, podemos decir, es “deshumanizante” en la medida en que quita al sujeto lo que tiene de específico en el seno de la naturaleza, homologando su manera de comportarse con aquella del ciego apetito o de las concatenaciones mecánicas.

En la instrumentalidad genuina, en suma, los fines están presentes en los medios como significados inherentes. En cambio, la “mala” instrumentalidad es aquella en la que el medio retrocede al nivel de las meras causas, convirtiéndose en antecedente externo y casual, no mediado por significados, para la producción de efectos. A la vez, la recaída en la falsa o mala instrumentalidad implica un deterioro de las potencialidades específicamente antropológicas del hombre. El ser humano se recorta dentro de la naturaleza por la posición de fines mediados por significados. Los instrumentos, como tales, son constitutivos de la experiencia humana, en tanto cosas cargadas de significación. A la vez, cuando la acción instrumental se vuelve externa a la persecución de fines libremente determinada y cargada de sentido, el hombre acaba comportándose de modo análogo al que le impone el apetito, subsumido en concatenaciones causales ciegas y automáticas sin mediación del significado. Como sostendré en las conclusiones, estas elaboraciones de Dewey, proyectadas sobre el planteo de Horkheimer, pueden coadyuvar

a profundizar su consistencia y solvencia teóricas, dando un lugar a un diálogo teórico entre ambas corrientes.

4. Conclusión: hacia una posible concepción afirmativa de la razón instrumental

De los análisis desplegados se desprenden una serie de paralelismos entre Horkheimer y Dewey. En primer lugar, ambos destacan la especificidad del sujeto en el seno de la naturaleza. Esta especificidad, en ambos casos, está ligada a la capacidad para objetivar el mundo circundante e instrumentalizarlo. En el caso de Dewey, la acción instrumental y la manipulación de herramientas tornan a las cadenas causales en ordenamientos medios-fines pletóricos de significado. En el caso de Horkheimer, la racionalidad instrumental permite al hombre objetivar a la naturaleza, lo que es condición no solo de la manipulación y control de la realidad, sino más profundamente de la constitución del sujeto mismo como diferenciado del mundo natural circundante. La relación instrumental con el mundo, en la lectura que propongo, diferencia la operación de herramientas y la presencia de significados de las cadenas causales ciegas (Dewey) o permite la objetivación de la naturaleza y la constitución del sujeto como diferenciado (Horkheimer).

En segundo lugar, hay una conexión entre el concepto deweyano de experiencia y la relación entre razón objetiva y razón subjetiva. La experiencia es para Dewey un concepto *double-barreled*: incluye a sujeto y objeto en una primera unidad indiferenciada, previa a la distinción analítica entre ambos. La experiencia encierra al proceso de experimentar y a las cosas experimentadas, al sujeto y al objeto. El sujeto no es previo a la experiencia, sino que se constituye en ella: no es una interioridad pura, reclusa en su propia autonomía. Esta perspectiva permite, también, comprender el peculiar lugar del sujeto *en el seno* de la naturaleza, como una entidad diferenciada (por la capacidad de operar con significados). De modo análogo, para Horkheimer la razón objetiva no reemplaza a la subjetiva, sino que realiza su autorreflexión. La racionalidad objetiva le recuerda al sujeto su falta de autonomía pura, permitiendo reflexionar sobre su racionalidad instrumental como una función peculiar de la especie humana dentro de la naturaleza. Al considerar a la racionalidad subjetiva desde el prisma de la objetiva, el sujeto morigera sus pretensiones de autarquía y primacía sobre el mundo, reflexionándose como una diferenciación en el seno de la naturaleza y no como cesura radical con ella. La razón objetiva de Horkheimer, pues, no reemplaza a la racionalidad instrumental ni al cálculo en términos medios-fines, sino que los reflexiona, situándolos en sus condiciones de immanencia y escisión en la naturaleza. De modo análogo, el concepto deweyano de experiencia, lejos de todo empirismo centrado en datos sensoriales aislados, sitúa al sujeto de conocimiento en un plexo de relaciones en

I 191

el seno del mundo y la naturaleza, impugnando la idea de autarquía pura de la subjetividad.

Finalmente, de la reconstrucción de Horkheimer propuesta se sigue que la razón instrumental no es como tal la fuente de la dominación social. Esta es, en cambio, producto de una unilateralización de la razón subjetiva. La racionalidad instrumental se torna opresiva cuando se unilateraliza, “olvidando” sus lazos constitutivos con la naturaleza, lo que lleva a la deriva regresiva que termina equiparando al sujeto con un elemento del mundo cósmico. Horkheimer, sin embargo, tiende a ver esta deriva regresiva como inscrita en la historia universal desde la aparición de la razón instrumental como tal, lo que lleva a un *impasse* pesimista. Salir de este *impasse* exigiría una teoría mejor diferenciada de la razón instrumental, que no la identifique como tal con su deriva unilateral y regresiva. Para Dewey, por su parte, hay un acción instrumental genuina (en la que los fines-en-vista están presentes de modo constante), que se diferencia de una acción instrumental deformada en la que los significados de la acción se pierden y la relación medios-fines queda reducida a la de causas-consecuencias. En esa acción instrumental deformada, a la vez, el sujeto que opera con medios y fines es reducido a la forma de funcionamiento de las meras cosas. Esta distinción podría ser útil para revisar el concepto de razón instrumental, buscando diferenciar una versión afirmativa y una unilateralizada de este tipo de racionalidad.

192 |

Horkheimer, podemos decir, cae en una inconsistencia teórica al elevar implícitamente la razón instrumental a elemento constitutivo de la razón como tal, y a la vez achacarle la responsabilidad por la dominación social. En términos de Dewey, podría sugerirse que comete el error de identificar relaciones instrumentales (relaciones medios-fines cargadas de significado, donde los fines-en-vista están presentes constantemente) con relaciones causales ciegas. Su crítica de la unilateralización de la razón instrumental podría reformularse, pues, en términos de una teoría sobre la regresión de la razón instrumental al nivel de las concatenaciones causales automáticas (o de la asimilación del sujeto a una mera entidad cósmica). Esta reformulación podría dialogar con la hipótesis deweyana de una normatividad immanente al manejo de instrumentos, en lugar de homologar lo instrumental con lo mecánico y lo cósmico en general. El pensamiento de Dewey sienta las bases de una teoría normativa del instrumento que, reincorporada en la teoría crítica, podría aportar a un concepto más diferenciado de la razón instrumental.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M.** (2007), *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Akal).
- Alexander, T.** (1987), *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature: The Horizons of Feeling* (Albany: State University of New York Press).

- Calegari, F.** (2011), “La recepción del pragmatismo por la Escuela de Frankfurt: los aportes de John Dewey y Marx Horkheimer”, *Revista Observaciones filosóficas*, 12: 1-19.
- Dewey, J.** (1929), *Experience and Nature* (Nueva York: Paul Carus Foundation).
- Habermas, J.** (1989), *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus).
- Horkheimer, M.** (1947), *Eclipse of Reason* (Nueva York: Continuum, 2004).
- Jay, M.** (1989), *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)* (Madrid: Taurus).
- Joas, H.** (1993), *Pragmatism and Social Theory* (Chicago: Chicago University Press).
- Kadlec, A.** (2006), “Reconstructing Dewey: the Philosophy of Critical Pragmatism”, *Polity*, Vol. 38; 4: 519-542.
- Postone, M.** (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social* (Madrid: Marcial Pons).
- Renault, É.** (2012), “Dewey et la centralité du travail”, *Travailler*, 28: 125-148.
- Rorty, R.** (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature* (New Jersey: Princeton University Press).
- Sotelo, L.** (2009), *Ideas sobre la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse* (Buenos Aires: Prometeo).

Recibido: 04-2015; aceptado: 08-2015