

SOBRE EL SOMETIMIENTO DE LA NATURALEZA EXTRA-HUMANA

Paula García Cherep

Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina

paulagcherep@gmail.com

Recibido: 06 de febrero de 2023

Aceptado: 03 de Mayo de 2023

Identificador permanente (ARK): <http://id.caicyt.gov.ar/ark://8sy64ycts>

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

|1|

Resumen

El presente trabajo indaga en la descripción que Max Horkheimer realiza acerca de las relaciones sociales y la relación de los seres humanos con la naturaleza extra-humana en términos de dominio instrumental. Si la preocupación por la relación con la naturaleza extrahumana se expresa muchas veces en el vínculo establecido con los animales, ello se debe a que, de entre todos los seres que conforman la naturaleza externa, los animales son los más similares a los humanos. Nos interesa discutir la lectura según la cual en este gesto el filósofo, por un lado, realiza una lectura simplificadora de las relaciones sociales al igualarla con su descripción de lo no social y, por otro, homogeneiza su caracterización de la sociedad capitalista al subsumir toda posible relación a la lógica instrumental. Nos detendremos puntualmente en dos pasajes en los que Horkheimer se refiere al sometimiento de los animales para proponer que desde allí se vuelven perceptibles las múltiples dimensiones en que el filósofo describe las relaciones sociales de dominio. Asimismo, a través del análisis de estos pasajes podrá verse que el filósofo observa la presencia de cierta impulsividad en el comportamiento humano que se sustrae a la instrumentalidad, dando cuenta de que la caracterización de las relaciones de dominio según la razón instrumental no implica necesariamente la absolutización del principio instrumental como regulador de todo comportamiento social.

Palabras clave: Horkheimer, instrumentalidad, compasión, animales

ON THE SUBJECTION OF NONHUMAN NATURE

Abstract

This paper explores Max Horkheimer's description of social relations and the relationship of human beings with extra-human nature in terms of instrumental mastery. If the concern for the relationship with extra-human nature is often expressed in the bond established with animals, this is because, of all the beings that make up external nature, animals are

the most similar to humans. We are interested in discussing the reading according to which in this gesture the philosopher, on the one hand, makes a simplifying reading of social relations by equating it with his description of the non-social, and on the other, homogenizes his characterization of capitalist society by subsuming every possible relation to instrumental logic. We will dwell specifically on two passages in which Horkheimer refers to the subjugation of animals in order to propose that from there the multiple dimensions in which the philosopher describes the social relations of domination become perceptible. Likewise, through the analysis of these passages it can be seen that the philosopher observes the presence of a certain impulsivity in human behavior, which is subtracted from instrumentality, showing that the characterization of the relations of domination according to instrumental reason does not necessarily imply the absolutization of the instrumental principle as the regulator of all social behavior.

Keywords: Horkheimer, instrumentality, compassion, animals

|2|

Introducción

Una de las tesis más significativas del pensamiento de Max Horkheimer es aquella según la cual la sociedad de su época se organiza en torno a una concepción instrumental de la razón, desde la cual la naturaleza es entendida meramente como un objeto al que solo cabe someter. La homologación de la razón a un instrumento y de la naturaleza a un objeto de dominio son, desde la perspectiva horkheimeriana, reduccionismos que se corresponden mutuamente. Su consecuencia práctica es la fundación de relaciones cada vez más violentas de los humanos con la naturaleza extra humana, de los humanos entre sí y de cada uno de ellos con su propia subjetividad:

En cuanto principio de identidad que se empeña por triunfar en la lucha contra la naturaleza en general, contra otros hombres en particular, y sobre sus propios impulsos, el yo se siente como algo ligado a funciones de dominio, mando y organización. [...] Desde un punto de vista histórico pertenece esencialmente a una edad de privilegios de casta, caracterizada por una escisión entre la labor espiritual y la manual, entre conquistadores y conquistados. Su dominio en la época patriarcal es evidente (1974, p. 72).¹

El sometimiento de la naturaleza no parece implicar, así, un desvío respecto de la problemática social, sino que se trata de un vínculo que interviene en la configuración de las relaciones sociales. Nos interesa discutir, en contra de ciertas lecturas, que, al volver la atención al tema del sometimiento de la naturaleza, Horkheimer pierda el interés por las relaciones sociales de dominio. Quienes sostienen esto afirman que la idea del dominio instrumental como norma estructurante de las relaciones sociales supone una visión simplificadora desde la cual resulta imposible percibir la singularidad de las relaciones

¹ Las citas de textos que en las referencias bibliográficas se consignan con títulos en inglés o en alemán son de traducción propia.

sociales de sometimiento, ya que se las describe de la misma manera que al dominio que históricamente el ser humano ejerció sobre la naturaleza.

Sostendremos que el interés por el dominio de la naturaleza, lejos de tratarse de un problema abstracto, introduce una variación que permite dimensionar una ramificación de las dimensiones que adquiere la dominación. Al dar cuenta de la complejidad con que Horkheimer concibe las relaciones de dominio, se revelará, asimismo, que su tesis sobre el creciente dominio instrumental no implica una simplificación tal de la noción de razón, por la cual resulte imposible la existencia de otras formas posibles de relación de los humanos entre sí y de ellos con la naturaleza —humana y extrahumana—.

Dominación e instrumentalidad

La manera en que Horkheimer concibe las relaciones de dominio no siempre resulta interpretada en el sentido de una concepción aguda, que pueda dar cuenta de la complejidad de lo real. Esto puede verse en la lectura de Seyla Benhabib, quien entiende que, al explicar las relaciones de dominio —con la naturaleza, con otros individuos y con la propia subjetividad— mediante la noción de razón instrumental, Horkheimer produce una visión homogeneizadora de la sociedad. Esta visión acarrea, según su lectura, una totalización de la dominación que tiende a borrar los contrastes entre cultura y naturaleza (Benhabib, 1986, p. 175), de manera que la sociedad ya no puede ser entendida como una totalidad contradictoria (1986, p. 179). Esta última idea habría estado presente, según la autora, en el pensamiento de Horkheimer durante la década de 1930, para ser abandonada posteriormente.

Si bien Benhabib sostiene que Horkheimer, junto con Adorno y Marcuse, comienza a explicar los distintos ámbitos de la vida social por recurso a la razón dominante a partir de 1939, nos interesa señalar que esta idea puede rastrearse también en textos más tempranos: en “Egoismus und Freiheitsbewegung” (2009 [1936], t. 4, pp. 9-88), Horkheimer teoriza acerca de la dinámica de la revolución burguesa, señalando que allí las necesidades de las masas movilizadas por los líderes burgueses adquieren un rol importante, al punto que se convierten en el motor mismo de la revolución, en su propia fuerza revolucionaria. Pero, considerando que el orden burgués no tiene como objetivo principal la atención de las necesidades materiales de esos grupos, busca indagar en las condiciones que garantizan el sostenimiento de la forma social burguesa aun cuando esas necesidades no se vean satisfechas y sean potencialmente una amenaza para el sostenimiento de la forma social.

Así, describe que durante la constitución misma de la sociedad burguesa tuvo lugar en los individuos un proceso de internalización que consistió en que la “transformación de las exigencias de los individuos a la sociedad en exigencias morales y religiosas a los propios individuos insatisfechos” (ibid., p. 40). En esta transformación de las necesidades insatisfechas de las masas en un cultivo de la virtud y la moral burguesas, los individuos aprenden a reprimir sus propios deseos por la observación de los ideales propios de la nueva forma social. Aquel efecto una vez mecanizado y afianzado —o, en otras palabras, interiorizado— en los individuos, se torna “propiedades humanas de relativa solidez que se han convertido en naturaleza” (Horkheimer, 2009, t. 3, p. 355), en el sentido de que

forman parte de la constitución actual de los seres humanos, alcanzada mediante un devenir continuado.

De esta manera, ya en 1936 Horkheimer describe a la subjetividad propia de la sociedad burguesa como tendiente a la inhibición de las necesidades de los propios individuos, favoreciendo de esa forma un comportamiento mecanizado e impulsivo tendiente a la efectividad del sostenimiento de la forma social, independientemente de que ese fin coincida con el bienestar general y el individual. La mecanización que cada sujeto afianza en sí mismo para reprimir sus necesidades más inmediatas es un instrumento tendiente a la perpetuación de la sociedad burguesa.

Teniendo en cuenta esto, la observación acerca de que solo hacia 1940 Horkheimer comienza a ver a la razón dominadora como principio de organización tanto social como subjetiva, interpersonal y cultural podría ajustarse, dado que ya en 1936 afirma, acerca de las posibles maneras de realizar un abordaje de la interiorización, que “ambos enfoques, el subjetivista-antropológico y el objetivista, están relativamente justificados” (ibid.), porque siendo constitutiva de la subjetividad de la época se convierte en un rasgo de la cultura de una sociedad que, sin embargo, “carece de realidad independiente” (ibid.), externa a los individuos. De esta manera, Horkheimer señala que la interiorización de la coacción no es únicamente una “transformación a lo espiritual”, sino que genera también la aparición de nuevas cualidades en otros ámbitos (ibid., p. 347) de la cultura. La aproximación objetivista a la interiorización muestra que la dinámica entre sociedad e individuo reconfigura a instituciones intermedias como la familia, la religión, el arte, la filosofía y la moral.

|4|

El entrelazamiento entre dos formas de dominio

La caracterización expuesta en el apartado anterior es leída por Seyla Benhabib² como indicio de que Horkheimer no concibe ninguna contradicción *inmanente* a la totalidad social (1986, p. 163). Esa ausencia, según la autora, vacía a la teoría de su momento emancipador, pues al considerar que la relación humana fundamental es la que existe entre los humanos y la naturaleza (ibid., p. 200), la contradicción entre razón subjetiva y razón objetiva ya no se ubica únicamente en el proceso social, sino cada vez más en la “historia natural de la razón” y en la genealogía de la subjetividad burguesa (ibid., p. 203). Ahora bien, donde Benhabib encuentra una concepción homogeneizadora de la totalidad, otros autores ven un entrelazamiento entre el abordaje del sometimiento de la naturaleza y la problematización acerca de las relaciones sociales de dominio. Eric Nelson, por ejemplo, sostiene que “en *Dialektik der Aufklärung*, Theodor Adorno y Max Horkheimer sostuvieron que la dominación de la naturaleza y la dominación interhumana están unidas” (Nelson, 2011, p. 105). En la misma línea, Christian Stache dice:

Adorno y Horkheimer ya habían mostrado en *Dialektik der Aufklärung* que el sometimiento de la naturaleza, no tiene consecuencias negativas para la naturaleza interior humana sólo en última instancia, sino que sus consecuencias sobre los seres

² Esta argumentación es muy similar a la que unos años más tarde hará Moishe Postone (1993).

humanos son primarias, y que el dominio de la naturaleza, en segundo lugar, profundiza el dominio y la explotación de la sociedad de clases (2017, p. 328).

Puntualmente en la obra escrita junto a Adorno, se torna visible que los autores entienden al sometimiento de la propia naturaleza humana como una consecuencia directa de una relación con la naturaleza exclusivamente en términos de dominio. Aaron Bell llama la atención acerca de que en el “Exkurs I” de *Dialektik der Aufklärung* la razón instrumental se sirve de la diferenciación entre hombre y animal —como instancia de la distinción entre lo racional y lo irracional— como la base sobre la cual se establecen las relaciones jerárquicas de la civilización occidental: “el sujeto de la Ilustración es un ser capaz de poseer dignidad, razón y un significado intrínseco, mientras que a aquellos que quedan afuera de esa identidad les está reservado un plano inferior del ser” (Bell, 2011, p. 164). El autor añade que, progresivamente, el desarrollo de la razón elimina toda afinidad o similitud entre lo humano y lo natural, lo cual se logra borrando toda posible asociación entre ambos, es decir, colocando al *animal humano* completamente por fuera de la naturaleza (ibid.). En concordancia con esta idea también encontramos:

Si bien Adorno y Horkheimer generalmente incluyen tanto a los seres sintientes como a los no sintientes bajo el rótulo de “naturaleza”, ocasionalmente resaltan la opresión de los animales y su particular rol en la mutilación del sujeto humano (ibid., p. 179).

|5|

La *mutilación* a la que refiere el fragmento citado tiene lugar en la medida en que el dominio de la naturaleza conlleva el dominio de la propia subjetividad. La escisión entre lo que —desde la perspectiva de la razón instrumental— se considera humano y racional y aquello que se considera naturaleza postula una concepción del ser humano puramente en términos de razón dominante. Esto lo conduce a ejercer un dominio sobre todo lo impulsivo, es decir, lo que no provenga de razonamientos cuidadosamente llevados a cabo. Es por esto que, finalmente, “el animal funciona como lo otro del humano: la animalidad de los animales es un índice de lo que los hombres superaron y ya no son” (Gerhardt, 2011, p. 141).

Lo que resulta particularmente interesante del abordaje de estos autores es que destacan el entrelazamiento entre la tematización de la naturaleza y la de la sociedad. Sin embargo, no parecen ofrecer una respuesta a la preocupación de Sylva Benhabib acerca del carácter homogeneizante del pensamiento de Horkheimer, el cual, a su vez, eliminaría todo potencial emancipador de su filosofía. Proponemos analizar algunos fragmentos poco atendidos del filósofo, que refieren a la relación con los animales no humanos, para indicar que es precisamente allí donde Horkheimer considera posible la manifestación de un aspecto de la razón que se sustrae a la instrumentalidad. Si bien el predominio de la razón instrumental en la determinación de las relaciones —de los humanos entre sí y entre ellos y la naturaleza— produce la indeseable consecuencia de generar sufrimiento sobre los individuos, Horkheimer llama la atención acerca de que los animales padecen un sufrimiento mucho mayor al de los humanos. A esto se refiere cuando en la obra escrita en conjunto con Adorno afirma que los animales son víctimas de una *desgracia abismal* (Horkheimer, 2009, t. 5, pp. 279-289). Entendemos que es en el reconocimiento de un vínculo con aquellas víctimas del dominio instrumental que, a diferencia de los humanos,

carecen de razón y son, por lo tanto, incapaces de autonomía, donde se revelan las consecuencias irracionales del dominio y la razón instrumental descubre su límite.

Los animales en *Dämmerung*

En “Der Wolkenkratzer”, uno de los fragmentos reunidos entre sus aforismos de juventud, Horkheimer enumera con bastante exhaustividad distintos niveles de lo que, según entiende, constituye a la estructura social. Según su descripción, en el punto más alto de la estructura, se encuentran los “magnates empresarios de grupos de poder capitalistas enfrentados entre sí”, debajo “magnates más pequeños” y “propietarios de grandes tierras”. Luego, aparecen los empleados, entre quienes también existen jerarquías: los profesionales tienen una ubicación privilegiada respecto de la clase obrera cualificada y estos a su vez respecto de los “desempleados, viejos y enfermos”. “Recién debajo de esto estaría [...] el horroroso aparato de explotación de los territorios coloniales”, en tanto la miseria de los países más pobres del mundo es lo que sostiene a las capas sociales más elevadas de los países dominantes. La explotación colonial se funda, por último, en el nivel más bajo de esta estructura, constituida por “el sufrimiento indescriptible, impensable de los animales, su infierno en la sociedad humana, el sudor, la sangre, la desesperación de los animales” (Horkheimer, 2009, t. 2, pp. 379-380).

Respecto de esta descripción resulta destacable, por un lado, la fragmentación y multiplicidad de posiciones desde las que se ejerce el dominio; los distintos niveles de la estructura dan cuenta de un solapamiento de las relaciones de manera tal que, en muchos casos, quienes dominan sobre un grupo son ellos mismos, a la vez, dominados por otro. Asimismo, el punto superior de esta estructura no está ocupado por un grupo único, sino por sectores de poder que se enfrentan los unos a los otros, obedeciendo a la lógica de la forma social dada.

Finalmente, la relación de dominio que constituye la base última sobre la que descansa toda la estructura es el sufrimiento que la humanidad produce sobre seres vivos, pero no humanos. Se trata del solapamiento de distintas dimensiones del dominio que tienen como raíz común el sometimiento de la naturaleza a manos de la razón.

Otro de los fragmentos entre los que Horkheimer retrata la interacción humana con animales no humanos es “Im Zirkus”, en el que se describe la interacción entre un elefante y su domador. Allí el filósofo afirma que “en el elefante del circo, la superioridad del ser humano, que en la batalla de la técnica es invencible, puede volverse consciente de sí misma” (Horkheimer, 2009, t. 6, p. 246). Esta afirmación tiene que ser leída en dos sentidos; por un lado, el acto del animal en el circo vuelve evidente la superioridad tecnológica humana por sobre el animal. Cuando Horkheimer en el mismo aforismo describe los movimientos graciosos del elefante, se observa la facilidad con que el domador es capaz de obtener de parte del animal una serie de comportamientos que no son naturales, sólo a los fines de que el público se entretenga. Por otro lado, y en un sentido prácticamente opuesto al anterior, se anuncia que a través del acto del elefante podemos tomar consciencia de las consecuencias irracionales —e inhumanas— que conlleva el desarrollo de la instrumentalidad por la instrumentalidad misma. El pasaje continúa:

Nada es más ajeno al animal, más inapropiado, más cercano que el trabajo esclavo por el que entró en la historia de la humanidad. En la pista de circo, donde la figura del elefante parece la imagen de la sabiduría eterna frente a la estupidez de los espectadores, haciendo unos gestos tontos entre los tontos en favor de la paz, se revela la irracionalidad [*Widervernunft*] objetiva de la actuación forzada, que sirve al propósito racional del mercado maderero indio. El hecho de que las personas dependan de ese trabajo para entregarse a él es, en definitiva, también su propia vergüenza. La esclavización del animal como la mediación de su existencia a través del trabajo en contra de su propia naturaleza y de la ajena tiene como resultado que su existencia es tan externa a ellos como el acto circense lo es al animal. Rousseau lo notó cuando escribió sus ensayos premiados. La civilización como atontamiento (ibid.).

El paralelismo entre el espectáculo del animal en el circo y el trabajo esclavo se establece aquí desde dos dimensiones de lo que Horkheimer considera irracional: la de lo antinatural —en el sentido de naturaleza violentada— y la de la estupidez —en el sentido de razón alienada—. Si las muecas del elefante en el circo recuerdan al esclavo, lo hacen en virtud de que también el esclavo se ve obligado por su trabajo a efectuar movimientos corporales que no realizaría de forma natural si no fuera porque la historia humana los prescribió como naturales en ambos casos. Aunque la esclavitud no sea un rasgo natural —inescindible, constitutivo— de la especie humana, sí resulta natural —en el sentido de necesario— en el contexto de una sociedad opresiva. El esclavo *depende* de su trabajo en el sentido de que lo necesita para garantizarse los medios de subsistencia, y se ve obligado a realizar una serie de acciones, tal como el elefante “en favor de la paz” hace su número frente a la amenaza constante del “cinto y ganchos de hierro” (ibid.) del domador. Al esclavo sólo le es natural realizar ese trabajo físico exigente en exceso porque la historia de la civilización definió que eso es lo que le corresponde a un esclavo, pero no por su condición de humano. Asimismo, al elefante sólo le son adecuados esos movimientos en virtud del motivo por el que ingresó a la historia humana, esto es, como efecto del desarrollo de la razón instrumental. El elefante sólo puede ser domado por el sometimiento que le impone esa forma de razón y los instrumentos —cinto, gancho— por ella desarrollados. Lejos de referirse a él como un ser vivo, la instrumentalidad lo trata como a un mero objeto. El elefante, como objeto sobre el cual se dirige el autoritarismo de la razón instrumental, aparece como un esclavo en el contexto de la historia humana, al igual que aquellos humanos sobre los que recae el poder de la razón instrumental, como si fueran objetos suyos. Si la opresión sufrida por el elefante se revela como irracional, no lo hace en virtud de un razonamiento del tipo instrumental, sino más bien por la irrupción de un sentimiento —más precisamente, el de la compasión— en la experiencia del circo.

El elefante no sólo se parece al esclavo por lo antinatural de sus movimientos, que sólo son efectuados por la coerción que un amo ejerce sobre él. Lo que también se revela en la escena del domador de elefantes es que la estupidez de los movimientos que se le exigen al elefante encuentra eco en la actitud de quienes disfrutan del espectáculo. Aunque caracteriza como *tontos* a los movimientos del elefante en escena, Horkheimer advierte que la reacción del público al deleitarse y reírse por la actuación del animal es aún más

tonta. En este sentido se hace visible que el sometimiento del animal, lejos de realizarse en vistas a algún fin racional, sólo tiene por objetivo la satisfacción placentera de un *impulso* culturalmente formado de quienes se hallan entre la audiencia.

Pero a la vez que satisface a los espectadores con sus movimientos tontos, la actuación del elefante se desempeña también como un engranaje necesario para el sostenimiento de una estructura social desigual e injusta; siguiendo la descripción de Horkheimer, si la esclavización del animal cumple un papel mediador en la relación de los humanos con su propia existencia, es porque el espectáculo de la humillación al animal vuelve más aceptable la innecesaria humillación humana. En este sentido, el impulso que es satisfecho a través del espectáculo del elefante es enteramente producido por el principio propio de la forma social dada. La comunión entre el elefante y el esclavo radica en que es siempre el trabajo instrumental el que se dirige contra cada uno de ellos para naturalizar —en ambos casos— un determinado comportamiento que no es propio de ellos.

El impulso que excede a lo instrumental

|8|

Si tanto en relación a la constitución subjetiva propia de la era burguesa como a propósito del sometimiento animal aparece lo impulsivo como un comportamiento mecánico, socialmente producido, otras veces lo impulsivo aparece tematizado de una forma distinta. Es en su crítica a la concepción kantiana de la moral donde la relación que Horkheimer concibe entre razón e impulsividad cobra un papel protagónico. La moral de la sociedad burguesa cumple, según el filósofo, la función de producir una adaptación de los impulsos humanos en vistas al comportamiento necesario para el mantenimiento de esa forma social. Si le interesa la formulación de la moral kantiana, es porque en ella ve la formulación paradigmática de la moral burguesa.

Horkheimer encontrará allí un reconocimiento implícito de la necesidad, para el sostenimiento de la sociedad burguesa, de sentimientos que no coinciden precisamente con el principio rector de esa forma social. Siguiendo la crítica de Schopenhauer a Kant, puede entrever que allí se reconoce la necesidad de justificar un cierto accionar —el moral— que, no estando motivado por la conducta mecánica, instrumental, tenga como objetivo el bienestar de la totalidad social. Al señalar esa necesidad, Kant estaría de alguna manera reconociendo, según Horkheimer, que la acción moral, tendiente al bien común, no es lo más propio de la sociedad burguesa, ya que, si lo fuera, no habría necesidad de fundamentarla:

En una época en la que el dominio que ejercen los instintos posesivos es la ley natural del hombre y cada uno ve en el otro, según la determinación de Kant, ante todo un medio para sus propios fines, [la moral] significa principalmente la preocupación por el desarrollo y la felicidad de la vida (Horkheimer, 2009, t. 3, p. 129).

En otras palabras, si en la sociedad burguesa cada individuo se ve obligado a velar por su propio bienestar —puesto que su vida depende de la capacidad que desarrolle para adaptarse a las circunstancias dadas—, la motivación que un individuo pueda tener para actuar en dirección al bienestar social se revela como algo meramente contingente.

Horkheimer reconoce como implícito en el razonamiento kantiano el señalamiento de que la sociedad burguesa necesita servirse de un principio que difiere de la razón instrumental para poder sostenerse como forma social. Al plantear a la acción moral como una acción desinteresada —lo que horkheimerianamente podríamos denominar una acción que excede a la razón instrumental—, 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. Siguiendo la lectura schopenhaueriana, Horkheimer señala que el fundamento último de la moral kantiana, muy a pesar de Kant, no sería la razón, sino algo denominado impulso moral [*moralische Triebfeder*].³

Es ese impulso lo que motiva una acción en vistas a la universalidad —a la sociedad en su conjunto—, por más que sea contraria al principio de la ventaja económica. Tal como observa Hogh (2019, p. 17), Horkheimer coincide con Kant en concebir al sentimiento moral como algo que no se justifica enteramente en el mundo actual y, sin embargo, existe en él. Se trata de un sentimiento —cercano a la compasión— que implica no ver al otro como un medio, sino como posible integrante de una comunidad feliz. Es así que, con su apelación al impulso moral, Kant parece indicar —siguiendo la lectura horkheimeriana— que la acción verdaderamente racional depende de que la razón se deje permear por lo impulsivo, en el sentido de aquello que excede a la razón en su forma instrumental.

191

Elemento diferenciador

Nuestra consideración de los pasajes sobre los animales busca señalar la presencia en la filosofía de Horkheimer de ese aspecto transformador que quedaría eliminado de la teoría si, a través de la tematización del dominio instrumental, su concepción de la sociedad fuera la de una totalidad homogénea. Precisamente, en los fragmentos aquí analizados es donde aparece ese elemento diferenciador que, en la lectura de Benhabib, desaparece al no limitar la reflexión sobre el dominio a la esfera social, es decir, al incorporar la dimensión del sometimiento de la naturaleza. Si bien lo que Horkheimer designa como *naturaleza externa* o *extrahumana* parece no limitarse al reino animal, sino que en ocasiones se explicita que la expresión es más amplia (por ejemplo, en Horkheimer, 2009, t. 5, p. 214, “umgebender Natur”; t. 3, p. 157; t. 4, p. 74, “äußere Natur”), esas menciones son escasas y no hay una descripción exhaustiva de su alcance.

Si la preocupación por la relación con la naturaleza externa se expresa la mayoría de las veces en el vínculo establecido con los animales, ello se debe a que dentro del ámbito de seres que constituyen la naturaleza extrahumana, los animales son los más similares a los humanos y la incapacidad de sentir compasión por la situación opresiva en que la estructura social los coloca es un mayor signo de la inhumanidad —y, por lo tanto, de la irracionalidad— de la sociedad actual. Esto es lo que observa Christina Gerhardt cuando afirma que la figura de los animales en los escritos de Horkheimer

revela consistentemente las limitaciones de los modelos filosóficos e históricos que rechazan una base materialista. [...] Para Horkheimer, los animales enfatizan que

³ Horkheimer cita esta expresión que aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

los hombres no son superiores [...]. Para remediar esto, Horkheimer nos recuerda la necesidad de pensar con y de tener compasión, *Mitleid*.⁴ De esta manera, cuando los animales aparecen en los escritos de Horkheimer cuestionan la manera en que los humanos se relacionan con los conceptos de otredad, de alteridad (Gerhardt, 2011, p. 138).

En la manera en que el sujeto pretendidamente ilustrado se comporta con los animales se vuelven evidentes tanto la irracionalidad como la inhumanidad de su comportamiento. Lo que para Horkheimer introduce una diferencia radical entre el ser humano y los animales es la ausencia de razón en estos últimos. Este es el motivo por el cual Gerhardt piensa a los animales en Horkheimer como la forma paradigmática de lo otro de lo humano, y precisamente el objeto de una actitud compasiva. Resulta interesante señalar, en este punto, que en la consideración de la relación con los animales confluyen la lectura que Horkheimer realiza del concepto freudiano de *pulsión de muerte* (Freud, 2009 [1920]) con la del schopenhaueriano de *compasión*. Así, Horkheimer señala a Freud como quien, con toda razón, advirtió que las condiciones familiares y sociales de la sociedad burguesa generan ciertas prohibiciones que contribuyen a mantener a los seres humanos en un *nivel pulsional sádico* (Horkheimer, 2009, t.4, p. 80), el cual, sin embargo, aparece fundado en motivos culturales, es decir, se presenta como racionalizado. Horkheimer señala una forma particular del afecto hacia los animales, a la que llama *amor sentimental* (ibid., p.85), y que difiere de la compasión schopenhaueriana, como la confluencia de aquel sadismo pulsional con la tendencia propia de la moral burguesa hacia la preservación de la totalidad. El amor sentimental difiere de la compasión porque consiste meramente en un comportamiento cálido y afectuoso con los animales, que, sin embargo, resulta ciego al sufrimiento animal y no alcanza nunca a materializarse en una relación solidaria con ellos, como sí lo hace la conducta compasiva.

Si la compasión en sentido schopenhaueriano es necesaria, se debe a que la carencia de razón determina que el espectro de experiencias posibles que puede tener el animal sea mucho más limitado que el del hombre. En la obra escrita en conjunto con Adorno, los autores sostienen que, por la carencia de concepto en la psiquis animal, resulta imposible que ella pueda “fijar lo idéntico en el flujo de lo que aparece” (Horkheimer, 2009, t. 5, p. 278). Esto hace que el animal se vea impedido de fijar alguna cosa como permanente, de manera que percibe la realidad como un fluir hacia dentro del cual no puede distinguirse una cosa de otra y, por lo tanto, en la ausencia de determinaciones, el flujo es para esa psiquis algo que transcurre conservándose idéntico en todo momento.

Esta diferencia respecto a la manera de organizar la experiencia, no implica que el animal, a diferencia del hombre, tenga una mayor facilidad para evitar la angustia y el dolor. Aunque no pueda identificar —lo cual es imprescindible para la elaboración de

⁴ El concepto viene de Schopenhauer (2007 [1840]). Si bien la autora llama la atención acerca de la influencia de Schopenhauer en la manera en que los autores de *Dialektik der Aufklärung* piensan la compasión hacia los animales, decide atender a la influencia que Schopenhauer tuvo sobre Adorno y no sobre Horkheimer. Schopenhauer no solo es una referencia habitual en los escritos de Horkheimer, sino que, además, la centralidad que su pensamiento tuvo para el frankfurtiano es señalada por los especialistas (por ejemplo, Schmidt, 1986; Müller-Doohm, 2005). Por lo demás, el artículo de Gerhardt es más que pertinente en relación al tema de los animales en Horkheimer y Adorno.

conceptos—, el animal puede *reconocer*, pero siempre en cuanto a lo estrictamente vinculado a sus necesidades vitales: “el animal escucha el nombre y no tiene un yo, está encerrado en sí mismo y a la vez expuesto” (ibid., p. 279). La posibilidad de reconocer hace que el animal sea capaz de sobrevivir en el mundo en la medida de que es capaz de satisfacer sus exigencias vitales. La no conceptualización por parte del animal, sin embargo, lo hunde en una experiencia monótona y empobrecida que no le permite establecer con el mundo más relación que la de la supervivencia y satisfacción de los instintos. A su vez, la capacidad de reconocer lo habilita a responder al nombre mediante el cual el hombre ejerce su dominio sobre él. A la incapacidad de conceptualizar el flujo de la experiencia le corresponde la imposibilidad de constituirse a sí mismo como sujeto de la experiencia, de manera que su suerte depende de lo que el mundo circundante le dispense.

Si el animal es más débil que el hombre, no lo es solamente por su imposibilidad de constituirse como sujeto para someter a la naturaleza, sino también porque sus posibilidades espirituales son mucho más reducidas:

El transcurrir del animal, sin interrupción del pensamiento liberador, es sombrío y depresivo. Para escapar de la existencia lacerante y vacía, es necesaria una resistencia, cuya columna vertebral es el lenguaje. Incluso el animal más fuerte es infinitamente imbécil (ibid.).

|11|

De acuerdo con el fragmento, la ausencia de concepto hunde al animal en un aburrimiento inconciliable con la posibilidad real de alcanzar la felicidad, privándolo incluso de la mera posibilidad de imaginar otras alternativas. Los autores no están señalando con esto que los animales estén necesariamente condenados a vivir en la angustia y el dolor; más precisamente, buscan indicar la incapacidad de los animales por erigirse como soberanos de su propia suerte. Por un lado, esto enfatiza la debilidad insuperable de los demás animales frente a la especie humana, por otro, señala el potencial humano para incrementar o disminuir el sufrimiento animal. Esto puede leerse, por ejemplo, cuando a propósito de la transformación de los hombres en animales, que en las fábulas míticas suele aparecer como forma de castigo, los autores de *Dialektik der Aufklärung* escriben:

Cada animal es un recuerdo de una desgracia abismal [*abgründiges Unglück*] ocurrida en tiempos primitivos [...] por lo que la falta de razón destierra al animal eternamente en su forma, a menos que el hombre, que es uno con él a través del pasado, encuentre el hechizo redentor y a través de él ablande el corazón pétreo del infinito al final del tiempo (ibid., pp. 279-280).

Al indicar la unidad entre el ser humano y el animal se enfatiza la naturaleza animal del hombre, que sólo difiere de las demás especies por no ser víctima de aquella *desgracia abismal* por la que la mayoría de los seres es excluida de la razón. Los autores entienden que la desgracia que recae sobre los animales y que los obliga a hundirse en una existencia monótona, no puede ser aliviada más que con ayuda de la razón. En este sentido, la suerte o gracia con la que cuenta el ser humano —por contraposición al animal—, le asigna tanto un lugar de privilegio como una responsabilidad. Lo primero porque, a diferencia de los animales no dotados de razón, el ser humano está en condiciones de alcanzar la felicidad. Lo segundo, porque al contar con ese privilegio, depende del ser humano generar las

condiciones para que las demás especies no se hundan profundamente en la miseria. El rescate más urgente que el humano es capaz de brindar consiste en no ser causante del sufrimiento innecesario e irracional del que los animales habitualmente son objeto.

Consideraciones finales

En este trabajo nos propusimos indagar en las particularidades de la manera en que Horkheimer describe el dominio de la naturaleza extrahumana por parte de la razón instrumental para examinar el modo en que esa descripción se relaciona con las relaciones sociales de dominio. Nuestra indagación buscó señalar que Horkheimer no recurre sencillamente a un mismo principio para explicar dos fenómenos divergentes, lo cual implicaría que su teoría concibe de una forma homogénea y simplificadora a los distintos ámbitos de la realidad. En cambio, mostramos la interdependencia que el filósofo concibe entre una y otra relación de sometimiento.

En su apelación al sometimiento animal, Horkheimer no solo llama la atención acerca de que la violencia ejercida sobre la naturaleza extrahumana es parte inescindible de las relaciones sociales de dominio. También da lugar a un cierto extrañamiento en la manera de pensar el dominio que permite tanto develar el aspecto irracional de la instrumentalización como advertir las semejanzas no percibidas entre el sujeto pretendidamente racional y los animales. Si lo que interviene en el develamiento de lo irracional como siendo constitutivo de lo aparentemente racional es algo del orden del sentimiento, ello da cuenta de la presencia de un elemento que se sustrae de la instrumentalidad, incluso en el contexto de lo que podría denominarse como un imperio de la razón instrumental.

La mera presencia de un impulso no subsumible a la instrumentalidad vuelve plausible la puesta en cuestión de la lectura según la cual la teoría social de Horkheimer concibe de manera homogénea a los distintos ámbitos de la realidad. Pero, si bien la supuesta homogeneidad implicaría un alejamiento del objetivo emancipador de la teoría, con el señalamiento de la compasión o de lo impulsivo no instrumental no creemos señalar lo exactamente opuesto, a saber, que habría en Horkheimer una confianza en que la mera existencia de tal elemento da cuenta de la inevitabilidad de una transformación social. Un análisis cuidadoso de la manera en que Horkheimer concibe a esa impulsividad, si bien excede los objetivos de este trabajo, podría señalar que no necesariamente indica el camino hacia una transformación de lo real en sentido emancipatorio. Lo que sí puede seguirse del develamiento de este elemento en el contexto del análisis de Horkheimer sobre las relaciones de dominio es el hecho de que, al atender al sometimiento de los animales, el filósofo no pierde de vista la singularidad de la problemática social, sino que, por el contrario, alcanza una consideración más profunda de la temática. Asimismo, es en esa consideración minuciosa donde se vuelve manifiesta la presencia de un elemento no subsumible a la instrumentalidad en el contexto mismo de las relaciones de dominio.

Referencias bibliográficas

- Bell, A. (2011). “The Dialectic of Anthropocentrism”, en Sabonmatsu, J. (2011). *Critical Theory and Animal Liberation*. Plymouth: Rowman & Littlefield, pp. 163-176.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Freud, S. (2004). *Más allá del principio del placer*. Amorrurtu.
- Gerhardt, C. (2011). “Thinking With: Animals in Schopenhauer, Horkheimer, and Adorno”, en Sabonmatsu, J. *Critical Theory and Animal Liberation*. Plymouth: Rowman & Littlefield, pp. 137-146.
- Hogh, P. (2019). “Ethischer Materialismus. Max Horkheimer und der Widerspruch in der natürlichen Normativität”, en *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, pp. 15-42.
- Horkheimer, M. (1974). *Eclipse of reason*. Oxford University Press.
- (2009). *Gesammelte Schriften*. Fischer.
- Müller-Doohm, S. (2005). *Adorno. A Biography*. Polity Press.
- Nelson, E. (2011). “Revisiting the Dialectic of Environment: Nature as Ideology and Ethics in Adorno and the Frankfurt School”, *Telos*, pp. 105-126.
- Postone, M. (1993). *Time, Labor and Social Domination. A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Schmidt, A. y Altwicker, N. (eds). (1986). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Fischer Taschenbuch.
- Schopenhauer, A. (2007). *Über die Grundlage der Moral*. Felix Meiner Verlag.
- Stache, C. (2017). *Kapitalismus und Naturzerstörung. Zur kritischen Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses*. Barbara Budrich.