

Felicidad, arte moderno e industria del esparcimiento en el primer Horkheimer

Eje temático: [Comunicación, cultura y poder]

Esteban Alejandro Juárez
juarezeal@hotmail.com
SeCyT/UNC – ECI/UNC

Resumen

Nuestra ponencia tiene como objeto considerar el artículo de Max Horkheimer “Art and Mass Culture”, aparecido en 1941 en la versión norteamericana del último volumen de la *Revista del Instituto de Investigación Social*, a la luz de la temática de la felicidad abordada por el teórico crítico en la década de 1930.

Con el objetivo de desarrollar esta propuesta, en primer lugar, reconstruiremos algunos tópicos del materialismo diseñado por Horkheimer en sus ensayos más relevantes de esa época. La lectura que proponemos gira en torno a la idea de la exigencia de felicidad individual, la cual había vertebrado los impulsos del primer programa de la teoría crítica elaborado por Horkheimer.

En una segunda parte, veremos el modo en que Horkheimer se acercaría, por medio de sus reflexiones sobre la función de la moralidad, a la idea de “principio arte” (G. Lukács).

Finalmente, nos centraremos en el artículo aludido, donde aparece el concepto de cultura de masas y, también, los incipientes trazos de la idea de industria cultural desarrollada posteriormente junto a Adorno. La cultura de masas refiere en este ensayo tanto a los medios de reproducción electrónica de comunicación, como a una institución cultural organizada monopólicamente según los parámetros de la industria. La principal función de ésta será la administración del tiempo de ocio y la manipulación de los impulsos y la conciencia de los individuos. Pero la cultura de masas sólo aparecería como el anverso de la esfera de la cultura. El arte moderno radical representará su reverso. En concordancia con Adorno, la característica principal que Horkheimer atribuiría a las obras

vanguardistas sería la incomunicabilidad. Trataremos de mostrar cómo esto se relaciona con la pretensión atribuida al arte de albergar una felicidad individual irreductible.

Desarrollo

I. La finalidad de la crítica materialista

La teoría materialista que Max Horkheimer desarrolló en la década del treinta se autocomprende, en consonancia con la filosofía antigua, como el intento de contribuir al desarrollo pleno de la felicidad de todos los individuos (Horkheimer, 1937, p. 638). En vistas a este objetivo, el materialismo se fija como una de sus tareas esenciales un ejercicio crítico contra toda fundamentación de un orden social estable que apele a una instancia metafísica, esto es, trascendente a la situación histórica de la praxis humana. Al llevar adelante esta tarea, que sigue en cierta manera la estela de la crítica de Nietzsche al ascetismo de la moralidad, el materialismo horkheimeriano condena la racionalización de las esperanzas en una vida feliz emprendida por las representaciones morales idealistas porque ellas, al promover la abnegación y la renuncia a la satisfacción terrenal de la exigencia de felicidad y del placer, legitiman un estado de la existencia que se vale de esa renuncia, allí donde ésta históricamente ya no estaría dictada por la necesidad de la dominación de la naturaleza exterior (Horkheimer, 1934, p. 44). El resultado de la interiorización de la renuncia sería el control social de las fuerzas humanas y la persistencia de la presión de un sector particular de privilegiados sobre la mayoría (Horkheimer, 1933a, pp. 11-13).

Pero Horkheimer no ve en las estrategias armonizadoras de las representaciones culturales y filosóficas burguesas sólo mecanismos de represión psicológica de las

capacidades humanas. Para él, estas representaciones también sirven como fuente de expresión de las exigencias de felicidad, las cuales indican, aunque en negativo, una situación mejor para los desdichados. La misma negatividad de la moral burguesa sería, entonces, el lugar en donde florecería el elemento positivo movilizador de las fuerzas de resistencia: la generalización de la exigencia de felicidad, libertad y justicia contenidas en el ideal burgués de humanidad.

La posibilidad de pensar el significado ambivalente de estas representaciones se da en el primer Horkheimer gracias a la conjugación, en clave material, de la crítica nietzscheana al ascetismo moral con la idea hegeliana de “negación determinada”. Dicho esquemáticamente: del mismo momento negado -la moral burguesa, sobre todo su momento coercitivo sobre el placer individual- la crítica horkheimeriana extrae su instancia negadora -la potencia material que conlleva la generalización del anhelo de felicidad. Según Horkheimer, cuando la filosofía tradicional deja de considerar el elemento dinámico, negador, de la moral burguesa como un momento de la dialéctica histórica y pasa a justificarlo e interiorizarlo como un postulado inmutable y puro, entonces comienza a cumplir un rol ideológico en la reproducción del sistema capitalista. La hipóstasis que ayuda a sostener la filosofía moral enmascara la raigambre material, económica e histórica en la estructura social burguesa y las causas de la escisión entre los intereses de la totalidad y la felicidad individual. En última instancia, contribuye a presentar como resultado de una ley natural una escisión que es la consecuencia histórica de la falta de racionalidad de la forma del sistema económico capitalista. Como afirma Horkheimer, “...entre la competencia libre de los individuos, como medio, y la existencia global de la sociedad, como mediado, no hay relación racional”. (1933b, p. 167)

Por falta de una vinculación racional Horkheimer entiende aquí que el proceso de producción histórico y social de la totalidad no se desarrolla bajo el control de la voluntad consciente de individuos libres, sino *como si* fuese impulsado por fuerzas externas de un

inexorable mecanismo natural, completamente ajenas a ellos. “La vida de la totalidad – dice Horkheimer- resulta ciega, casual y mala por la actividad de los individuos, las industrias y los Estados.” (Ibid.). La irracionalidad de que los quehaceres humanos estén librados al azar del movimiento abstracto de la economía capitalista, según el cual cada uno sigue su propio beneficio procurando su presunta felicidad particular, se manifiesta en que en él se produce, por un lado, un incremento inaudito de poder de las fuerzas productivas sobre la naturaleza, mientras que, por otro, la mayoría de los hombres experimentan su trabajo como lo contrario de la felicidad, es decir, como esfuerzo que causa irremediablemente sufrimiento y angustia. Los hombres reproducen mediante su propio trabajo un orden social que les genera una desmesurada fatiga y desdicha, cuando, objetivamente, el esfuerzo no placentero podría reducirse al mínimo.

Cercano a la crítica de la cosificación de Lukács, Horkheimer advierte que, al convertirse los sujetos en objetos de un acontecer natural, percibido como una “segunda naturaleza” (Lukács, 1985, p. 54), el significado que la felicidad tiene para ellos queda desvinculado de su participación en un orden social y económico determinado. Bajo esta forma limitada de objetividad, la felicidad aparece como un estado anímico completamente subjetivo. Esta disociación entre felicidad individual y la producción de un orden general que la favorezca de un modo racional es, según Horkheimer, la expresión de una determinada situación histórica, en la cual la praxis humana consciente no cumple ningún rol en el reparto de las dichas y los infortunios de los sujetos. Su felicidad queda fijada al círculo mítico del destino:

Quien es feliz podría, según su valor interno, encontrarse también en el lugar del los más infelices y a la inversa. Cada uno está abandonado a la ciega casualidad. El transcurso de su existencia no está en ninguna relación con sus posibilidades internas, su papel en la sociedad actual no tiene, en la mayoría de los casos,

ninguna relación con el que podría efectuar en una sociedad racional.
(Horkheimer, 1933b, p. 183)

De acuerdo al diagnóstico de Horkheimer, el sentirse feliz ya no dependería de la praxis humana, sino de la suerte. En el pasaje citado, subyace la tesis de que la felicidad auténtica podría ser experimentada por un sujeto individualizado en función del despliegue de sus capacidades internas dentro de una totalidad social constituida de un modo autoconsciente, es decir, por una praxis orientada por la voluntad libre de los hombres. Bajo este supuesto, al romperse el lazo con esa totalidad, por un lado, la felicidad queda limitada a un estado anímico fluctuante del sujeto y, por otro, aparece objetivamente como ideología. Para el desdichado, la felicidad subjetiva ligada al azar actúa, en el mejor de los casos, como consuelo, ya que debe conformarse con el aliciente de saber que él tuvo iguales chances que el resto de acceder a la felicidad. Lo que la ideología impide notar al desdichado es la imbricación de sus infortunios con una sociedad organizada de un modo injusto e irracional. En este punto, Horkheimer se afilia al legado de distintas representaciones de una organización justa, desde aquellas elaboradas por el cristianismo primitivo hasta Nietzsche, pasando por los ilustrados del siglo XVIII y Pierre Proudhon. A pesar de sus diferencias, todos ellos coinciden en que la felicidad de los hombres no tendría que estar condicionada por vectores arbitrarios, azarosos o extraños a la praxis humana.

Al ocultarse la conexión del desarrollo del individuo con las relaciones socio-económicas, la distribución equitativa de bienes y los fines de la vida en común, la liberación autoconsciente de las capacidades de pensamiento y acción de los hombres deja de jugar un papel significativo en la determinación de una vida feliz. Lo que en el presente se llamaría felicidad sería un sustraerse a los golpes de la suerte y a las disonancias de la conciencia, un “estar relativamente a salvo de dolores internos y externos y de angustias”, un estado en el que “el ánimo vacila entre la extrema actividad y

el aburrimiento” (Horkheimer, 1936, p. 172). En la sociedad escindida por antagonismos encubiertos y presidida por el cálculo del beneficio privado y el valor de cambio, en donde las relaciones de codependencia de las actividades de los individuos con la totalidad social se cosifican y diluyen, lo determinante para la vida placentera de los sujetos pasan a ser particularidades arbitrarias. Éstas se vuelven irrelevantes porque no tienen ningún efecto progresivo sobre el desarrollo conjunto de las propias capacidades individuales y el desenvolvimiento racional de la sociedad. La posesión de estas particularidades, así como la adquisición insaciable de mercancías innecesarias, puede muy bien provocar una momentánea sensación de alegría a algunos de los individuos aislados, pero no pueden hacer de ellos sujetos auténticamente felices (Horkheimer, 1986, p. 108). Lo contrario de la felicidad auténtica, más que la expresión del sufrimiento, sería lo que en los años cincuenta Herbert Marcuse llamaría “la euforia dentro de la infelicidad” (Behrens, 2003), la cual presupone la producción de falsas necesidades y prerequisites (igualmente falsos) para satisfacerlas. Dice Marcuse (1998):

...falsas son aquellas [necesidades] que se imponen al individuo por medio de poderes sociales particulares interesados en su represión: aquellas necesidades que perpetúan el trabajo duro, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más agradable para el individuo, pero esta felicidad no es un estado que deba ser mantenido y protegido si sirve para impedir el desarrollo de aquellas capacidades (la suya propia y la de los otros) de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las chances de curarla. (p. 25)

Uno de los motivos por el cual la mera sensación de alegría es inauténtica es que, a pesar de su apariencia de inmediatez, bien podría ser presa del engaño. Esto conecta la dimensión sensible de la felicidad con una dimensión cognoscitiva. Para el primer Horkheimer, y ahora remite a la crítica al hedonismo de Marcuse (1938), una felicidad que se precie de ser “cualitativamente de una diversidad infinita” sólo resulta concebible si se

presupone una modalidad racional del saber, tanto de las condiciones subjetivas como objetivas de la existencia, que mantenga alerta sobre la posible manipulación de la dimensión de lo sensible con fines de dominio: “La felicidad no es mera sensación, sino una disposición real del hombre. Uno puede engañarse respecto de la felicidad.” (Horkheimer, 1938, p. 51)

Esa disposición no sólo implicaba una sociedad organizada racionalmente, en la cual se pondría en juego una idea de felicidad general por medio de la autodeterminación de los hombres y liberación de las potencias civilizatorias obturadas. Entretanto esa disposición no fuese universalmente cumplida, la pretensión de felicidad precisaría de una teoría que revelase cómo los hombres insatisfechos han llegado a tolerar la presión y la injusticia y a integrarse al sistema social mediante mecanismos psíquicos irracionales de satisfacciones imaginarias y compensatorias.

Con ayuda de categorías freudianas, la teoría crítica develaría entonces los procesos pulsionales de represión, identificación con el agresor o proyección, que sirven como descarga emocional a la consciencia desdichada y que favorecen la alegría en la infelicidad (Horkheimer, 1932, p. 139). Las exigencias afectivas, las cuales podrían impulsar más allá de la mera reproducción económica del orden establecido, serían canalizadas hacia objetivos sociales que mantienen la situación de dominio. Asimismo, la opacidad de estos procesos para la consciencia de los sujetos -a la cual contribuye también la división abstracta del trabajo científico- imposibilitaría la aplicación del conocimiento racional de los procesos económicos, sociales e históricos que hicieron posible la situación. Y con tal opacidad también queda obturada la posibilidad de cambio.

Por eso es que Horkheimer sostenga que cuando se produce la reducción de la pretensión de universalidad de la modalidad racional del saber a saberes particulares, aislados y formalizados, en suma, a racionalidad instrumental y formalizada que sirve

sólo para el fin de la mera autoconservación -tema que se volverá acuciante para Horkheimer (1973) en la década del cuarenta-, también queda menguada la capacidad de goce individual. Ésta ya no puede extenderse más allá de la esfera de lo inmediato sensible.

Como es sabido entre los intérpretes de su obra, pasados los años cuarenta Horkheimer habría de abandonar las esperanzas en el presupuesto de la realización próxima de una sociedad racional. Sin embargo, no desistió de la necesidad de seguir pensando la felicidad en mediación con la reflexividad, con lo otro, puesto que sin esa mediación no se podría enjuiciar a la felicidad como opuesta a la opresión, al sufrimiento o a la destrucción del prójimo. “La dicha requiere conciencia”, reafirmará Horkheimer (1976), “pues la felicidad sin reflexión no es tal.” (p. 163)

II. El goce creativo y el modelo del arte moderno

Frente a la limitada idea de felicidad burguesa, el interés de Horkheimer, desde sus escritos tempranos, se ha dirigido a reactivar la mediación entre conciencia y materialidad, entre felicidad general y placer sensible individual, y entre felicidad y praxis social emancipatoria. El rechazo de la polarización, es decir, de la reducción de la dicha a la modalidad subjetivo-emocional de felicidad burguesa, que se vivencia como un mero estado de ánimo regido en apariencia por la fortuna y contrario a la praxis humana, recuerda a la severa crítica que Marx profirió a Adam Smith en los *Grundrisse de 1858 y 1859*. Allí, la falsa felicidad del mundo burgués se presenta como reposo y se opone invariablemente al trabajo (1983). Contra la separación smithiana, Marx configura una idea de placer productivo equivalente a la felicidad que brota de la “actividad creadora positiva” y que encuentra un ámbito de realización en la dimensión cultural del arte

autónomo. Esta actividad no sólo posee la cualidad social de generar al que la realiza lazos afectivos no violentos ni azarosos con los otros, sino además sirve de modelo a una relación significativa con lo elaborado y con las propias capacidades productivas (Marx, 1983, p. 533).

También para el joven Horkheimer la felicidad auténtica estaría asociada a una idea de totalidad concretamente desarrollada, en la cual las fuerzas productivas de todos los individuos pudiesen ser desplegadas de un modo libre. Según Horkheimer, esta idea, que la filosofía clásica alemana había depositado en la idea de “humanidad”, pervive dentro de las escisiones de la sociedad capitalista en el amor y en el sentimiento moral. Y, al igual que en Marx, los impulsos hacia la felicidad de estos sentimientos destellan de un modo sensible, como la “bella chispa divina” del canto schilleriano, también en el esfuerzo productivo del trabajo artístico que tiende a la unidad no violenta del todo y las partes: “No es la vara del sargento una expresión del sentimiento moral, sino el final de la *Novena Sinfonía*” (Horkheimer, 1933b, p. 182).

Al remitir al último movimiento de la obra de Beethoven como máxima exposición del sentimiento moral, Horkheimer se atiene en términos generales a una perspectiva que podría encuadrarse bajo la rúbrica lukácsiana de “principio arte” (Lukács, 1985, p. 63-68). De acuerdo con este principio, el arte moderno expondría en su configuración material autónoma una promesa de una felicidad asociada a la idea de armonía entre las partes y el todo. El arte sería capaz de producir un todo en el que se disolverían las relaciones azarasas y forzadas entre los elementos y la totalidad misma. Sin embargo, el arte liberado de exigencias y obligaciones heterónomas tendría sus límites: él no sería capaz de resolver el problema de la producción real de la felicidad que esa totalidad estética fomenta. Él podría exponer con su propio comportamiento la idea de una humanidad feliz, pero no podría resolver en el mundo real los antagonismos y escisiones –de teoría y práctica, razón y sensibilidad, forma y materia- que impiden, en la sociedad cosificada, el

reconocimiento de la génesis histórica y material de la subjetividad en su trato con la objetividad. Por ello, el arte guarda aquella idea de una humanidad feliz bajo la forma negativa de una promesa. Siguiendo las leyes de su propio movimiento interno, el comportamiento estético que se da forma a sí mismo se presentaría como contrapuesto a una totalidad social contradictoria en la que imperan leyes heterónomas y el sacrificio de la felicidad.

Así, la promesa de felicidad del arte en Horkheimer, que se equipara aquí de un modo tangencial con el sentimiento moral, arrastra el significado de las formas artísticas modernas vinculadas al ideal de la armonía dinámica entre partes y todo. Desde esta perspectiva, el arte supondría, como promesa de unidad no forzada entre lo uno y lo múltiple, una felicidad auténtica que sería negada en la vida cotidiana de los hombres.

Pero la negatividad del arte sería sólo rozada en la preocupación horkheimeriana por la felicidad. Habría que esperar hasta principios de los años cuarenta para que Horkheimer le dedicara un ensayo completo a la función crítica de las obras artísticas en el marco del surgimiento de la industria del entretenimiento.

III. Arte moderno radical y la industria del entretenimiento

Ni la exigencia de felicidad ni el sufrimiento pueden ser racionalizados apelando a postulados absolutos, ni librados al terreno de la irracionalidad. Contra estas dos formas de hipóstasis, Horkheimer reivindica la reflexión consciente como actividad de mediación del sujeto por el objeto y de éste por la subjetividad. En relación al problema de la felicidad, esto significa que el ser reflexivo se sitúa en una relación singular con su propia sensibilidad y con la del objeto reflexionado, sin llegar a superar sus diferencias y sus

graduaciones en una identidad conceptual última. Durante el exilio americano, Horkheimer arremeterá contra aquellos frentes abiertos por la identificación racionalista del idealismo y el irracionalismo vitalista al mostrar el asidero que la verdadera felicidad y la praxis correcta tienen en la consciencia del sufrimiento corporal y en el duelo. Pues, a diferencia de cualquier noción de verdad desvinculada de la dimensión sensible, sería la existencia del “dolor” –según Sloterdijk (2003), el a priori de la reflexión de la teoría crítica (p.23)- la que permitiría diferenciar entre lo verdadero y lo falso. Pues, por la remisión al dolor existente se torna razonable, según Horkheimer, hablar de “placeres manipulados” o de una “felicidad falsa”. En esa remisión descansaría la autocrítica de la misma razón contra sus pretensiones absolutistas, en función de las cuales esta razón en vez de aproximarse al dolor concreto (y a la felicidad concreta), toma distancia con justificaciones armonizadoras -aun cuando venere el sufrimiento como instancia metafísica fundante.

En el último número de la *Revista de Investigación social* aparecido en 1941 Horkheimer escribe “Arte y cultura de masas”. En este ensayo se diferencia el potencial del “arte nuevo” para percibir conscientemente el sufrimiento real y la función social armonizadora de los productos de la industria de la cultura. Los ejemplos de producciones artísticas a los que se refiere Horkheimer son las obras del modernismo de Pablo Picasso y de James Joyce; de producciones de la industria cultural, los films, el jazz, el deporte y los medios técnicos de su reproducción (Horkheimer, 1941).

Con ello se produce un corrimiento con respecto a su anterior posición respecto a la noción abarcadora de cultura, que incluía a las instituciones morales como instancias de socialización, y de la experiencia estética. La cultura pasa ser conceptualizada por medio de los mecanismos de adaptación y manipulación de las necesidades de los sujetos al aparato de producción monopólica de mercancías y por la capacidad de resistencia del individuo a través del arte radicalmente autónomo.

Según el director del Instituto de Investigación Social, a diferencia de los productos de la industria cultural, las obras de arte conservarían la fuerza de sublevación de lo singular contra la presión que ejerce la totalidad social. En esto, las obras asumirían el rol que había ejercido la interioridad en la esfera privada de la alta burguesía. Básicamente, aquí Horkheimer conecta dos tesis: por un lado, aquella que refiere a los procesos de diferenciación social que conducirían a una sociedad atomizada y automatizada; y, por otro, aquella que sostiene, basándose en el desarrollo de la autonomía del arte, que las obras de arte, en tanto “objetivaciones del espíritu ligadas del contexto de la praxis material”, constituirían reservas de libertad y felicidad auténticas, como lo fue en otra época, y hasta cierto punto, la infancia en la vida de los burgueses ilustrados. En esta divergencia entre la esfera privada y el aparato productivo, entre arte autónomo radical y totalidad social, es posible pensar, para Horkheimer, en la resistencia contra una (violenta) integración total.

De este modo, el arte autónomo radicalizado guardaría el contenido auténtico de todo gran arte del pasado. Pero ahora proporcionaría ya no imágenes anticipatorias de una armonía lograda, sino unas imágenes grotescas y disonantes del mundo que lo produce. Con ello, el arte se erige en una institución de la cultura que posibilitaría uno de los pocos acercamientos diferenciados a una totalidad social que, con el paso al capitalismo de Estado, se habría vuelto completamente hostil a los ya frágiles individuos. Ese acercamiento estético a los objetos albergaría la imagen de una felicidad no deformada, pero de un modo negativo. La negatividad del arte lo determinaría una “época en que el gesto feliz se ha transformado en máscara de locura y los rostros melancólicos de la locura en el único indicio de la esperanza” (Horkheimer, 1941, p. 294). Según Horkheimer, el arte radical, al negarse a la comunicabilidad social inmediata, representaría el polo sedicioso de una cultura que reduce la felicidad al placer manipulado por los agentes de la “industria del entretenimiento”. Los productos de ésta, sin excepción,

corresponderían a esquemas de necesidades generados artificialmente. Lo que se presenta a los sujetos como mera dispersión o como inmediatamente como placentero, es, en realidad, el resultado de una reestructuración de las relaciones sociales confeccionada por equipos técnicos. De esta regulación externa del placer, no mediada por la propia consciencia de los sujetos, no escaparían ni las masas ni tampoco las élites.

Una visión de la totalidad de los escritos de Horkheimer mostraría sin dificultades que este paso por la estética constituiría en él una excepcional. Si bien tuvo una activa participación en la redacción de las partes estéticas de la *Dialéctica de la Ilustración* escrita junto con Theodor Adorno, la tarea de pensar radicalmente el potencial utópico de la experiencia estética y el carácter regresivo de la industria cultural quedaría en manos de este último, el más versado en ese ámbito. Sin embargo, ni las tesis sobre el arte radicalmente autónomo ni las referidas a la industria cultural hallarían su justa medida fuera de la constelación de felicidad, verdad y consciencia del sufrimiento. Pensar esta relación y alertar contra su hipóstasis continuaría siendo, a pesar de los desplazamientos (Dubiel, 1978; Honneth, 2009), un motivo persistente de la obra horkheimeriana.

En unas notas de 1961, Horkheimer escribiría a propósito de esta constelación que se hallaba ya presente tanto en su obra temprana como en la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 2010, p. 70):

Ser consciente de los incontables y terribles dolores, físicos y anímicos, y sobre todo de los martirios físicos que en todo instante sufren en cárceles, hospitales, mataderos, detrás de los muros y donde no los hay, en toda la tierra, vivir en vista de todo ello significa vivir con los ojos abiertos. Sin tal consciencia es ciega cualquier decisión, erróneo cualquier paso cierto, no es verdadera ninguna dicha. (Horkheimer, 1976, p. 228)

La neutralización que reviste actualmente el uso irreflexivo del concepto de “industria cultural” (y sus derivados: “industria del espectáculo”, “industria del turismo”, “industria del juego”) nos lleva a olvidar precisamente el motivo central que albergaba su elaboración originaria: la oposición mediada a toda desventura, a todo placer sucedáneo, en definitiva, el desenmascaramiento de todo régimen de dominio que diluyera la fuerza sediciosa de la exigencia de cada individuo a una felicidad irreductible.

Bibliografía

- Behrens, R. (2003). Emanzipatorische Praxis und kritische Theorie des Glücks. Glück und Unglück in Entenhausen. Recuperado el 07 de agosto del 2012 de <http://www.krisis.org/2003/emanzipatorische-praxis-und-kritische-theorie-des-gluecks#more-552>
- Dubiel, H. (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder*. Madrid: A. Machado Libros.
- Horkheimer, M. (1932). Geschichte und Psychologie. En M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1/2), Año I, pp. 125-144.
- Horkheimer, M. (1933a). Materialismus und Metaphysik. En M. Horkheimer (Ed.). *Zeitschrift für Sozialforschung*, (2), Año II, pp. 1-33.
- Horkheimer, M. (1933b). Materialismus und Moral. En M. Horkheimer (Ed.). *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1), Año I, pp. 162-197.
- Horkheimer, M. (1934). Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie. En M. Horkheimer (Ed.). *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1), Año III, pp. 1-53.
- Horkheimer, M. (1936). Egoismus und Freiheitbewegung (Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters). En M. Horkheimer (Ed.). *Zeitschrift für Sozialforschung*, (2), Año V, pp. 161-234.

- Horkheimer, M. (1937). Philosophie und kritische Theorie. En M. Horkheimer (Ed.). *Zeitschrift für Sozialforschung*, (3), Año VI, pp. 625-631.
- Horkheimer, M. (1938). Montaigne und die Funktion der Skepsis. En M. Horkheimer (Ed.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1/2), Año VII, pp. 1-54.
- Horkheimer, M. (1941). Art and Mass Culture. En M. Horkheimer (Ed.). *Zeitschrift für Sozialforschung*, (2), Año IX, pp. 290-304.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. (1976). *Apuntes 1950-1969*. Caracas: Monte Ávila.
- Horkheimer, M. (1986). *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. (2010). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase, II*. Buenos Aires: Orbis.
- Marcuse, H. (1938). Zur Kritik des Hedonismus. En M. Horkheimer (Ed.). *Zeitschrift für Sozialforschung*, (1/2), Año VII, pp. 55-89.
- Marcuse, H. (1998). *Der eindimensionale Mann. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch.
- Marx, K. (1983). Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Oktober 1957 bis Mai 1958). En *Marx Engels Werke, Vol. 42*. Berlin: Dietz Verlag, 1983.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica, Vol. I*. Madrid: Siruela.