



MAX HORKHEIMER Y LA APATÍA POLÍTICA

AUTOR

Nahuel Michalski

Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

Michalski, N. (2020). Max Horkheimer y la apatía política.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N. 11, pp. 103-114.

Artículo

Recibido 19/11/2019

Aprobado 05/05/2020

RESUMEN

El presente artículo se propone reflexionar sobre la apatía política, la desafección ciudadana y la consecuente crisis de participación pública en las democracias liberales capitalistas mayoritarias de Occidente. A tal fin, se reconstruyen ideas fundamentales del debate entre comunitaristas, republicanos y liberales en pos de conectarlas con los análisis de Max Horkheimer acerca de la subjetividad instrumental en el marco de la cultura de mercado. A partir de aquí, se refuerza la postura de que la apatía política de la ciudadanía deriva de la incapacidad de ésta para observar y ejercitar ciertos valores morales objetivos necesarios para el sostenimiento de una democracia saludable, impotencia devenida del hecho de que tales valores, como señala Horkheimer, no tienen valor instrumental-relativo sino metafísico-objetivo.

PALABRAS CLAVE: SUBJETIVIDAD, INSTRUMENTAL, DEMOCRACIA, PARTICIPACIÓN, APATÍA

ABSTRACT

This article aims to reflect on political apathy, citizen disaffection and the consequent crisis of public participation in the capitalist liberal democracies of the West. To that end, fundamental ideas of the debate between communitarians, republicans and liberals are reconstructed in order to connect them with Max Horkheimer's analysis of instrumental subjectivity in the context of market culture. From here, the reinforced position is that the political apathy of citizenship derives from its inability to observe and exercise certain objective moral values necessary for the maintenance of a healthy democracy, impotence due to the fact that such values, such as Horkheimer points out, don't have an instrumental-relative value but a metaphysical-objective one.

KEY WORDS: SUBJECTIVITY, INSTRUMENTAL, DEMOCRACY, PARTICIPATION, APATHY

I. INTRODUCCIÓN

El mero acercamiento a *qué* se quiere decir cuando se habla de *crisis de la democracia* ya reviste por sí mismo innúmeras dificultades si lo que se desea es resguardar la fidelidad reflexiva y analítica. Y esto se refuerza incluso con el hecho de que el debate no se encuentre aún de ningún modo zanjado. Las indagaciones acerca de *qué* es la política —sentido descriptivo—, *cómo* debería operar —sentido normativo— y *cuál* sería el mejor modo de administración de la legitimidad del poder en el marco de lo social —sentido fundacional legitimante—, han encontrado su origen en los clásicos de la antigüedad pero aún no han tenido respuestas definitivas. Hasta el día de hoy, las tradiciones liberales, republicanas y comunitaristas —ya socialistas, ya capitalistas— no solo se encuentran en constante reformulación al interior de sus propias doctrinas en sí mismas, sino también en constante intercambio crítico con miras al futuro. De tal modo que no es posible aquí más que el esbozo a modo de aproximación de ciertas particularidades y conexiones conceptuales primarias de *tan sólo uno* de los puntos de vista disponibles en el debate contemporáneo en torno a la crisis de la democracia. Tal perspectiva no es sino la siguiente: la que conecta la crisis democrática con una *crisis moral colectiva* propia de una época de mercados que, en nombre de la primacía de la vida privada, la libertad y la razón —baluartes del liberalismo ilustrado clásico—, ha favorecido la constitución de un tipo de ciudadano apático y desafectado con respecto a lo-político cuya conducta elemental resquebraja ciertas fibras de cohesión sociopolítica en extremo necesarias: “la apatía no es un defecto de socialización sino una nueva socialización flexible y «económica», una descrispación necesaria para el funcionamiento del capitalismo moderno” (Lipovetsky, 1986: 43). Esto último demanda una *revisión externalista* que logre vincular las demandas de las instituciones político-democráticas, *alguna* perspectiva acerca de la forma predominante de subjetividad individual y las presiones colectivas al interior de la cultura de mercados (Borón, 2003). En dicho sentido, la elección por el externalismo de la hermenéutica atiende a una creencia que dirige el contenido de las presentes líneas: la revisión meramente *internalista*, el puro formalismo, de los principios y procedimientos de los modelos políticos en sí no bastaría para dar cuenta de la apatía ciudadana hecha estándar cultural, pues: ¿es, por caso, la potencial contradicción interna entre igualdad y libertad del modelo democrático lo que en última instancia aleja a las masas del interés por la *res pública*? ¿Se puede deducir la desafección cultural por lo-político a partir de la discusión internalista entre participación directa versus representación indirecta? Siguiendo a Borón, de lo que se trata es de establecer cier-

tos puntos de una “teorización superadora de los vicios del formalismo y procedimentalismo” (2005: 196) internalista. De aquí que un análisis filosófico-político externalista en el sentido de lo dicho precisa incluir variables socioculturales que consideren los modos en los que se establecen y dirigen las actitudes y “espontaneidad” de las personas en el marco de lo social, “espontaneidad” que, según los autores aquí visitados, nunca es sino una “espontaneidad [...] con sentido [...] determinado en su forma por el sistema de producción” (Rozitchner, 2013: 639). Al partir de este contorno teórico, se torna clarificadora la indagación en torno a la manera en que la disposición político-actitudinal de las personas se vincula con un *tipo muy particular de subjetividad* al servicio de intereses de mercado, cuyo entramado cultural la impele, la más de las veces, a desconocer los llamamientos morales colectivos que toda democracia en un sentido no meramente procedimental exige. Por ello, Horkheimer advierte que la importancia de la reflexión debe ser “la acción recíproca entre la visión política del mundo y las aspiraciones espirituales del individuo” (Horkheimer, 1972: 171). Dedíquense las líneas venideras, pues, a dicho objetivo.

II. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

La comunidad académica contemporánea no ha podido dejar de observar con sospecha que el modelo de gobierno democrático¹ predominante en Occidente parece no haber sido fiel a sus promesas moderno-progresistas. No sin radicalidad, sentenció Bobbio: “la gravedad de la crisis institucional de nuestro país consiste en el hecho de que, ante todo, está en crisis el estado democrático” (Bobbio, Pontara, Veca, 1985: 14). Sin embargo, ¿qué se quiere decir cuando se hace alusión a la crisis del Estado democrático? La pregunta, como bien lo señala Fotopoulos (2009), no puede compactarse en respuestas esquemáticas y fórmulas lineales y, por tanto, nunca debe aspirarse a una clausura monolítica de la respuesta. Su mera consideración resulta multivariable y exige por ello no solamente un constante *estado de abierto*

¹ No es la intención aquí señalar la discusión acerca de si, en efecto, la experiencia sociopolítica y cultural vigente actualmente en Occidente puede ser llamada *democrática* con sencillez y contundencia. Sería trivial, y carecería incluso de valor, indicar que la noción liberal fraguada en torno al modelo típicamente lockeano de gobierno representativo no responde con exactitud a aquellos que Aristóteles o Rousseau —y a partir de ellos la tradición republicana en general— denominaron *democracia*. Sin embargo, quitando el hecho de que la sociedad no dispone de dispositivos de control efectivos para regular y monitorear *in situ* la actividad concreta de los representantes del Parlamento —hecho sumamente demandado por el republicanismo clásico—, el llamado *carácter democrático* de los modelos representativos actuales adviene, en general, de otros elementos que sí parecerían quedar garantizados: participación pública igualitaria y mayoritaria, consenso social, legitimidad y funcionamiento de instituciones básicas, ecuanimidad de las leyes, tolerancia frente al pluralismo ideológico y la preservación de derechos y garantías primordiales. Al respecto de esto, y de qué puede ser llamado como democracia en la sociedad masiva de mercados contemporánea, ver Sartori (2009).

sino también, y por lo menos, una serie de clarificaciones metodológicas no triviales que guíen el marco de la perspectiva de aproximación aquí desplegada, a saber: (a) la nivelación entre democracia y política, (b) la pregunta por el *tipo* de individuo-ciudadano culturalmente “vigente”, y (c) la distinción entre consideraciones internalistas y externalistas ya anticipada en el apartado introductorio.

Con respecto a (a), esto puede resultar, tal vez, el momento más “dogmático” del planteo puesto que la demanda típicamente republicana o comunitarista² con respecto a que el ciudadano guarde una férrea relación moral con la dimensión política no es para los liberales clásicos condición de posibilidad al momento de sostener institucionalmente un Estado democrático legítimo y operativo. Basta para ellos con la conjunción de un dispositivo electoral eficiente, un sistema de partidos amplio y el cumplimiento de la regla de oro por la cual el goce inalienable de los propios derechos individuales no es interferido ni interfiere en el ejercicio de los del prójimo, para que el contexto de legitimidad política esté asegurado. Sin embargo, se comparte aquí con aquellas otras tradiciones políticas no liberales que precisamente *es la ausencia de un vínculo moral colectivo con la esfera de la política lo que resulta en el origen de la actual crisis democrática*, crisis que, como se anticipó, implica la ausencia mayoritaria de una genuina *actitud politizada*. Se trata de una “crisis de motivación cuando el sistema sociocultural se altera de tal modo que su output se vuelve disfuncional para el Estado y para el sistema del trabajo social” (Habermas, 1999: 132). Por esto se considera deseable la correspondencia metafísica entre democracia y política —evitando las visiones meramente formales o procedimentales— en un sentido esencial, gesto que remite a aquello que Platón señalara como el *en sí* de la cosa pública y que dos mil años después Claude Lefort, no sin romanticismos idealistas, denominara *lo-político*³. Sucintamente, evitamos pensar la democracia como mero dispositivo procedimental, como *ambiente* o contexto cultural opcional, anexándola más bien

con la carga moral propia de las visiones perfeccionistas en torno a lo-político en sí. Se busca eludir entonces, en tanto potencialmente (des)moralizante, la concepción mecánico-formal de la democracia, en la medida que se considera que el mero marco electoralista o de disponibilidad representativa parlamentaria no agota la genuina actitud moral que toda democracia solicita a su ciudadanía. En esto coincidimos con Gargarella cuando señala que:

la neutralidad [estatal-moral] hace que se asocie al liberalismo con un “arte de la separación”. Ello, en contraposición con una visión orgánica de la sociedad, más afín con el republicanismo, en donde la sociedad es vista como un todo cuyas partes deben convivir armónicamente e integradas entre sí (2001: 29)

Con respecto a (b), la pregunta es inminente: ¿dispone hoy la democracia-política —niveladas por (a)— del *tipo* de sujeto político o ciudadano que precisa? Si hemos aceptado que el mero procedimentalismo electoralista mecánico de corte liberal, si la mera participación abstracta de la ciudadanía en un sistema formal de votos, no agota la instancia moralmente *densa* de una política-democrática genuina y saludable, entonces la pregunta deviene en otra: ¿es la subjetividad del actual individuo moderno fraguado al calor de la cultura de mercados capaz de dar sustento moral a la democracia? MacPherson (2005), recuperando las nociones de las teorías individualistas devenidas de la modernidad política ilustrada, y derivando sus consecuencias político-morales corrosivas en el marco del liberalismo político, reflexiona:

Véase ahora el dilema de la teoría democrático-liberal moderna: ha de seguir utilizando los supuestos del individualismo posesivo en una época en que la estructura de la sociedad mercantil no proporciona ya las condiciones necesarias para deducir una teoría válida de la obligación política a partir de estos supuestos (2005: 267)

Pero atender a dicha interrogante de talante antropológico-psicologista conduce a la clarificación metodológica (c), cuyo valor descansa en iluminar una perspectiva de respuesta a partir de tornar permeable la reflexión a aquellas variables asociadas a factores y fuerzas exógenas con respecto a las interioridad formal de la teoría política misma, estatal, liberal, republicana, comunitarista o incluso democrática. En particular, las variables asociadas a las *constituciones de disposiciones actitudinales* que la cultura de mercados ha implicado con respecto a la nueva subjetividad del individuo moderno indagado en (b). Es por ello que (c) aparece como una distinción metodológica no trivial entre *consideraciones internalistas y externalistas*, en la medida en que las primeras centran el potencial heurístico de la reflexión en las potenciales insuficiencias que se derivarían de la axiomática interna de la construcción teórica de los modelos políticos clásicos, mientras que las segundas realizan lo propio con respecto a las *relaciones externas* establecidas entre aquella y elementos ajenos a la teoría política misma como ser los

² Vale aclarar que la demanda moral-cívica que el republicanismo de corte kantiano establece para con los ciudadanos no tiene la misma densidad ontológica que aquella de las tradiciones comunitaristas devenidas de líneas como las de Aristóteles, Rousseau o Hegel. Mientras que la primera opera desde una moralidad pública centrada en un imperativo del deber colectivo obligante sobre las inclinaciones privadas pero *sin* entrometerse sobre estas últimas —en última instancia la privacidad subjetiva se conserva—, la segunda, bajo la modalidad de libertad integrista, precisamente licúa dicha subjetividad del sujeto en la “gran objetividad” moral del Estado-comunidad y la cultura a que pertenece. En este sentido, el deontologismo republicano permite una brecha entre ética privada y moral pública siempre que la segunda posea preeminencia en nombre del *deber* y el *bien común*, mientras que la integración moral comunitarista absorbe dicha frontera amalgamando ontológicamente las inclinaciones éticas personales con las colectivas-comunitarias. Ver Gargarella (2001).

³ Una excelente explicitación acerca de la noción de lo-político en el pensamiento de Claude Lefort, y la distinción entre que él guarda entre ello y “la mera política”, puede ser observada en Gutiérrez, F. (2011). *Poder y democracia en Claude Lefort*. Revista de Ciencia Política, V.31, N.2, 247-266. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/revcipol/v31n2/art05.pdf>

propios de la naturaleza del mercado global. En otros términos, *la crisis política de la democracia resulta impensable si no se considera las relaciones culturales trabadas entre el mercado global y el tipo de individuo participante de la estructura ciudadana contemporánea.*

Por supuesto que dichas clasificaciones metodológicas, como ya se avizó, no agotan la infinita multidimensionalidad del pensamiento político entorno a un asunto cuya magnitud escala por sí mismo. Sin embargo, es dable aceptar que colaboren en la iluminación de ciertas líneas de discusión elementales y, sobretudo, que permitan orientar la pregunta rectora que pulsa en el trasfondo de las presentes líneas: ¿disponen las democracias de hoy de un tipo de ciudadano moralmente ajustado a sus exigencias inherentes? Ya lo clamó Rousseau en el Libro III de su eterno *Contrato Social*: “En el momento en que, hablando de los negocios del Estado, diga alguno, ¿qué me importa?, ese Estado debe considerarse perdido.”

III. LA PARTICIPACIÓN PÚBLICA Y LA MIRADA EXTERNALISTA

Bobbio (1986) invita a un pensamiento mayormente internalista en torno a la crisis político-democrática: ¿son los fundamentos de legitimidad del Estado *per se* propios de la teoría contractualista aquello que se encuentra en crisis o, acaso, aquellos otros inherentes a los momentos fundacionales de la axiomática democrática? Más aún, ¿resultan fácilmente distinguibles estos suelos en el análisis formal filosófico-político? Tanto él (1985, 1986) como Habermas (1998) o Rawls (1995) parecerían no permitir escisiones conceptuales abruptas o taxativas en los análisis, al tiempo que cada uno incluye sus propias revisiones y focos de interés. Consabida es, por caso, la prioridad que Rawls, separándose del individualismo del liberalismo clásico, asigna en *Liberalismo Político* (1995) a la cuestión de la legitimidad de las instituciones de la sociedad civil en el marco de las tensiones existentes entre cooperación social justa y equitativa, libertades individuales privadas y pluralismo ideológico. En Habermas (1998) esto mismo no puede quedar disociado de una profunda y compleja teoría de la comunicación social orientada a validar la deliberación y el consenso público como pilares irrevocables de toda democracia legítima. Asimismo, Sartori (1993, 2009), quien siguiendo al Francis Fukuyama de *¿El final de la Historia?* de 1990 anexa lo mejor del proyecto democrático con el formato del liberalismo político, dirige las indagaciones hacia la disquisición entre democracia “real” y democracia “ideal” —análisis ya realizado por Bobbio (1985)— y entre participación pública directa versus representatividad indirecta⁴, tomando partido por la segunda,

única opción aceptable, aunque indiscutiblemente perfectible, de sostener sistemas sociales democráticos, libres y superadores en un mundo de masas globalizado: “lo cierto es que, en nombre de la participación, la democracia representativa, que es una democracia indirecta, se ve desbordada y sustituida por una democracia directa” (2009: 37) en la cual “el problema es que existe una relación inversa entre la eficacia de la participación y el número de participantes” (ibid: 36). Asimismo, Sartori indaga, ¿resultan los preceptos de *igualdad colectiva* de la democracia compatibles con las exigencias de *libertad individual* propias de la tradición liberal hegemónica? Distanciándose del igualitarismo de Rawls (1985) o Dworkin⁵, Sartori indica que sí en la medida en que se clarifique que la igualdad en la que piensa es la igualdad *proporcional* en la que pensó Aristóteles y que heredó el liberalismo —y no la igualitarista de corte socialista— (2009: 83), al tiempo que la libertad valiosa es la *política* centrada en las leyes, una “libertad-de” (ibid: 69). Pero, referir a la idea de *libertad*, ya colectiva, ya individual, y su conexión con una cierta visión de la *justicia* en cualquiera de sus múltiples concepciones histórico-morales posibles —por ejemplo, la *justicia como equidad*⁶—, es referir a la historia filosófica misma de Occidente. La naturaleza del binomio *igualdad-libertad*, en la que problemáticamente se juega una cierta noción moral-política, ha fraguado el marco de los debates cívico-políticos fundamentales y su correlato con los diversos modelos de ética-moral y los arquetipos acerca de los Estados democráticos han llenado las páginas mismas del gran libro de la Filosofía Política:

A lo largo de toda la historia del pensamiento político encontramos una pregunta insistente: “¿Cuál es el mejor gobierno, el de las leyes o el de los hombres?” Las diversas respuestas a esta pregunta constituyen uno de los capítulos más significativos y fascinantes de la filosofía política (Bobbio, 1986: 120)

En este marco, las tensiones entre dicho binomio histórico-conceptual primordial y las fallas estructurales exhibidas por la política-democrática moderna no han sido sino el humus de las disputas filosóficas tardío modernas entre republicanos, comunitaristas y liberales⁷, resultando las fisuras que la democracia liberal ha expuesto durante el siglo XX las que han dado ocasión a las alas republicanas y comunitaristas, más o menos *virtuosistas* o *perfeccionistas* —ya deontológicas a lo Kant, ya integristas a lo Aristóteles,

demandas públicas. Sin anular, al igual que Sartori, el valor de la representación pública, apela, no obstante, a la deliberación colectiva como modo de restituir las insuficiencias estructurales del Estado democrático, un tipo de Estado en que “La realidad social desmiente [...] la validez de normas, para cuya realización faltan verdaderas condiciones y la voluntad política” (2002: 220). Ver Habermas (1998, 2002)

⁵ Ver Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós

⁶ Ver Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México: FCE

⁷ Una excelente revisión de dichas disputas puede ser revisada en Kymlicka (1995)

⁴ Una de las quejas internalistas centrales que Habermas dirige en referencia a la crisis de la democracia es su incapacidad estructural de dar cuenta de las

Rousseau o Hegel—, de fustigar duramente la intersección doctrinal entre liberalismo y democracia en la medida que la cultura política liberal habría engendrado un tipo de sujeto atomizado de actitud *apolítica*, aunque sin quedar por esto fuera de los marcos normativos explícitos de los “procedimientos democráticos legítimos”, problema severo que no ha sido adecuadamente percibido por las teorías políticas puramente procedimentales y formalistas.

A partir de estas críticas, un pensamiento central ha emergido para bien o para mal en los intercambios doctrinales: ¿podría ocurrir que el *modo subjetivo* en que el individuo liberal contemporáneo ejercita su derecho a la libertad privada lo coloque en una *actitud* pública antipolítica —y, por lo que se dijo, antidemocrática— en un sentido moral objetivo? La pregunta no peca de ingenua si se tiene en cuenta que a partir de Rawls, las reformulaciones del liberalismo político han consolidado el axioma de la *neutralidad moral del Estado*⁸ al servicio del *pluralismo ideológico* como eje referencial de cualquier construcción político-democrática. Sin embargo, ¿debería dicha liberación moral por parte del aparato estatal habilitar la posibilidad de que el sujeto individualista, a instancias de su “autonomía de conciencia”, pueda devenir apático con respecto a lo que acaece en su comunidad?

Una observación rápida sería advertir que tal actitud de los individuos representaría un costo político-moral elevado que republicanos y comunitaristas no estarían dispuestos a pagar. Pero la ampliación de la lectura nos permite observar que incluso liberales “no tan liberales” como Rawls, Dworkin o Bobbio tampoco. Por ejemplo, Rawls, liberal respetuoso de la autonomía de conciencia subjetiva, indica sin embargo que ésta no debería, en tanto pura individualidad, ir a contralor de los principios colectivos de justicia, cooperación y equidad; principios garantizados por una cierta actitud colectiva consensuada frente a lo institucional-objetivo que el pensador enmarca bajo el rótulo de *razonabilidad pública*.

Con esto quiero decir que realmente podemos presentar un esquema de libertades básicas equitativas y de oportunidades justas que, cuando esté garantizado por la estructura básica, asegure para todos los ciudadanos el desarrollo apropiado y el ejercicio pleno de sus dos poderes morales y una participación justa en los medios generales esenciales para promover sus determinadas (permisibles) concepciones del bien (1985: 183)

Asimismo, nos advierte Bobbio que: “ninguna concepción individualista de la sociedad [...] excluye el hecho de que el hombre es un ser social y no puede vivir, ni objetivamente vive, aislado” (1986: 10). Es decir, llamativamente, pese a las críticas y diferencias de doctrina, las diversas líneas de pensamiento político —a excepción de ciertas alas libera-

rias— parecen haber consagrado un punto de encuentro: *el rechazo estructural del individualismo apático* devenido de cierta pérdida de densidad moral o, al menos, compromiso personal con ciertas bases actitudinales mínimas solicitadas por las instituciones democráticas:

En las democracias más consolidadas se asiste impotentes al fenómeno de la apatía política, que frecuentemente involucra a cerca de la mitad de quienes tienen derecho al voto. Desde el punto de vista de la cultura política éstas son personas que [...] simplemente están desinteresadas por lo que sucede (Bobbio, 1986: 25)

Es decir, la democracia y sus instituciones exigen *prima facie* que, por caso, la tolerancia del pluralismo ideológico no devenga en una actitud disgregadora mayoritaria que atente contra su normal operación. El respeto por el individualismo filosófico base de la tradición liberal no debería desactivar los mecanismos de legitimación mínimos que sostienen a las políticas-democracias: la libertad de ideas defendida no debería devenir en un *cierto tipo* de percepción subjetiva de la libertad que encubra desafección moral y descuido por lo público: “La democracia no puede prescindir de la virtud, entendida como amor a la cosa pública, pues al mismo tiempo debe promoverla, alimentarla y fortalecerla (Bobbio, 1986: 24). En otros términos, toda política-democrática, liberal, republicana o comunitarista, parte de un suelo mínimo: sus integrantes civiles participan de ella según instancias diversas en la medida en que están dotados de racionalidad y voluntad libres y autónomas. Los *modos* de intervención varían según la doctrina política considerada, pero la intervención en sí misma, la *afección* personal por lo público, se sostiene como elemento necesario. Pero, contrariamente a esto, ocurre que:

El escepticismo, la apatía y la indiferencia ante los dispositivos institucionales de la democracia crecieron sin pausa en los últimos años. De persistir este desencanto será apenas cuestión de tiempo antes de que el mismo se extienda desde los gobiernos que se supone deben encarnar las aspiraciones de la democracia al régimen democrático en sí mismo (Borón, 2003: 16)

Ahora bien, como se anticipó, al tiempo que la crisis democrática implicaría una crisis de participación pública asociada a un declive del interés moral colectivo por la responsabilidad sociopolítica, resulta dificultoso aceptar que dicho fenómeno pueda ser sencillamente explicado a partir de la reformulación crítica de las reflexiones teórico-internalistas. Y esto porque la desafección moral y la actitud desinteresada frente a participación cívica presupone ciertas *consideraciones psicológicas* acerca de cómo el individuo-ciudadano jerarquiza axiológicamente y de modo *subjetivo* sus decisiones, acciones y deseos en relación con una determinada disposición político-cultural vigente, disposición que durante el siglo XX ha resultado innegablemente construida al calor de las demandas de la industria y los mercados. Se trata entonces de reflexionar acerca de “una

⁸ En pos de revisar acerca de las visiones en torno al *Estado Neutral*, ver Rawls (1985). También Kymlicka (1995)

mentalidad colectiva poco receptiva para la democracia [...] Se trata de un problema cultural, más que institucional” (Borón, 2005: 172) asociado a “la *rational choice* de los capitalistas” (2003: 281). Esta observación permite aceptar la posibilidad de una *consideración externalista* que vincule las demandas de todo proceso político-democrático legítimo con las presiones singulares del paradigma del mercado global y los modos colectivos de subjetivación que estas han introducido en la vida comunitaria. Esta ha sido, generalmente, la maniobra de la izquierda política del siglo XX, sobre todo a partir del influjo del marxismo crítico propio de los pensadores de la Escuela de Frankfurt inaugurada por Max Horkheimer en 1923.

Dicha ala de la sociología política occidental ha sostenido las críticas psicologistas más nutritivas contra la construcción que la lógica del mercado global ha desarrollado en relación a un *tipo de sujeto* cuya estricta mentalidad individualista centrada sobre sí lo empuja a la apatía y la desconexión psíquico-actitudinal con respecto a ciertos valores morales considerados mínimos para el sostén de una vida cívico-política colectiva integrada e institucionalmente estable (solidaridad, cooperación, interés colectivo, responsabilidad mutua, debida información, bien común, etc). La puntilliosidad y penetración que las críticas frankfurtianas al “individualismo burgués” portaron no pudieron ser pasadas por alto en la tradición académica posterior e impregnaron por ello los argumentos de diversos sectores del republicanismo, liberalismo y comunitarismo, convirtiéndose de este modo en una dimensión del análisis filosófico-político expuesto a múltiples reformulaciones y adaptaciones doctrinales y, por consiguiente, no circunscripto con exclusividad a la esfera del marxismo ya ortodoxo ya revisitado. Sólo desde aquí se comprende como, por caso, incluso la tradición liberal, anclada en el valor indiscutible de la soberanía autónoma de la individualidad de conciencia, comenzó a indagar por sus limitaciones intrínsecas y a cuestionar sus efectos políticamente nocivos, máxime cuando ésta no se prefigura *por sí misma* sino siempre respondiendo con sospechosa adecuación a los intereses culturales inherentes a la lógica del mercado. En esto ha consistido, por ejemplo, el surgimiento del denominado liberalismo perfeccionista, virtuoso y anti-individualista, de pensadores como Isaiah Berlin o Joseph Raz, en cierto acople, aunque sin total convergencia, con las demandas democrático-políticas anti-atomizantes del liberalismo igualitario de corte rawlsiano⁹ en las que “la disposición a *ser razonable* no se deriva de lo racional, ni se opone a lo racional, sino que es *incompatible con el egoísmo*, así como se relaciona con la disposición a actuar moralmen-

te” (Rawls, 1995: 67). En otros términos, según Rawls, una visión política de la convivencia social presupone un individuo con facultades racionales de decisión y acción —liberalismo en un sentido clásico—, pero también, y fundamentalmente, la *integración* de dicha facultad racional privada con otra de índole pública y moral sin la cual no tendría un contrapeso suficiente que la obligase a observar las exigencias comunitarias por sobre las privadas: lo razonable. Con justeza, dice Rawls:

Nuestro ejercicio del poder político es plenamente apropiado sólo cuando lo ejercemos en concordancia con una Constitución, cuyos principios esenciales todos los ciudadanos libres e iguales pueden *razonablemente* suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común” (1995: 140)

De este modo, Rawls asocia una potencial actitud egoísta, y por tanto antipolítica, del sujeto con una racionalidad netamente pragmática y advierte que “a los agentes meramente racionales les falta el *sentido* de la justicia y *no reconocen* la validez independiente de las exigencias de los demás” (1995: 70). No es que la racionalidad privada sea en sí misma nociva —incluso se parte de ella en *Teoría de la Justicia* (1979)—, en la medida que es la que permite a los individuos democráticos optar por múltiples cosmovisiones personales acerca de la vida. Lo que señala Rawls es que la mera racionalidad, por sí misma, se torna políticamente perjudicial cuando se percibe como absoluto, esto es, cuando no contempla la objetividad colectiva universal en la que se integra mediante mecanismos de cooperación justa. La racionalidad privada *debe* contar con el polo de la razonabilidad colectiva a través de la cual logra supeditar sus intereses personales a una cierta necesidad pública y prioritaria referida a un sentido moral compartido de justicia equitativa. Por esto es que Rawls aclara que “el primer aspecto básico de lo razonable es el *estar dispuesto* a proponer términos justos de cooperación y a cumplir con ellos” (ibid: 72). Sin lo razonable, la mera racionalidad queda tomada por motivos egoístas y estrictamente individualistas afines a las fuerzas exógenas reinantes, es decir, a las propias de la cultura de mercados.

Desde aquí, la siguiente pregunta nodal de carácter *externalista* —pues integra la variable cultural de la cultura de mercados— cobra fundamental importancia: ¿cómo dar cuenta en términos subjetivistas del individualismo egoísta políticamente corrosivo y sus indeseables consecuencias para la institución democrática? Los primeros pensadores de Frankfurt atinaron a dar una respuesta magistral que nos invita a tenerlos presentes y revisitarlos: la “no-razonabilidad” política indicada por Rawls se expresaría subjetivamente como pura racionalidad personal. Sin embargo, la jactancia de racionalidad privada no deviene necesariamente en actitud politizada, y en esto descansa su carácter de velo e ilusión. *Lo experimentado de modo subjetivo como racionalidad plena bien podría tornarse incompatible en términos de*

⁹ En pos de profundizar en las diferencias entre el liberalismo perfeccionista de I. Berlin y J. Raz y el liberalismo igualitario de J. Rawls o R. Dworkin, se recomienda Nussbaum, M. C. (2016). *Liberalismo perfeccionista y Liberalismo político (Parte I)*. *IUS ET VERITAS*, 24(52), 370-383. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/iusetveritas/article/view/16393>

bienestar público. La subjetividad racional, sin contrapesos morales que la contengan, podría devenir en irracionalidad humana y, por supuesto, crisis político-democrática. En esto descansa la sagaz cita de Horkheimer en su *Crítica de la Razón Instrumental* (1969) en la que advierte que al liberarse de la recarga moral de la teología:

Los filósofos de la Ilustración [...] en última instancia a quien vencieron no fue a la Iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo: la fuente de poder de sus propios esfuerzos. Por último, la razón, en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica (1969: 21)

Desde esta base partirá Horkheimer en pos de señalar la *irracionalidad* colectiva en que ha devenido la estandarización individualista-atomizada de la forma moderna de subjetividad ilustrada al quedar desprovista de un alter ego moral suficientemente *denso*; premisa central de obras transversales como *Crítica de la Razón Instrumental* (1969) o *Dialéctica de la Ilustración* (1944).

IV. Max Horkheimer: subjetividad instrumental, individualismo y desafección

Max Horkheimer, fundador de la Escuela de Frankfurt¹⁰ en 1923 y precursor de la denominada *teoría crítica*¹¹, se había conmocionado ante un siglo XX que parecía no cumplir ni con las expectativas de la Ilustración burguesa ni con las contrapropuestas del marxismo ortodoxo. Con respecto al último, las masas se habían anquilosado, con respecto al primero la racionalidad había devenido barbarie. Las hesitaciones y ambigüedades frente a esto atravesaron el pensamiento del joven Max Horkheimer sin dejar de ser, sin embargo, una parte central del núcleo reflexivo de su obra filosófica toda¹², núcleo cuyas aristas alcanzaron una hermenéutica multinivel gracias a los aportes de la *Gestalt*, la fenomenología de Husserl y Heidegger¹³ y del psicoanálisis vigente a comienzos del siglo XX¹⁴, complemento de elementos que respondía a una necesidad epistemológica concreta: consolidar una *teoría crítica* superadora —no aniquiladora— del marxismo clásico y el positivismo racionalista. Y esto en un sentido puntual: el de *explicitar* y *develar*¹⁵ —y

en esto consistía la actitud fenomenológica de la teoría crítica— las *condiciones contradictorias y aporéticas* de una época industrializada en la que la dominación sociocultural se vestía de “racionalidad”. En dicho sentido, tal forma teórica precisaba: (a) expresarse no en el lenguaje lineal y consecuencialista típico de la razón positivista-científica, sino a través de una dialéctica negativa, y (b) recaer precisamente allí donde el marxismo tradicional no había sido suficientemente perspicaz: *la dimensión de la conciencia subjetiva, es decir, la dimensión psicológica*, (c) conectando esto con una profunda *perspectiva histórico-estructural* de la dominación estructural *objetiva*. En otros términos, no se buscaba una teoría crítica psicologista abstracta y analítica, sino una histórico-material y concreta que, acoplándose al marxismo y supliendo sus baches, diera cuenta de *cómo la subjetividad de las masas era construida de una determinada manera en función de condiciones objetivo-históricas de dominación*. Solamente desde aquí se podría dar cuenta de la pasividad y apatía que las clases mayoritarias manifestaban ante los asuntos socioculturales, políticos y económicos colectivos:

El registro y ordenamiento, dentro de un aparato conceptual ajustado lo más posible a los hechos, constituiría, [...] la verdadera tarea, y la última meta del teórico sería la previsión de datos socio-psicológicos futuros. [...] si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no sólo como expresión de la situación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. (Horkheimer, 2003: 245)

La *teoría crítica*, según Horkheimer, debía tornarse capaz de brindar una epistemología sociológica-psicológica que describiese la “inconsciencia” colectiva como un *efecto necesario* de las *formas* mismas de organización de la estructura histórico-material y económica de la sociedad, una estructura cuyo poder administrador de la *lebenswelt* o “mundo de la vida” había adoptado hábilmente los matices y discursos progresistas de la moderna tradición liberal ilustrada camuflando así su carácter deshumanizante: “los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa [...] creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprehensible mecanismo social” (ibid: 231). Es decir, los mecanismos racionalistas objetivos a cargo de la gestión tecnocrática de la realidad social eran los mismos que, en

¹⁰ Para indagar en la complejidad doctrinal del reconocido Instituto sociológico alemán fundador del marxismo crítico del siglo XX, las divergencias entre sus integrantes y las líneas de proyección a futuro, se recomienda Wiggershaus (1986).

¹¹ Ver Horkheimer (2003)

¹² Resulta posible hallar rastros y referencias angustiantes a la parálisis de las clases populares tanto en obras tempranas de Horkheimer, como ser el texto aforístico primerizo *Ocaso* (1986), como en obras tardías de la talla de *Crítica de la Razón Instrumental* (1973) o *Teoría Crítica* (2003).

¹³ Ver Jay (1974, cap.1)

¹⁴ Ver Jay (1974, cap.2)

¹⁵ La *teoría crítica*, según Horkheimer, no debía explicar sino *develar* las antinomias de lo real social. En ello residía su carácter de novedad y esencia ciertamente fenomenológica. Las pretensiones de explicatividad rápidamente conducían a impotencias de sesgo positivista en la medida en que precisamente

presuponían aquello de lo que se buscaba dar cuenta y, en consecuencia, se abstraían del objeto social estudiado. El arrastre prejuicioso de carga pre-teórica parecía insalvable bajo el paradigma cientificista de la explicación, de aquí que “lo que el científico, en los más diversos campos, considera la esencia de la teoría, es propio en realidad de su tarea inmediata” (Horkheimer, 2003, p.228). Por tanto, la *teoría crítica* debía, ante todo, *observar* y *describir* en pos de garantizar la *convergencia* -y no la abstracción- entre teoría y praxis material social. Ver Horkheimer (2003).

nombre de la libertad y el progreso, garantizaban la inhibición de toda toma de conciencia individual y colectiva. Por esto es que “el progreso [racional] amenaza con aniquilar el fin que debe cumplir la idea del hombre” (ibid: 7). En otros términos, la apuesta metodológica de Horkheimer consistía entonces en exhibir de qué modo la racionalidad cultural, que según la tradición ilustrada debía garantizar el progreso científico, moral y cultural-político de los pueblos, en tanto puro idealismo dualista al servicio de la mistificación social, resultaba ser contrariamente la fuente del desgarramiento societal y político, la caída moral y la alienación de las clases populares: el poder administrador de la racionalidad técnica había traicionado sus propias promesas modernas engendrando una forma de subjetividad colectiva “condescendiente ante los intereses dominantes, más dócil y adaptable a la realidad tal cual es” (ibid: 17). Una subjetividad egoísta y calculadora que, al mismo tiempo que manifiesta que “la enorme mayoría de los hombres no tiene personalidad” (ibid: 109), garantiza también su propia autodestrucción en la medida que reacciona hostilmente contra todo pensamiento humanamente genuino, esto es, objetivo, absoluto e históricamente anclado, “deglutiéndose” a sí misma: “En la época actual, el egoísmo ha llegado, efectivamente, a ser destructivo; tanto el egoísmo, sofocado y desviado, de las masas, como el anticuado principio egoísta de la economía, que ya sólo muestra su aspecto más brutal” (Horkheimer, 2003: 220)

En la medida en que el dominio racional objetivo —dimensión estructural— y subjetivo —dimensión psíquica— de las masas eran mutuamente imbricados, resultaba factible comprender la indiferencia colectiva y la consecuente “impotencia de los individuos frente a las condiciones creadas por ellos mismos” (2003: 237) como un *efecto mismo* del dominio racional-técnico pre-asegurado y reproducido por masas de personas que creen que aquella actividad alienada es el efecto de una libre toma personal de decisiones, no perciben que el carácter ideológico de la dominación racional-instrumental pasa por lucir como “pensamiento propio” subjetivo cuando en realidad no es más que sometimiento objetivo administrado. En consecuencia, según Horkheimer, la completa racionalidad de las formas del pensar y el vivir de comienzos de siglo XX habían proporcionado un tipo de individuo anulado, dócil, tan incapaz de apreciar la dominación —pues la vive como espontaneidad de su mismidad pensante y actuante—, como cualquier gran valor sociopolítico y cultural por fuera de su *relativismo mental*. La introyección subjetiva —psíquica— de los rasgos objetivos de la estructura racional objetivamente dominante lo había tornado un puro elemento reducido a acciones inmediatas y concretas capaz de transmutar “[...] obras de arte en mercancías culturales [...] separadas de nuestras intenciones y aspiraciones verdaderas. El arte se ve tan disociado de la verdad como la política o la religión” (ibid: 40). A partir de aquí tiene sentido que Horkheimer señale, como corolario político, que el hecho de que “esta deshumanización del pensar perjudica los funda-

mentos más hondos de nuestra civilización puede ponerse de manifiesto mediante un análisis del principio de mayoría, inseparable del principio de democracia” (1973: 28). Y esto por un motivo central: la política-democrática encuentra sus bases en una objetividad esencial de los valores que no debe nunca ser tomada en términos netos del mero pensar deductivo-racionalista formal y abstracto. La democracia moderna se ha establecido a partir de convicciones trascendentes acerca de un cierto estado de cosas y de una cierta concepción de la humanidad cuya fuerza descansaba en lo objetivamente absoluto de tal convicción y no en la posibilidad de que pudiese ser “axiomáticamente demostrable” o subjetivamente “aceptable”. Toda *relativización subjetiva* del fondo metafísico objetivo de la construcción política en nombre de la “racionalidad personal” no significa más que la firma de su condena: “En el pragmatismo, por pluralista que pueda aparecer, todo se convierte en mero objeto y por ello en última instancia en una sola y la misma cosa, en un elemento en la cadena de medios y efectos” (ibid: 45). En otras palabras, desde sus orígenes la política fue metafísica y, por consiguiente, cualquier subjetividad “burguesa” que ingresara en ella a partir de la mera operación utilitaria de la razón instrumental, en tanto siempre dirigida a la consecución de medios estratégicos y centrados sobre sí, no sería capaz de observar que los valores primarios estrictamente metafísicos que sustentan la organización política-democrática de una comunidad no pueden ser racionalizados en términos de causa-efecto, de ganancia-conveniencia o de puro consenso. La solidaridad, la compasión, el respeto por la memoria y la historia colectiva, el sentimiento de pertenencia, las figuras de pueblo o patria, no deben ser tratados nunca como meros conceptos relativos al pensar pragmático, racional y formal de la conciencia subjetiva del individuo. Entiéndase entonces desde aquí el profundo sentido de la crítica de Horkheimer al liberalismo ilustrado, en el cual, sumido en la perversión del pragmatismo subjetivista, lo que prevalece es la:

espontaneidad de la razón y heteronomía, libertad y obediencia ciega, independencia y sentimiento de impotencia, actitud iconoclasta y admiración falta de crítica, intransigencia principista y sumisión a la realidad, teoría formalista e insípida suma de datos (2003: 117)

Finalmente, al escollo humanitario, cultural y político que la preeminencia de la subjetividad instrumental “burguesa” introyectada —subjetivada— en las masas ha ocasionado, Horkheimer le opone una sólida recuperación moralista que conduciría a la comunidad a recuperar una genuina soberanía político-cultural ante la degradación reinante, soberanía de una libertad colectiva que, además, precisa ser activa y conscientemente *ejercitada* por las personas en pos enfrentar el dominio subjetivo-objetivo totalitario que la sociedad de mercados impone con sus fuerzas a la humanidad. No se refiere Horkheimer entonces a algo radicalmente alejado al clásico paradigma comunitarista hegeliano de la libertad

en tanto integración espiritual con el todo cultural de pertenencia, modelo en el que la moral privada del individuo no se diferencia ontológicamente de la colectiva. A tal fin, dicha moralización colectiva “contra-pragmática” adquiere en Horkheimer una dimensión bifronte la cual incluye (a) una revisitación del materialismo histórico que permitiría la aprehensión objetiva de sentimientos no instrumentales como la *compasión* y la *memoria* colectiva, y (b) un componente teológico al que Horkheimer denomina *lo-Otro* y que sería el depositario dialéctico capaz de sostener el deseo colectivo de instaurar una sociedad políticamente justa y atenta a las demandas realmente humanas de la comunidad. Este es el objetivo filosófico de *Materialismo, metafísica y moral* (1999), y de *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión* (2000). En dicho sentido, la (des)instrumentalización de la sociedad, es decir, su “escapar” de una forma de subjetividad egoísta y alienada incompatible con las reales demandas objetivo-metafísicas de una socialdemocracia saludable, sólo resultaría posible a expensas de una reformulación cabal de la sociedad misma, de la reelaboración de sus límites culturales vigentes y, por tanto sus fronteras se hallarían *por fuera de lo dado* en el estado de cosas pero *por dentro* de la pura posibilidad histórica.

V. CONSIDERACIONES FINALES

Lo dicho hasta aquí ha tenido una serie de objetivos puntuales, a saber:

(a) Abordar el fenómeno de la apatía y la desafección política como un gesto cultural moderno con profundas consecuencias al interior de la institución democrática, puesto que, la democracia, por más procedimental que resulte a escala operatividad, no puede prescindir de una *cierta actitud* genuinamente participativa por parte de la ciudadanía, es decir, del interés por participar en ella de un modo ciertamente cabal y responsable. Incluso el procedimentalismo liberal más formalista y mecánico demanda al electorado una capacidad de sufragar que se traduzca en la correcta identificación del partido representante seleccionado. Sin embargo, por caso, ¿de qué modo dicha identificación mínima podría quedar asegurada si, por lo menos, no existe el compromiso mayoritario por contar con información formal o informal de calidad cuyo acceso propenda a una votación de calidad? Como se ve, hablar de actitud moral de la ciudadanía por la atención de las exigencias institucionales de la política no debe ser entendido como el llamamiento a un moralismo fuerte y recalcitrante que potencialmente devenga autoritarismo o utopía, sino como un actitud personal mínima en el individuo que garantice que su participación democrática atiende a las necesidades de su sociedad, las cuales, por cierto, no son otras que las suyas.

(b) Enfatizar la importancia que reviste la consideración externalista al momento de reflexionar sobre la desafección política, en la medida que las variables socioculturales en

intersección con las potencias del mercado no puede ser perdidas de vista. El gran aporte de la izquierda política a partir del Instituto de Frankfurt no ha sido sino proveer a las líneas de debate filosófico-político posteriores de un arsenal de conceptos psicológicos valiosos para abordar el entendimiento acerca de cómo los individuos son construidos en su subjetividad —y con esto sus decisiones, preferencias, acciones y deseos primarios— a partir de un cierto marco cultural dado. Esto ha permitido nutrir la reflexión externalista supliendo los huecos explicativos que las concepciones internalistas dejaban insatisfechos al momento de dar cuenta de ciertos fenómenos de masas que más que políticos a veces resultan de carácter cultural.

(c) La alusión a la teoría sobre la subjetividad instrumental que Horkheimer desarrolla a partir de las recepciones de Hegel —importancia de la dialéctica negativa—, Marx —importancia del materialismo histórico—, Weber —noción instrumental de la racionalidad moderna— o incluso Lukács —reificación de la conciencia subjetiva—, permite una interesante operación de la reflexión externalista ya indicada. Y esto por dos motivos:

(c.1) Proporciona un cierto modelo explicativo de la subjetividad moderna capaz de dar cuenta psicológicamente de la apatía política contemporánea a partir de la denuncia de la preeminencia en las masas “ilustradas” y mercantilizadas de un cierto espíritu “burgués” pragmático, egoísta y alienado y, por consiguiente, incapaz de suscribir valores político-culturales realmente humanos no instrumentales-gananciales.

(c.2) Permite acoplar la descripción psicológica con una caracterología del mundo contemporáneo y sus vínculos de fuerza con los ideales y cánones político-democráticos.

(d) Finalmente, la siguiente interrogante queda abierta: ¿resulta factible pensar en nuestro contexto cultural de hoy una remoralización casi teológica de las masas ciudadanas en nombre de la erradicación de una subjetividad “burguesa” abúlica y antipolítica? Las tesis de Horkheimer deberían, tal vez, ser contrastadas con un marco cultural liberal-capitalista cuya hegemonía aparece como innegable, en pos de reflexionar cuál es el alcance práctico, concreto y real de su propuesta moral. En una era donde el pluralismo ideológico y la neutralidad moral del Estado figuran como axiomas de la organización cultural-político ciudadana, ¿resulta posible apelar a un comunitarismo político-moral casi teológico y que ello cuente con el acompañamiento de las mayorías? Horkheimer denunció de qué modo la subjetividad totalitaria e instrumental era construida al servicio no de una política democrática humana y saludable de los pueblos sino de los intereses del mercado y la industria. El mapa psicológico-subjetivo por él proporcionado diagramó las reflexiones filosófico-políticas venideras. No obstante, ¿cuánto hay en ellas de posibilidad real, es decir histórico-material, de cambio colectivo?

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, N; Pontara, G; Veca, S. (1985). *Crisis de la democracia*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Borón, A. (2005). *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Borón, A. (2003). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fotopoulos, T. (2009). *The multidimensional crisis and inclusive democracy*. INID.
- Gargarella, R. (2001). *El republicanismo y la filosofía política contemporánea*. En Borón, A. (2001). *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate*. Buenos Aires: CLACSO.
- Habermas, J; Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1972). *Sociedad en transición*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- MacPherson, C, B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rozitchner, L. (2013). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Sartori, G. (2009). *La democracia en treinta lecciones*. México: Taurus.

SOBRE EL AUTOR

Nahuel Michalski / nahuelmichalski@gmail.com
Universidad de Buenos Aires

Licenciado en Filosofía (UBA). Especializado en temáticas de Filosofía Política.

