



Universidad Nacional de La Plata.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Departamento de Sociología.
Licenciatura en Sociología
Tesina de Licenciatura

En las huellas del perseguidor.
Sobre la posibilidad de una teoría crítica en
conexión con una práctica emancipatoria.

Alumno: Gambarotta, Emiliano.
L.E.: 64.477/0
Tutor: Alberto Pérez
Año: 2005

Resumen

El motivo central, que alienta a estas páginas, lo constituye la preocupación acerca de la posibilidad de generar una práctica tendiente a la emancipación de las cadenas del presente en ligazón con una teoría crítica de la sociedad que no suspenda su momento crítico negativo; que evite la recaída que encierra la construcción de alguna forma de absoluto al interior de su perspectiva.

En pos de dicho objetivo, se hará un recorrido de carácter “histórico” a través del pensamiento de diversos autores; el cual tendrá por fin permitirnos la construcción de nuestro problema “sistemático” en toda su complejidad. De allí que la elección de los registros, con los que aquí vamos a trabajar, se justifique no sólo en el nivel de su importancia para la historia de la teoría social; sino también por hallarse en ellos los elementos que nos permiten construir nuestro problema como tal. Centralmente, trataremos con escritos de Lukács y de Horkheimer; en los cuales encontraremos –por sobre un conjunto de rasgos comunes– fructíferas diferencias y contrapuntos, que nos permitirán avanzar en nuestro camino. Sobre esta base es que se erige el presente trabajo; el cual aborda, en un primer capítulo, las características del punto de vista crítico que los autores construyen. Para luego, en el segundo capítulo, analizar la propuesta superadora de cada una de estas miradas; haciendo un especial hincapié a la forma en que en ellas se produce la articulación entre la teoría crítica y una práctica emancipatoria. Finalmente, en el último capítulo, marcaremos ciertas limitaciones con las que se topa una teoría crítica negativa; a partir de lo cual trazaremos algunos esbozos que intentarán iluminar con nueva luz la preocupación sistemática que alienta a este escrito, donde el basamento para este planteo estará dado por la inconformista actitud del perseguidor.

Términos claves: teoría crítica de la sociedad; práctica emancipatoria; dialéctica; totalidad; razón (*Vernunft*); utopía posible; actitud del perseguidor.

Índice

<i>Resumen</i>	3
Índice	5
Presentación	7
I	12
El momento de la negación determinada	12
<i>Del punto de vista burgués</i>	12
Posicionadas antinomias.....	12
Detalle regulado y todo casual.....	23
<i>Del plexo de relaciones sociales burguesas</i>	36
Lukács o la forma mercancía como problema estructural-central.....	36
Horkheimer o el rechazo del egoísmo.....	42
Dialéctica de la ilustración o la racionalidad del sacrificio.....	48
II	59
La superación y la utopía posible	59
<i>El carácter regresivo y progresivo de la totalidad</i>	59
<i>El pensamiento crítico como lucha</i>	69
La lucha por mantener la crítica en el pensamiento.....	73
Del concepto de Vernunft.....	76
<i>El tribunal crítico</i>	82
III	94
En las huellas del perseguidor	94
<i>La cuestión de los fines</i>	94
<i>La crítica negativa y su límite</i>	109
<i>Apuntes y esbozos</i>	117
De lo particular y lo privado o fragmentos sociológicos.....	117
Excursus: El perseguidor.....	126
Una teoría crítica tensante y tensada.....	139
Bibliografía consultada	144

Presentación

No se lavan las manos. Es posible que todo naufrague, pero el más lúcido análisis muestra que una sociedad racional es posible. El humanismo consiste en tomar partido por ella.
Max Horkheimer

La intención de estas líneas es fungir como un momento de un esfuerzo que no se detiene en las reflexiones puntuales aquí desarrolladas; pero que si encuentra en ellas una forma de articulación que, esperamos, sirva de fundamento para la erección de posteriores indagaciones en torno al mismo esfuerzo. El motivo central, que alienta a estas páginas, lo constituye la preocupación acerca de la posibilidad de generar una práctica tendiente a la emancipación de las cadenas del presente en ligazón con una teoría crítica de la sociedad que no pierda en momento alguno su perseguir la transformación de lo dado; es decir con una teoría que no suspenda su momento crítico negativo, en pos de la construcción de algún tipo de absoluto que escapa a la negación determinada. Donde, si bien esta problemática no es para nada nueva en la historia del pensamiento sobre lo social, esto no implica que pierda por ello su relevancia; ya que es a partir del esfuerzo, por impactar en el actual entramado de relaciones sociales, que las frases de la teoría adquieren el sentido por el cual no son tan sólo frases.

Es en este contexto que se hace comprensible la apelación, para la construcción de este trabajo, a un conjunto de autores que traten, en su obra, la conflictiva ligazón entre teoría y práctica; pues con ello nos habilitan a desarrollar nuestras reflexiones sobre un terreno ya trabajado, mas no por ello vacío de complicaciones. La orientación hacia esa amplia línea del pensamiento, que se engloba bajo el término de “marxismo”, resultaba casi obligada dada la problemática que aquí abordamos; puesto que ésta constituye una cuestión nodal para dicho pensamiento. La selección de tan sólo un par de perspectivas –sobre las que centrar la presente tesina– pertenecientes a esta tradición, no deja de tener un sesgo de arbitrariedad, lo cual no implica que no puedan justificarse las razones que llevaron a tal elección; en efecto, es posible señalar los motivos, tanto históricos como sistemáticos, sobre los que ella se funda. Así, por un lado, el

que aquí trabajemos con el pensamiento del Lukács de principios de los años '20, se justifica –a nivel de historia de la teoría– por hallarse, en su obra, uno de los registros inaugurales de lo que ha dado en llamarse el “marxismo occidental”; proponiendo, este autor, una renovada lectura de la obra clásica de Marx, en la que se recupera la centralidad de la dialéctica a la vez que no se cierran las puertas a la incorporación de registros considerados “burgueses” que –al menos hasta entonces– eran dejados en un segundo plano. Por el otro lado, el abordaje de la obra de Horkheimer, tiene un sentido histórico en tanto que en este autor encontramos la mirada más programática del colectivo de trabajo que constituyó la Escuela de Frankfurt; ya que aun cuando las diferencias –entre las perspectivas que se integran a este único proyecto frankfurtiano– son lo suficientemente marcadas como para que sea dable hablar de simples matices entre ellas, no por ello dejan de estar orientadas por un mismo esfuerzo en torno a la constitución de una teoría crítica de la sociedad, que encuentra en Horkheimer su impulsor principal¹. Pues es en sus artículos del *Zeitschrift für Sozialforschung* (en adelante *ZfS*) donde podemos hallar el marco conceptual general en el que se inserta la crítica cultural desarrollada por los diversos colaboradores del Institut für Sozialforschung. A esto se agrega el que, su estrecha colaboración con Adorno en los años '40, nos dará el motivo para introducir algunos registros del pensamiento de éste; a la vez que, la mirada conjunta que ellos producen, marca uno de los momentos de mayor radicalización de la crítica, la cual alcanza una profundidad tal que socava los propios cimientos sobre los que se erige la crítica.

Sin embargo, puesto que esta tesina no pretende presentarse como un ensayo sobre historia del pensamiento social, sino que se esfuerza por guiar sus reflexiones en torno a un objetivo sistemático: la posibilidad de ligar a la teoría crítica con una práctica emancipatoria; los motivos históricos presentados hasta aquí serían por completo insuficientes, si no hubiese razones sistemáticas que funden la elección de estos autores. En este sentido cabe destacar que las perspectivas aquí trabajadas nos brindarán visiones que, aun cuando sostienen la posibilidad de esta ligazón, le otorgan un peso desigual a cada uno de los

¹ Profundizar en esta cuestión, detallando los elementos que permiten sostener este papel “inspirador” de Horkheimer en el proyecto de la Escuela de Frankfurt, escapa con mucho a las pretensiones de esta presentación; por lo que remitimos al lector interesado al breve artículo de Jay, M., “La escuela de Frankfurt y la génesis de la teoría crítica”, en Ollman, B. y otros, *Marx, Reich y Marcuse*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974.

momentos de esa relación. Así, en el pensamiento de Lukács, podemos rastrear una clara primacía del momento práctico por sobre el momento teórico negativo; la cual se manifiesta en la concepción de la actividad práctica como la instancia que resolverá todas las contradicciones y limitaciones que se develan a través del conocimiento dialéctico del presente. En cambio, en el pensamiento de Horkheimer, el énfasis se sitúa en una actividad teórica que no debe cesar en su negación determinada de lo dado; relegándose, con ello, a un segundo plano la consideración del momento de la transformación afirmativa de lo existente. A su vez es dable hallar –tal y como lo hemos esbozado unas líneas atrás– dos etapas o instancias al interior de la obra de este último autor; las cuales no sólo marcan el proceso histórico de construcción de su pensamiento, sino también una modificación en la propia lógica de articulación de la crítica. Es teniendo esto en cuenta que distinguiremos aquí entre un primer momento de la obra horkheimeriana, que se cristaliza –esencialmente– en los artículos publicados en el *ZfS*, tendiente a la construcción de la teoría crítica de la sociedad; y un segundo momento, marcado por la colaboración con Adorno en los años '40, cuyo motivo central estará dado por la crítica a la dialéctica de la ilustración². En la cual la pérdida de la confianza en los potenciales emancipatorios de la razón, que en la época del *ZfS* aún se sostenía, llevará a una radicalización de la crítica que deja pocos resquicios –si es que deja alguno– para pensar la posibilidad de una práctica emancipatoria; es aquí que hallamos una profundización de la negación determinada que la vuelve total, pero también es allí donde encontramos en toda su fuerza los límites con los que topa la crítica.

Es a partir de todo esto que intentaremos construir el problema sistemático que preocupa a estas líneas, es en la mentada diferencia en los énfasis de los autores que hallaremos el terreno para pensar en toda su específica complejidad la ligazón entre la teoría y la práctica; habilitándonos así a sembrar nuestras reflexiones en una tierra ya trabajada –y, por tanto, enriquecida– por esfuerzos anteriores. Es por esto que nuestro abordaje sistemático requerirá de una no menor reconstrucción histórica de las

² Cabe hacer aquí dos aclaraciones: en primer lugar, si bien hay un cambio significativo entre la producción horkheimeriana de ambos momentos, no los pensamos como dos etapas claramente delimitadas y separadas entre sí; por el contrario muchos de los temas y de las preocupaciones se repiten pero –como veremos más adelante– el punto de vista desde el que son abordadas presenta diferencias suficientes como para que sea significativo realizar la distinción planteada. En segundo lugar, se hace evidente la ausencia de toda mención a la labor del Horkheimer posterior a los años de la dialéctica de la ilustración; sería demasiado extenso desarrollar aquí los motivos por los que esa época de su producción no aporta elementos relevantes para la consideración de nuestro problema sistemático, sin embargo el lector interesado puede encontrar algunas de tales razones en los ensayos dedicados a Horkheimer que son incluidos en Habermas, J., *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.

argumentaciones que permiten la erección de nuestro punto de vista; es decir que esta tesina presentará un intento de combinación entre ambos elementos, pero con la mirada siempre puesta en nuestro problema sistemático, con la historia brindándonos la –tal vez única– vía de acceso al mismo. Por lo que, aun cuando sea fatigoso, habrá extensas secciones que buscan reconstruir –selectivamente– las argumentaciones de los autores mencionados, especialmente a lo largo del primer capítulo de este texto; pues sobre esa base podremos dotar de sentido a las reflexiones sistemáticas que aquí nos interesa plantear, las cuales se concentrarán, sobre todo, en el tercer capítulo; quedando así el segundo capítulo como una instancia de “transición” entre ambos momentos, indagando en los autores los elementos puntuales que nos permitirán construir nuestro propio punto de vista.

Ahora bien, aunque compartamos la idea adorniana según la cual “cuando muchas frases parecen variaciones de la misma idea, a menudo simplemente significan diferentes tentativas de plasmar algo de lo que el autor aun no es dueño. En cuyo caso debe elegirse la mejor formulación y con ella seguir trabajando”³. No nos ha sido dado aquí adoptar ese estilo de trabajo; por el contrario puede parecer que, por momentos, esta tesina reitera una y otra vez la misma idea, y tal vez sea así. Sin embargo, pensamos que es posible presentar su desarrollo como una estructura en capas; en la que, al igual que en una cebolla, puede resultar irritante para los ojos –del lector y del que escribe frente a un monitor– el trabajoso esfuerzo de avanzar capa a capa, teniendo a veces la sensación de que no se está avanzando. Mas es con ese proceso con el que llegaremos, con mayor seguridad, al corazón de la cebolla y de nuestro problema. Con este fin fatigaremos aquí el siguiente recorrido: el capítulo I abordará cómo la teoría de los autores trabajados realiza su negación determinada de lo existente; para recuperar, de esta manera, el potencial crítico con el que estas perspectivas iluminan las limitaciones del punto de vista burgués y las contradicciones que atraviesan al entramado de relaciones sociales ligado a ese punto de vista. En el capítulo II se indagará la forma que adopta la propuesta transformadora para cada una de las perspectivas; eje de vital importancia para nuestra problemática, ya que es allí donde se concentran las reflexiones de los distintos autores en torno a las características de la articulación entre la teoría crítica, que ellos

³ Adorno, Th. W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2001, pág. 83.

proponen, y una práctica emancipatoria que destruya las cadenas que hoy nos atan. Por último, en el capítulo III, plantearemos cómo la consideración en torno a los fines, que los diversos autores presentan, impacta de manera fundamental en las posibilidades que la teoría tiene de conectarse con una práctica transformadora y no perder, en ese intento, su carácter progresivo. Llevándonos esto a señalar ciertas limitaciones con las que se topa una teoría crítica negativa; a partir de lo cual trazaremos algunos esbozos que intentarán plantear una posible forma de ligazón entre la teoría crítica y una práctica emancipatoria, donde el basamento para este planteo estará dado por la inconformista actitud del perseguidor.

I

El momento de la negación determinada

Del punto de vista burgués

Posicionadas antinomias

En este primer capítulo abordaremos las críticas que, desde las perspectivas teóricas aquí trabajadas, se realizan al pensamiento burgués; las cuales están dirigidas a señalar las limitaciones e incapacidades propias de esta forma de pensamiento, develando así lo que se calla detrás de esos silencios. Donde, la forma que tal crítica adopta, es la de manifestar las antinomias que atraviesan al punto de vista burgués; y que lo llevan a no poder dar cuenta de una pluralidad de fenómenos que acontecen en su propio mundo. Ahora bien, antes de avanzar en esto resulta relevante marcar una diferencia en los niveles a que apuntan las críticas de Lukács y Horkheimer; en efecto es necesario distinguir entre aquello que podemos denominar crítica ideológica por un lado y la crítica cultural por el otro. Desarrollándose, la primera, como una crítica al conjunto del punto de vista burgués; iluminando aquello que éste no puede ni siquiera ver además de las razones de semejante imposibilidad. En cambio la crítica cultural se caracteriza por centrarse en los materiales específicos que la cultura burguesa produce; des-cubriendo la lógica que ellos encierran. Así la crítica ideológica se presenta como un patrón general del pensamiento burgués; el cual puede ser construido sobre la base de producciones pertenecientes a campos específicos (sean éstos filosóficos, económicos, científicos, etc.) pero siempre con el fin de plasmar las limitaciones de un pensamiento a ser superado. La crítica cultural, en cambio, se empecina en la exégesis de las producciones particulares; sin proponerse el paso que lleva a la construcción de un punto de vista superador. A partir de esto podemos señalar cómo el pensamiento lukacsiano se inserta claramente en el ámbito de una crítica ideológica que busca hacer manifiestas las incapacidades explicativas propias del punto de vista burgués; ya que, si por momentos su discusión se plantea en un terreno netamente filosófico, esto tiene por objetivo esencial el señalar la forma particular que allí

adoptan las limitaciones propias de este pensamiento entendido como un todo. Horkheimer, en cambio, inserta su producción en la lógica de una crítica cultural; y si bien es factible la reconstrucción, a partir de ella, de un patrón general de la crítica, ésta será una tarea propia del lector pues el pensamiento de este autor –al menos en la etapa del *ZfS*– no abandona el terreno de la crítica a las producciones específicas de campos particulares.

Esta diferencia de niveles en el abordaje crítico generará marcadas distancias en la concepción que, cada uno de los autores, tiene sobre el papel de la teoría que produce y, con especial interés para nosotros, sobre las características de la articulación entre ella y la práctica; sin embargo, en este primer momento de reconstrucción de la argumentación crítica, encontraremos similitudes que habilitan la presentación conjunta de ambas; si bien teniendo siempre presente los rasgos particulares de cada una de ellas. En el pensamiento lukacsiano esta argumentación adopta la forma de una crítica a la razón formal/burguesa, la cual tropezará necesariamente con barreras de irracionalidad que se constituirán en límites para su conocimiento; siendo en la filosofía crítica moderna donde encontrará estas contradicciones, propias del pensamiento burgués, desarrolladas hasta su contradicción última. En efecto, esa filosofía se plantea el no aceptar al mundo de los objetos como algo “que ha nacido con independencia del sujeto conocedor (por ejemplo, como algo creado por Dios), sino entenderlo *como producto propio*”⁴; mas lo particular de esta producción es que se la concibe como una construcción, por la vía metódica, de las formas que son propias del conocimiento humano, erigiéndose así un sistema de formas producido por el sujeto como objeto de su conocimiento. Es sólo a partir de tales criterios formales que, el sujeto de la filosofía moderna, puede construir un objeto dable a su conocimiento; relegando a un ámbito de incognoscibilidad el contenido de las mismas. Es en este contexto que Lukács abordará la problemática de la cosa en sí kantiana; pues con este concepto se representan las limitaciones de las capacidades humanas de conocimiento, señalándose algo que está por fuera de ellas. Sobre esta

⁴ Lukács, G., “La cosificación y la consciencia del proletariado”, en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo, 1969, pág. 121 (en adelante citado como *La cosificación*).

base él desarrollará dos grandes complejos de problemas para la razón formal/burguesa; los cuales encuentran, en el concepto kantiano, una de sus manifestaciones más claras.

El primero de ellos hace referencia a la “impenetrabilidad de la cosa en sí”, a la incapacidad del conocimiento del sujeto de dar cuenta de ella; el contenido sensible en su no racionalidad –en su irresolubilidad racional– se presenta inasible para el conocimiento formal. Así una racionalidad que es entendida como la organización racional de la experiencia sensible que el sujeto capta, organización que se da a partir de las categorías de la razón que “dan forma” a esa informe experiencia, no puede penetrar con sus conceptos en el ámbito propio de los datos sensibles. De esta manera se evidencia como el ser-dado es considerado como ajeno a un pensamiento que sólo capta las formas que él mismo produce; reconociéndose así una esfera que es tanto inaccesible para un conocimiento meramente formal, como inderivable a partir de éste. Esta posición del ser reducido a mera facticidad nos conduce a la primera de las antinomias que atraviesan a la razón formal/burguesa: la antinomia pensamiento-ser. En la cual el ser aparece como extraño y ajeno al pensamiento, sin que éste pueda impactar en aquél de manera alguna; sólo lo conoce, como ya hemos señalado, bajo el aspecto de una forma vacía de todo contenido o, mejor dicho, una forma cuyo contenido es imposible de conceptualizar desde el conocimiento racional-formalista. En este contexto se inserta la crítica de Lukács a unas ciencias modernas que, a medida que se especializan y se diferencian unas de otras, abandonan los problemas ontológicos de su ámbito; para dedicar sus esfuerzos al estudio de esferas metódicamente producidas, que no presentan obstáculos para el conocimiento formal en la medida en que son un producto de éste. Mas con tal proceder “toda ciencia especializada deja en sí el sustrato material que le subyace en última instancia, lo deja en intacta irracionalidad (‘improducido’, ‘dado’)”⁵; imponiéndose así un límite para el pensamiento, que se vuelve incapaz de abordar el ser-dado, viéndose imposibilitado de concebirlo metódicamente sin, en ese mismo paso, abandonar su materialidad por su cáscara formal. Las ciencias quedan reducidas al mero estudio de conexiones formales entre objetos formalmente producidos; en pos de constituir “un sistema formalmente

⁵ Ibid., pág. 131.

cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual es metódica y principalmente *inasible* el mundo situado fuera de su propio campo”⁶.

En este sentido podemos señalar, junto con Lukács, el carácter *contemplativo* del pensamiento burgués; que tiene por ideal la captación exacta de las leyes formales con las que se rige su mundo formalmente construido. Erigiéndose así un conocimiento capaz de aprehender lo que acontece; pero sin capacidad alguna de intervenir en ello, limitándose a contemplar un sistema legal que no puede alterar. Pues, al decir de Horkheimer en su crítica a la teoría científica, “siempre queda en un lado el saber, formulado en el pensamiento, y en el otro lado un estado de cosas que debe ser aprehendido por aquél”⁷; donde este hiato entre ambos términos de la relación impide a cualquiera de los dos impactar en el otro. La explicación teórica, entonces, no sería más que la puesta en relación del estado de cosas percibido con la estructura conceptual del saber; mas dejando inalterados a cada uno de ellos, en sus estancos compartimientos, haciendo de la ciencia un mero dar cuenta de hechos que le resultan ajenos y que la trascienden, en tanto no puede modificarlos. Con lo cual la actividad científica se restringe “a registrar, clasificar y generalizar fenómenos sin preocuparse por distinguir lo indiferente de lo esencial”⁸; sin apuntar a hacer de ese conocimiento un elemento que permita la alteración de ese mundo fenoménico que se contempla. Aun en el caso extremo del experimento la intervención del científico debe ser considerada como un hecho más y no como una participación activa en la producción de una determinada situación del ser; pues su única actividad es la de observar el actuar de los hechos para tomar registro de éste, en pos de la construcción inductivista de leyes formales. Concibiéndose así al experimento como “el modo de comportamiento más puramente contemplativo”⁹; a la vez que se consagra el carácter trascendente de los hechos para con el pensamiento, al hacer de la propia intervención del científico un hecho más.

Vemos, de esta manera, como el científico (y con él todos los sujetos, en tanto sujetos cognoscentes) se enfrenta pasivamente, según este punto de vista, con el ser-dado al que tan sólo puede

⁶ *Ibid.*, pág. 113.

⁷ Horkheimer, M., “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000, pág. 28 (en adelante citado como *Teoría tradicional*).

⁸ Horkheimer, M., “Observaciones sobre ciencia y crisis”, en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pág. 17 (en adelante citado como *Ciencia y crisis*).

⁹ *La cosificación*, pp. 145-146.

conocer; sin que semejante conocimiento pueda permitirle modificar ese estado de cosas. Esto nos conduce a una segunda antinomia que atraviesa a esta perspectiva: la antinomia sujeto-objeto; en la cual el sujeto se enfrenta a un mundo de objetos que se le aparecen como actuantes y con vida propia. Donde las relaciones fantasmagóricas, que los objetos establecen entre sí, escapan completamente a unos sujetos incapaces de intervenir en ellas; constituyéndose con ello un ámbito objetivo completamente ajeno a éstos. De allí que Horkheimer sostenga que, el sujeto de la teoría tradicional, es pasivo; ya que “el observador en cuanto tal no puede cambiar nada en el acontecimiento”¹⁰, quedando limitado, en su conocer, a la simple observación de unos objetos que lo trascienden. Es en este sentido que el conocimiento de las leyes por las que se rigen los objetos no le permite, al sujeto, más que perfeccionar el comportamiento meramente adaptativo que debe desplegar frente a semejantes regularidades, que le resultan extrañas; incluso aquellos fenómenos sociales, productos del actuar social, se le aparecen como regidos por una lógica externa, a la cual puede acceder con su conocimiento mas no alterar. A partir de esto podemos abordar la forma en que la teoría tradicional concibe la necesidad de los procesos fácticos; forma que, al situarse en un ámbito que le resulta ajeno a los sujetos, exagera su pasividad al obturar la posibilidad de que tuerzan una necesidad que –en última instancia– es producto de su actuar. Así, la teoría tradicional, suspende “la cuestión de si hay algo que pueda influir sobre el carácter de estos procesos o incluso transformarlos totalmente”¹¹; haciendo de la necesidad de los objetos un necesidad ciega, en la cual la decisión humana no juega el más mínimo papel.

El sujeto de la teoría tradicional es, entonces, tan sólo un espectador de lo que acontece en una sociedad que se le aparece como una segunda naturaleza, cuyas regularidades no puede alterar; por lo que se le niega toda capacidad transformadora sobre los procesos que en ésta tienen lugar. Es por esto que “la afirmación de la absoluta necesidad del acontecer significa en último término (...): la resignación de la praxis”¹²; pues, en este dualismo, el ente activo es el objeto, frente a un sujeto reducido a la *contemplación* de los proceder de aquél. La única actividad posible, para un sujeto así conceptualizado,

¹⁰ *Teoría tradicional*, pág. 64.

¹¹ *Ibid.*, pág. 63.

¹² *Ibid.*, pág. 66.

es la de adaptarse a un devenir que le es ajeno al cual conoce contemplativamente mas sólo para someterse sin resistencia a sus regularidades; de allí que “incluso en esa ‘actividad’ sigue siendo el hombre esencialmente objeto del acaecer, no sujeto del mismo”¹³. Lo cual conlleva que, la esfera de su actividad, se sitúe por completo en la interioridad; en tanto que reducida a la toma de consciencia de las características de las ajenas leyes que plasman el movimiento de los objetos al que el sujeto debe adecuarse. Por lo tanto, la actividad propia del sujeto construido por esta perspectiva da lugar a una “actitud contemplativa ante un proceso de leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la consciencia, sin influenciación posible por una actividad humana”¹⁴; se consagra de esta manera el predominio, en esta sociedad, de los elementos objetivos por sobre los subjetivos, ya que son sólo aquellos los que actúan, aun cuando éste sea un actuar espectral. Obturándose con ello toda posibilidad de concebir un sujeto de la acción, en el sentido de ver en el sujeto el productor de la realidad en cuanto totalidad; pues semejante concepción lo dotaría a éste de la capacidad de transformar aquello que no es más que un producto suyo. De allí que cada vez que la filosofía moderna ha abordado la relación sujeto-objeto, en un intento de superar la escisión entre ellos, se ha topado con limitaciones insuperables. Aconteciendo esto tanto en el pensamiento kantiano, que concibe a un sujeto del conocimiento productor de su objeto pero sólo en cuanto forma –sin acceso al sustrato material–; como en el pensamiento hegeliano, que en el momento de señalar el sujeto-objeto de la acción “ha dado media vuelta y se ha perdido en el laberinto sin salida de la mitología del concepto”¹⁵ al hacer del espíritu su sujeto. Hegel no llega, en este punto clave, a las relaciones materiales mantenidas entre seres humanos reales; sino que se mantiene en el ámbito de la consciencia con un espíritu universal como sujeto que “es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la consciencia humana”¹⁶.

Esta necesaria limitación lógico-metodológica de la perspectiva burguesa impide, entonces, ver un sujeto realmente activo; lo cual nos conduce a una tercer antinomia: la de teoría-práctica, que se superpone y complementa a la vez con las otras dos. Aquí nos encontramos con una visión teórica que

¹³ *La cosificación*, pág. 149.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 96-97.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 162.

¹⁶ Hegel, G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pág. 66.

depura a su objeto de todo contenido material para centrar su atención únicamente en los elementos formales del mismo; erigiendo una insalvable muralla entre ella y una práctica orientada “a lo cualitativamente único y peculiar, al elemento de contenido, al sustrato material del objeto de cada caso”¹⁷. Se construye así una teoría que, fiel a su etimología, se limita a *contemplar* las conexiones formales entre formas; desligada de toda problematización de lo cualitativamente diverso, opuesta a toda posibilidad de conectar con ella una práctica que tenga por fin la transformación de la realidad material. Es por ello que, para el punto de vista burgués, “la consideración misma [del objeto] es siempre y sólo *contemplativa*”¹⁸; quedando la práctica completamente subordinada a una teoría que no supera este momento contemplativo. Teoría que no se concibe, a su vez, como resultado de la práctica; sino que se construye una imagen de ella como regida por su lógica inmanente completamente ajena a las relaciones e interacciones del campo en que es producida, deslindándosela con ello de su inserción en el espacio social al situársela en un ámbito de trascendencia al mismo. Al autonomizarse, de esta manera, el concepto de teoría, “como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica”¹⁹; aislándoselo con ello del contexto social en el cual es producido. Con lo cual se vela la influencia de la modificación del contexto histórico en el surgimiento de un nuevo punto de vista; pues todo nuevo descubrimiento –de relaciones formales entre hechos– es considerado consecuencia de la mejora en elementos puramente lógicos o metodológicos, ajenos a cualquier perturbación proveniente de un ámbito extracientífico.

Ahora bien además de presentarse como un discurso fundado en elementos ahistóricos y que como tal se desarrolla por una lógica inmanente, la teoría tradicional presenta también a las modificaciones que en ella tienen lugar –a su “progreso” en la construcción de un “saber verdadero”– como un resultado de la mejora en el conocimiento de un *mismo* objeto. Sin tener en cuenta la posibilidad de que dicha modificación se deba a un cambio en el propio objeto del conocimiento; de allí que Horkheimer sostenga que, en la teoría tradicional, “los cambios se consideran como una carencia de

¹⁷ *La cosificación*, pág. 138.

¹⁸ Lukács, G., “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, en *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pág. 4 (en adelante citado como *Marxismo ortodoxo*).

¹⁹ *Teoría tradicional*, pág. 29.

nuestro conocimiento anterior o como la sustitución de unos fragmentos particulares del objeto por otros”²⁰. Es decir que se genera una ahistorización del objeto del pensamiento; negándose la posibilidad de que éste cambie y aun así siga siendo idéntico a sí mismo. El contexto histórico, por ende, no impacta en ninguno de los momentos de la actividad teórica; ya que ni su objeto está sometido a los cambios propios de aquella categoría hegeliana de la “variación”, ni la teoría recibe otros impactos que los provenientes de su lógica interna de desenvolvimiento. Así, por un lado la práctica es vista como completamente ajena y subordinada a una teoría encerrada en la lógica formal, negándose la posibilidad de que aquella se contacte con ésta; y por el otro lado la teoría en sí pierde su propio carácter de práctica social, velándose que “tampoco la aplicación de la teoría al material empírico es un proceso meramente intracientífico, sino que es también un proceso social”²¹. Ya que la producción de teoría tradicional es el resultado de un determinado nivel histórico de desarrollo en la división del trabajo que, con su alto grado de especialización, contribuye a velar el papel particular que ella desempeña en su relación con las restantes actividades del todo social; ocultándose que “la ciencia es un factor del proceso histórico. La propia separación de teoría y praxis es un fenómeno histórico”²².

La histórica ahistoricidad

Se iluminan así las tres antinomias que recorren al pensamiento propio de la sociedad burguesa; las cuales, en su recíproca interconexión, refieren las unas a las otras, reforzándose mutuamente. A punto tal que cabría pensarlas como tres formas aparentes de una misma contradicción irresoluble que atraviesa a ese punto de vista posicionado; marcando los límites que éste no puede superar. Con lo cual se devela el carácter contemplativo en el que se encierra necesariamente la visión propia del mundo burgués; ya que el superar semejante barrera implicaría concebir la posibilidad del cambio, la posibilidad de alterar las relaciones sociales establecidas en ese momento particular de la historia. Se detiene el “ingente cuadro de acontecimientos y actos, de figuras infinitamente diversas de pueblos, Estados e individuos, en incesante sucesión”²³, para hacer del presente histórico una eternidad sin tiempo; la cual

²⁰Ibid., pág. 59.

²¹ Ibid., pág. 31.

²² *Ciencia y crisis*, pág. 16.

²³ Hegel, 1980, op. cit., pág. 47.

sólo puede ser observada por un ser humano que está capacitado, en el mejor de los casos, para optimizar su adaptación a ella a través de su conocimiento de las regularidades formales que la rigen. Solamente esas formas son accesibles a un entendimiento que se mantenga dentro de los límites de esta visión inmediata del mundo; el sustrato material, y la posibilidad de transformarlo a partir de una práctica que lo tenga por objeto, son inconcebibles desde la posicionada perspectiva burguesa. La sociedad, producto de las prácticas de los seres humanos, se aparece así como una segunda naturaleza, sometida –al igual que la naturaleza externa– a las rigurosidades de leyes completamente ajenas a los sujetos; quienes sólo pueden contemplarla teóricamente, sin aspirar a impactar con sus decisiones y deseos en la ciega necesidad objetiva conforme a la cual se mueven los objetos.

Más aun, el propio conocimiento de este acontecer fatal –sobre el cual se erige la práctica adaptativa de los sujetos– encuentra sus límites en las dificultades que la teoría tradicional tiene para realizar afirmaciones sobre el futuro de un determinado estado de cosas concreto; para formular una *prédiction*. Limitación ésta que se hace más notoria si se tiene en cuenta que, como afirma Horkheimer, la *prédiction* es “tanto más probable cuanto más las relaciones condicionantes dependan de la voluntad de los hombres, es decir, cuanto más el efecto predicho no sea producto de la ciega naturaleza sino efecto de decisiones racionales”²⁴; por lo que aquellas ciencias que tengan por objeto a las relaciones e interacciones entre seres humanos y sus consecuencias deberían tener una mayor capacidad de *prédiction* que aquellas que tienen por objeto acontecimientos naturales no humanos. Sin embargo esto no ocurre en lo más mínimo; sino que, por el contrario, son las ciencias que estudian los procesos sociales las que se nos presentan como prácticamente imposibilitadas de llevar adelante semejante tarea. De lo cual se sigue que, para los sujetos de la sociedad burguesa, resulta más oscuro el sentido que poseen sus propias interrelaciones que el que rige a los acontecimientos naturales; donde el punto de vista posicionado de la teoría tradicional no es capaz de arrojar luz alguna sobre aquél. Pues ello implicaría revelar el carácter irracional que gobierna los procesos a partir de los cuales emerge el todo social, irracionalidad silenciada

²⁴ Horkheimer, M., “Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales” en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pág 47 (en adelante citado como *Del problema del pronóstico*).

por una teoría tradicional que encuentra en ésta un claro límite a su capacidad de *prédiction*; de allí que Horkheimer sostenga que “estas predicciones son tan imperfectas porque los procesos sociales todavía en modo alguno son los productos de la libertad humana, sino que son resultantes naturales del ciego actuar de fuerzas antagónicas”²⁵. La apariencia de una segunda naturaleza que adopta la sociedad burguesa contribuye, entonces, a mantener velada la lógica interna de ésta; en tanto se le presenta al sujeto como una sucesión de acontecimientos en los que éste nada hace, ni puede hacer. El entramado de relaciones sociales adquiere la forma, para el punto de vista de la teoría tradicional, de un funcionamiento más cercano al de un mecanismo natural que al de un actuar determinado por sus fines; donde la irracionalidad social que esto oculta es la causa profunda de la imposibilidad de llegar a una *prédiction*, de la imposibilidad de que el producto del actuar humano sea lo que los seres humanos desean que sea.

La naturalización del mundo oculta así la irracionalidad que impide la *prédiction*; a la vez que silencia cualquier rasgo histórico-social de los procesos que lo constituyen, erradicando todo movimiento de una forma que se ve depurada de su historicidad. Donde esta ahistorización ocurre tanto en la manera en que la teoría tradicional concibe a los objetos, como en el modo bajo el que aparece la percepción de éstos; velándose así la doble preformación social de los hechos captados por nuestros sentidos, preformación que está dada “a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente”²⁶. Mas también, como ya hemos señalado, la propia forma de conocimiento, que la teoría tradicional representa, se autoconcibe como ahistórica y desligada de todo proceso social; adoptando la apariencia de un saber autónomo, sin otro sustento que él mismo. Ocultándose con ello su carácter de producto social, que funge a su vez como un medio de producción más de la sociedad burguesa; puesto que “la ciencia existe como medio para la producción de valores sociales”²⁷. Lo cual no implica que la teoría tradicional genere necesariamente una ganancia en términos económicos; ya que “una actividad que contribuye a perpetuar la existencia de la sociedad en su forma dada no necesita en absoluto ser productiva, es decir, producir valor para una empresa”²⁸. Sino que su

²⁵ *Ibid.*, pág. 48.

²⁶ *Teoría tradicional*, pág. 35.

²⁷ *Ciencia y crisis*, pág. 15.

²⁸ *Teoría tradicional*, pág. 41.

producción es la de unos específicos valores sociales o, mejor aun, la de una determinada perspectiva a partir de la cual los individuos ven lo social; constituyéndose como inconcebible para éstos, tal vez hasta como impensable, el producto de una mirada que se sitúe fuera de los márgenes de la lógica relacional sobre los que se construye dicha perspectiva. A partir de todo esto vemos como el punto de vista posicionado propio de la sociedad burguesa vela el carácter histórico de todo aquello que toca –sea esto su objeto, el sujeto percipiente, o bien la propia teoría–, construyendo así un mundo reificado e inmutable; a la vez que oculta su propia posición en la totalidad social, al presentarse como independiente de todo aquello que no sea estrictamente científico. Se descubre con ello el carácter ideológico de la teoría tradicional, en tanto “son ideológicas todas las formas de conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad”²⁹.

La forma de conocimiento particular que la burguesía produce se encuentra imposibilitada, entonces, de aprehender “el carácter social de la materia que ella misma estudia”³⁰; pues topa con un límite metódico que “consiste (...) en que ignora y descuida el *carácter histórico* de los hechos que le subyacen”³¹. Donde esta imposibilidad no puede ser dejada atrás sin abandonar al mismo tiempo el punto de vista que surge de la posición ocupada por la burguesía en el espacio social; visión y posición están necesariamente unidas, pues en su interconexión se sostienen recíprocamente. Con lo cual “se aprecia la íntima interacción entre el método científico nacido del ser social de una clase (...), y el ser de la clase misma”³²; interacción que nos vuelve a señalar la importancia de atravesar la aparente autonomía del método para llegar a su sentido social, a su función en la reproducción de la sociedad en su forma dada. Es sobre esta base que se puede sostener que la estructura con que se nos aparece el mundo, es producto de una determinada época histórica y de las relaciones sociales que en ella imperan; y para superar este condicionamiento histórico de los objetos es necesario posicionarse en otro lugar, abandonar el punto de vista erigido en el lado netamente burgués para el cual las cosas están inmediatamente dadas. Hay que situarse en un “lado de allá” que encuentre las mediaciones que nos permitan acceder al contenido

²⁹ *Ciencia y crisis*, pág. 19.

³⁰ *La cosificación*, pág. 114.

³¹ *Marxismo ortodoxo*, pág. 7.

³² *La cosificación*, pág. 114.

histórico-material de los fenómenos sociales; siendo éste un paso que la burguesía como sujeto colectivo no puede dar. El pensamiento burgués es incapaz de ver esto, pues es incapaz de abandonar la inmediatez ideológica con que se le presenta el mundo, de dar el paso que lo separe de su posición social y aun así permanecer burgués; de allí que sus limitaciones sean objetivamente necesarias; ya que la superación de este punto de vista implicaría a su vez des-cubrir el carácter histórico de los objetos, y sobre todo del objeto central de cualquier teoría social: la sociedad entendida como un todo. Esto nos conduce a introducimos en el segundo complejo de problemas que Lukács desarrolla para señalar las limitaciones de la razón formal/burguesa.

Detalle regulado y todo casual

El segundo complejo de problemas, que aborda Lukács en la construcción de su crítica ideológica, puede ser denominado el “problema de la totalidad”; en él se manifiesta, al igual que en el problema de “la impenetrabilidad de la cosa en si”, una limitación de la razón formal/burguesa, un punto que ésta no puede superar mientras mantenga su carácter burgués. Ya hemos visto como esta perspectiva es incapaz de captar la totalidad del objeto que conoce; puesto que a ella sólo le resulta accesible la forma del mismo, mas no su contenido. Solamente aquella estructura formal, producida por una razón formalizadora, puede ser aprehendida por el pensamiento propio de la sociedad burguesa; relegando el sustrato material a un ámbito de inconceptuabilidad que el problema de la cosa en si kantiana manifiesta, del modo más claro, en su contradicción. Mas detrás de este concepto kantiano también se oculta, según Lukács, el problema de “la sustancia última del conocimiento, cuya captación redondea los diversos sistemas parciales en una totalidad”³³; es decir el problema de superar la producción de un conocimiento compartimentado para integrarlo en una totalidad, que nos permita aprehender a la sociedad como un todo.

En efecto, este punto de vista posicionado tiende a generar un conocimiento que avanza en un proceso de especialización; con la consecuente erección de sistemas parciales que se abocan al estudio de

³³ Ibid., pág. 125.

ámbitos cada vez más específicos³⁴. De allí que la ciencia moderna, “cuanto más desarrollada y más científica sea, tanto más se convertirá en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales”³⁵; puesto que, a medida que desarrolla la lógica propia de su método, no sólo tiende a eliminar de sus preocupaciones los problemas ontológicos, sino que también avanza en la división del trabajo científico que hace de cada campo disciplinar un ente aislado de cualquier interrelación con el conjunto. Generándose una captación fragmentada de la totalidad de la realidad; captación posicionada que no puede hallar un ámbito de reintegración de lo parcial disciplinar en una visión del todo. Es por ello que, para Lukács, resulta vana la esperanza de conectar el todo a través de la filosofía, entendida como ciencia del conjunto; “pues eso sólo sería posible si la filosofía rompiera los límites de ese formalismo y de su resultante fragmentación mediante un planteamiento completamente distinto”³⁶. Es decir que sólo sería posible si la filosofía alterase radicalmente su perspectiva y abandonase el posicionado punto de vista burgués; mas, como resulta evidente, semejante abandono es imposible para una filosofía *burguesa*, pues ello implicaría dejar de ser burguesa. La captación de la totalidad se nos devela así como un nuevo límite de la razón formal/burguesa; límite que sólo puede superarse desde una mirada que se posiciona en “otro lugar” que aquél sobre el que se cimienta la parcial visión burguesa.

Ahora bien, esto choca con la pretensión propia del racionalismo moderno de “haber descubierto el *principio* de la conexión de todos los fenómenos con que se enfrenta la vida del hombre en la naturaleza y en la sociedad”³⁷; es decir que esta perspectiva se autonconcibe, entonces, como capacitada para construir un sistema universal de conocimiento, en el que nada quede por fuera de él, a la vez que concibe a cualquier racionalismo anterior como un sistema meramente parcial. Sin embargo, a partir de lo que hemos venido exponiendo, podemos notar como el propio carácter formal del sistema impone unos límites que imposibilitan la universalidad pretendida; el sistema universal se estrella contra la barrera de una irracionalidad que no puede aprehender, pero que tampoco puede meramente dejar por fuera en la

³⁴ En este punto se hace más que evidente la influencia weberiana en el pensamiento de Lukács; quien retoma aquí uno de los motivos centrales de aquel autor para releerlo en los términos de la teoría social marxiana. Planteándose, con ello, esa recuperación de registros “burgueses” desde el interior del marxismo que ha sido tan mentada como una de las características nodales del “marxismo occidental” (Cfr., por ejemplo, Anderson, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI editores, 1998).

³⁵ *La cosificación*, pág. 113.

³⁶ *Ibid.*, pág. 119.

³⁷ *Ibid.*, pág. 123.

medida en que se pretende universal. La exigencia del sistema obliga a integrar los diversos campos del conocimiento en una única lógica, dada por el método, que permita derivar cualquier afirmación producida por el sistema a partir del principio básico de éste. Sin embargo ello implicaría la capacidad, por parte del racionalismo burgués, de captar a su objeto como un todo; tanto en el sentido de reunir las distintas miradas disciplinares en una totalidad articulada, como en el de asir al objeto en su totalidad, superando la contemplación de la forma para llegar a su contenido concreto. Es en este punto en el que se reúnen los dos grandes complejos problemáticos que Lukács aborda a partir de su crítica a la filosofía crítica moderna; puesto que, la pretensión del sistema universal que esta perspectiva plantea, choca aquí con la imposibilidad de su realización concreta, con la imposibilidad de acceder a un sistema total capaz, a su vez, de aprehender a su objeto en su totalidad material. De allí que, para este autor, “las dos funciones de la cosa en sí, en apariencia plenamente distintas y delimitadoras (...), no son más que dos aspectos de un mismo problema”³⁸; el cual marca los límites de una razón formal/burguesa que necesariamente no puede realizar su aspiración de un sistema universal mientras permanezca en su posición en el espacio social –que es lo mismo que decir: mientras permanezca burguesa–.

Se plantea así la incompatibilidad de la pretensión del racionalismo moderno, de erigir un sistema universal, con la aceptación de un contenido inderivable del principio de dación de forma a partir del cual el sujeto construye el objeto de su conocimiento. Todo aquello que no pueda ser “puesto en forma” por el sistema quedará fuera de éste; ya que su introducción como mera facticidad en la estructura del sistema racional obligaría al abandono del mismo, pues no podría dar cuenta de ese elemento no racional inserto en su estructura racional formal. El sistema tiende, entonces, a borrar las huellas materiales de los objetos que observa, a eliminar lo cualitativamente distinto de unas facticidades que quedan constreñidas en su ser formal; es en esta línea que cobra sentido el que los hechos propios de la ciencia moderna sean reducidos a su aspecto cuantitativo, a partir de un proceso de abstracción que deja en el camino todos los elementos cualitativos que marcan la singularidad de lo observado. El objeto a ser estudiado se descompone, en el pensamiento burgués, a través de la abstracción de sus elementos particulares-

³⁸ Ibid., pág. 127.

materiales; para retenerse tan sólo algunas dimensiones formales del mismo, aquellas que permiten conceptualizarlo como “expresable con números y relaciones numéricas”³⁹. De allí que, para Lukács, la dominación teórica del objeto sea una depuración teórica que hace de él una cáscara formal, equiparable a los demás en la medida en que ha perdido su particularidad concreta; es por ello que esta dominación “culmina precisamente en la explicitación cada vez más intensa de los elementos formales desprendidos de todo contenido”⁴⁰. Mas la depuración que la teoría produce no se limita al objeto de su conocimiento, sino que avanza sobre el sujeto del mismo; también él será concebido a partir de aquellas características que pueden trascender al sujeto real para constituirse en un sujeto general, equivalente a todos los sujetos sin ser ninguno de los particulares seres humanos reales. Hay, en esta perspectiva, un esfuerzo “por separar cada vez más enérgicamente el sujeto del conocimiento del ‘hombre’, y transformarlo en un sujeto puro, en un sujeto puramente formal”⁴¹; por lo tanto, también el sujeto propio del pensamiento burgués “es esencialmente abstracto”⁴², al haber sido abstraído de sus especificidades cualitativas.

Es sobre esta base que podemos comprender por qué este punto de vista es necesariamente incapaz de explicar determinados fenómenos sociales; ya que sus limitaciones impiden que dé cuenta, por ejemplo, de las causas que originan una crisis económica de sobreproducción en el capitalismo. Pues para ello es imprescindible referirse a lo cualitativo de los objetos intercambiados, a su valor de uso; dado que sólo allí encontraremos la razón de que un determinado bien no encuentre comprador en el mercado, al no satisfacer necesidad real alguna. Y el pensamiento burgués no puede conceptualizar esto en la medida en que no puede abandonar el terreno formalmente construido de objetos depurados de su ser material; en la medida en que no puede aprehender la irracionalidad que encierra el producir más bienes que los que encontrarán un uso en la sociedad. Puesto que esa relación eminentemente cualitativa, entre lo producido socialmente y las necesidades concretas de la sociedad a ser satisfechas, es inasible para un pensamiento que ha depurado su mirada de los elementos materiales; encerrándola dentro de los límites de un formalismo vacío de todo contenido. Formalismo que, como ya hemos señalado, al liquidar todo rastro

³⁹ *Marxismo ortodoxo*, pág. 7.

⁴⁰ *La cosificación*, pág. 138.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 140.

⁴² *Teoría tradicional*, pág. 45.

cualitativo se ocluye el camino para entender la génesis y caducidad de los objetos que estudia; es decir que, para este punto de vista posicionado, es inaccesible la conceptualización del carácter histórico de los materiales con los que trabaja. La razón propia de este pensamiento sólo observa las formas que ella produce, abstrayéndolas de todo contenido concreto y, más aún, del cambio en el tiempo que en tales contenidos se producen; por lo cual “el camino hacia el conocimiento de la cualidad y la concreción del contenido, así como el del conocimiento del devenir del contenido, o sea, del devenir histórico (...) quedó cerrado *por el método mismo*”⁴³. Es la propia perspectiva metódica la que niega el cambio, haciendo de una depurada forma un elemento ahistórico; por lo que la estructura de la objetividad, que necesariamente produce el pensamiento burgués, deja a los objetos en un estado de inmutabilidad, ajenos al devenir propio del movimiento histórico. Se nos evidencia, entonces, una insuficiencia de esta forma de conocimiento, mas ésta es una insuficiencia objetivamente necesaria; puesto que el reconocer el carácter histórico de los objetos es al mismo tiempo reconocer la propia historicidad de la sociedad burguesa, la posibilidad de que ésta se convierta en una ruina más. En última instancia implicaría reconocer la posibilidad de la muerte en la historia de la burguesía como clase; y es esto lo que no puede ver, lo que necesariamente debe velar, el punto de vista burgués posicionado como dominante en esa estructura social.

Vemos así como la razón formal/burguesa es incapaz de captar la totalidad; tanto en el sentido de aprehender al objeto de su conocimiento en su totalidad concreta, como en el de superar las parcialidades disciplinares propias de la división del trabajo científico para constituir una mirada que capte a la sociedad como un todo. La mirada de la burguesía no puede, entonces, superar la visión de la inmediatez, en tanto permanece en la captación de la estructura formal con que los fenómenos se le presentan inmediatamente; no consigue, desde su posicionado punto de vista, atravesar la percepción inmediata del objeto, por lo que se detiene en el conocimiento de su apariencia –socialmente producida– sin llegar al núcleo real del mismo⁴⁴. De allí que Lukács sostenga que “para poder avanzar desde esas ‘cosas’ hasta las

⁴³ *La cosificación*, pp. 159-160.

⁴⁴ Cabe aclarar que esta inmediatez no se corresponde exactamente con la inmediatez propia de la certeza sensible hegeliana; ya que el conocimiento científico en su producción de teoría (tradicional) genera un conjunto de mediaciones conceptuales que supera la mera captación sensible del objeto. Antes bien aquí nos referimos a una inmediatez producto de la no introducción de las mediaciones histórico-sociales que condicionan la estructura

cosas en el sentido verdadero de la palabra (...) hay que abandonar el punto de vista para el cual están inmediatamente dadas”⁴⁵; es decir, superar la mirada que las aísla de la totalidad social en las que tales apariencias tienen lugar, para aprehender la génesis histórica de éstas y su sentido dentro del actual entramado societal. Sólo superando esa visión inmediata, sólo introduciendo las mediaciones histórico-sociales que condicionan al objeto, podremos asir al fenómeno en su totalidad y a las relaciones que con lo social como un todo mantiene; sin embargo dar este paso escapa a las posibilidades burguesas, puesto que ello acarrearía el des-cubrir aquello que la apariencia oculta, rasgando el velo ideológico que mantiene en la oscuridad las contradicciones del presente. En efecto, si limitamos nuestra perspectiva a la mera observación de lo que ocurre en la esfera de la circulación, sólo veremos un libre intercambio de cosas entre agentes aparentemente iguales; mas si vemos dicho fenómeno como un momento del todo social burgués, atravesando la apariencia inmediata con que se nos presenta, captaremos la desigualdad fundamental que existe entre aquellos que poseen trabajo muerto en su haber y los que sólo tienen su capacidad de trabajo –convertida en una cosa– para ofrecer. De forma tal que la injusticia y la dominación del hombre por el hombre que impera, allí donde la igualdad y la equivalencia aparentan predominar, se nos devela en toda su brutal inhumanidad.

Así, para una perspectiva burguesa posicionada, es inaccesible la conceptualización de la totalidad pues implicaría el abandono de la visión de la inmediatez que le es propia; de allí que la construcción de sistemas parciales, aun cuando limite la capacidad de aprehender los acontecimientos, es necesaria para un pensamiento que pugna por hacer de la sociedad presente un elemento ahistórico y, por tanto, inmutable. Se impone así una lógica de “detalle regulado y todo casual”⁴⁶; pues el avance de la especialización en el conocimiento más puntilloso de los fenómenos tiene por contracara el dejar librado al azar la vida de la totalidad. Planteándose una tendencia por la cual “la clase burguesa domina crecientemente las singularidades y los detalles de su existencia social (...), pero, al mismo tiempo y también crecientemente, pierde la posibilidad de dominar intelectualmente la sociedad como totalidad”⁴⁷;

del objeto; generándose una captación ahistórica del mismo que no puede aprehender lo que se vela detrás de su apariencia ideológica.

⁴⁵ *Marxismo ortodoxo*, pág. 9.

⁴⁶ *La cosificación*, pág. 111.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 132.

por lo tanto “la vida de la totalidad surge en este sistema sólo bajo fricciones desmesuradas, en una forma atrofiada y como por casualidad”⁴⁸. No hay una instancia, dentro de esta perspectiva, que integre las actividades particulares de los individuos en el plexo de relaciones sociales más amplias en las que tienen lugar y que las condicionan; cuestión ésta que también puede ser ejemplificada con la limitación con la cual se topa el pensamiento burgués para explicar la crisis económica de sobreproducción. Puesto que la propia forma de trabajo privado, atomizada frente al entorno social, lleva a que el individuo no sepa si los productos de su trabajo son necesarios para la sociedad más que a posteriori –cuando concurre a esa instancia de yuxtaposición de individualidades que es el mercado–; ya que lo regulado es la producción individual, dejándose librado al azar el resultado total de la actividad productiva. Lo cual puede generar la irracionalidad social de que los bienes producidos racional-individualmente sobrepasen la necesidad real que de los mismos tiene la sociedad. Mas para que esto sea visible, para una lente conceptual, es necesario que reconozca la lógica que integra a los productores privados en una única totalidad económica; superando la perspectiva centrada en lo específico, en lo individual.

La lógica propia de una racionalidad que regula tan sólo el detalle permite que el actuar racional por parte de los individuos se traduzca en un completo irracionalismo del mundo social; de allí que “los actos de individuos que, en la vida diaria, pasan con toda justicia por razonables y útiles, pueden resultar perjudiciales y hasta destructivos para la sociedad”⁴⁹. Mas esto sólo es visible si nos separamos de la observación de lo cercano, de lo inmediatamente dado, en un esfuerzo por construir una mirada que sitúe al objeto estudiado en el ámbito de sus conexiones más amplias; siendo conscientes de que nuestras acciones constituyen al mundo social, aun cuando las guiemos por un mero conocimiento de la inmediatez para el cual el conocimiento de las regulaciones del todo resulta ajeno. De allí que Horkheimer afirme que “si el todo sigue funcionando en este período es gracias a los individuos, pero cada uno de los individuos se lava las manos, remitiéndose a una fuerza superior que, a su vez, se remite

⁴⁸ *Teoría tradicional*, pág. 38.

⁴⁹ Horkheimer, M., “La función social de la filosofía” en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pág. 287 (en adelante citado como *Función social*).

a él”⁵⁰. Así la visión propia de la teoría burguesa impide la cabal comprensión de los fenómenos y, en relación con ello, la posibilidad de conceptualizar su transformación; es el velar la inserción de los distintos productos sociales –incluida ella misma– en el marco de la sociedad como un todo lo que hace de ella una ideología que “desempeña una función conservadora del orden existente”⁵¹.

A partir de todo esto podemos develar, junto con Horkheimer, la función social que la ciencia tiene en la sociedad burguesa. Donde, desde la perspectiva posicionada de la teoría tradicional, el valor social que se le adjudica a este tipo de conocimiento es un asunto completamente exógeno a la lógica científica en si; correspondiendo su resolución al ámbito privado de cada científico en particular. En efecto el sentido social de esta forma de saber, o sus consecuencias para la sociedad en su conjunto, no constituyen preguntas “científicas ni filosóficas, sino materia de decisión personal, de valoración subjetiva; están subordinadas al gusto y al temperamento del individuo”⁵². Lo cual evidencia su desconexión con la totalidad social de la que forma parte; ocultándose así el papel que la teoría tradicional desempeña, como productora de valores sociales, en la sociedad burguesa. De allí que para develar la función social de la teoría tradicional haya que superar semejante desconexión; rebasar la consciencia que de ella tienen los individuos para captarla como parte de un mundo social, que la condiciona con su lógica . Pues sólo desde ese punto de vista alternativo veremos el sentido objetivo, social, que un discurso histórico ahistorizante (y auto-ahistorizante) tiene; el cual se cumple más allá de la interpretación que el científico individual tenga de su trabajo, ya que el desempeño de “esta función, en modo alguno concierne al carácter de sus sostenedores sino al papel objetivo que tales actos cumplen en la sociedad”⁵³. Es por ello que el científico puede asignarle los más variados significados subjetivos a su labor; dado que “esta oposición de interpretaciones no influye en lo más mínimo sobre lo que de hecho es su actividad”⁵⁴.

⁵⁰ Horkheimer, M., “Montaigne y la función del escepticismo” en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995, pág. 169 (en adelante citado como *Montaigne*).

⁵¹ Rusconi, G., *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969, pág. 194.

⁵² *Función social*, pág. 280.

⁵³ *Ciencia y crisis*, pág. 19.

⁵⁴ *Teoría tradicional*, pág. 31.

Sólo con una mirada que reinserte la actividad teórica en la totalidad en la que se desarrolla, que des-cubra el papel objetivo que desempeña por encima de las consciencias individuales, podremos iluminar la función social de la teoría tradicional. Pues, con esta mirada, podremos echar luz sobre cómo la teoría propia del pensamiento burgués vela el carácter histórico de todo aquello que entra en su campo de conceptualización; construyendo así un mundo objetivo invariable, al que sólo podemos conocer mas no transformar. Con lo cual se sumerge al individuo en una “práctica contemplativa” que lo limita al mero registro de aquellas leyes naturales que rigen los fenómenos aparentemente suprahumanos; acorde a una actitud adaptativa frente a esa segunda naturaleza que no es capaz de modificar. Implicando esto una resignación de la praxis, pues los sujetos deben aceptar que está fuera de su alcance el modificar la necesidad que rige a esa “naturaleza social”; que les es imposible transformar con sus prácticas la realidad por más irracional e injusta que sea. Con la crítica a la teoría científica –en la que encontramos uno de los materiales culturales más característicos del pensamiento burgués– se nos devela que la teoría tradicional tiene por función la reproducción de lo existente; la erradicación, del ámbito de lo pensable, de los elementos que pueden habilitar el cambio en una totalidad social que es considerada como ahistórica e inmodificable por la praxis humana, a pesar de ser ella el producto de la praxis social general. Y al iluminar tal función se ilumina también el interés político que hay por detrás; pues claramente se ve que una reflexión con estas características no puede ser más que una reflexión burguesa, es decir portadora de los intereses burgueses por la conservación y perpetuación de su dominación *actual* en la sociedad. Estos intereses políticos son los que están detrás de la aparente neutralidad de la teoría científica. Ya que, como afirma Horkheimer, “no hay teoría de la sociedad (...) que no contenga intereses políticos cuya verdad se debe determinar en la actividad histórica concreta, en lugar de hacerlo en una reflexión aparentemente neutral”⁵⁵, y es por ello que, el punto de vista crítico, “entiende la estructura de la teoría, sobre todo de la suya propia, como dependiente de determinados intereses y valoraciones”⁵⁶. Pues sin esa conexión es imposible comprender en toda su profundidad el sentido del discurso que estamos

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 57.

⁵⁶ Horkheimer, M., “Observaciones sobre la antropología filosófica” en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pp. 57-58 (en adelante citado como *Antropología*).

construyendo; corriendo el riesgo de aceptar una aparente neutralidad de nuestra actividad, cuando sólo es un velo que oculta el carácter ideológico de nuestra producción.

La categoría de totalidad y la superación de la inmediatez

Se plantea así la centralidad que, para una perspectiva crítica, tiene el adoptar un punto de vista de la totalidad; el situarse en una posición que permita aprehender a la sociedad como un todo⁵⁷, captando cómo su lógica condiciona los fenómenos particulares que en ella se desarrollan. Ya que, es sólo a través de una mirada posicionada de esta manera que se puede atravesar el velo con que el pensamiento burgués cubre todo lo que toca, incluido él mismo; para sacar a la luz el oculto carácter histórico de la presente sociedad burguesa y del punto de vista producto de las relaciones sociales en ella imperantes. Erigidos en esta perspectiva podemos reconocer la apariencia con que los fenómenos se nos presentan, como eso: una apariencia; mas sin quedarnos en ella, sino por el contrario buscando dejarla atrás para llegar al núcleo material que ella esconde. Pues si limitamos nuestra observación a lo dado inmediatamente confundiremos la forma apariencial con el contenido material; veremos al “justo intercambio de equivalentes” como el principio que rige a la esfera de la circulación, dejando en la oscuridad la diferencia sustancial entre aquél que concurre al mercado con trabajo muerto en su haber y aquél que sólo tiene su fuerza de trabajo para ofrecer como una mercancía más. De allí que no sea posible el conocimiento de los hechos “como conocimiento de la realidad más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social”⁵⁸. Sin embargo ello no implica dejar completamente de lado la forma con que los fenómenos se nos presentan; sino, antes bien, reconocerla como producto necesario del presente plexo de relaciones sociales para así superarla en pos de aprehender lo que ella nos vela.

Este doble movimiento es lo que constituye, para Lukács, la relación dialéctica, en la cual el concepto de totalidad juega un papel central; en tanto es el que nos permite dar ese paso superador de la

⁵⁷ Cabe aclarar aquí que es dable identificar diferentes formas en el abordaje del concepto de totalidad por parte de Lukács y de Horkheimer; punto este que tiene una importancia no menor en la medida en que genera disimilitudes centrales a la hora de concebir la relación entre la teoría crítica –que cada uno de los autores elabora– y la posibilidad de una práctica emancipatoria. Sin embargo, en este momento de nuestra exposición, se puede poner en un segundo plano los sentidos diversos (y sus consecuencias para la teoría) que este concepto presenta para cada autor; enfatizando así los elementos comunes en ambos –que tienen que ver con la crítica que una mirada desde la totalidad habilita–, para desarrollar más adelante las disimilitudes y las consecuencias que éstas acarrearán para la problemática aquí trabajada.

⁵⁸ *Marxismo ortodoxo*, pág. 10.

inmediatez aparente. Es en este sentido que “la categoría de totalidad, el dominio onmilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel”⁵⁹; la totalidad se constituye, entonces, como un eje central del método dialéctico; siendo éste a su vez el rasgo definitorio de aquello que para Lukács es el “marxismo ortodoxo”, puesto que “en cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*”⁶⁰. Vemos entonces como, para la perspectiva crítica construida por este autor, el método se torna un elemento central, que distingue la propia teoría de las demás; llevándolo a sostener, en todo momento, una lectura hegelianizada del pensamiento de Marx que sitúa a la dialéctica en el corazón mismo del materialismo histórico. Y, en dicho método, el problema central está dado por “la posición de dominio, adecuadamente entendida, de la categoría de totalidad”⁶¹; ya que “la relación al todo se convierte en la determinación que determina la forma de objetividad de todo objeto de conocimiento”⁶², habilitando la captación de esa forma como tal y el develamiento de su función en la totalidad social. Sin embargo, la perspectiva crítica retiene a la estructura apariencial como objeto de su conocimiento, mas no por considerarla adecuada para un recto entendimiento de las relaciones materiales de la sociedad; sino porque es a través de ella que es dable acceder al conocimiento de la ideología de los sujetos posicionados como dominantes en el espacio social, al conocimiento de sus silencios y de lo que éstos velan. Donde el desgarrar ese velo constituye un paso necesario para posibilitar el conocimiento histórico; dado que, como ya hemos mencionado, la estructura con que los objetos se nos presentan encubre su carácter histórico, haciendo de ellos entes inmutables ajenos a la variación en el tiempo. Sólo por esta vía se accede al conocimiento de la sociedad como acaecer social; superando la visión de la inmediatez que ahistoriza a los objetos de su conocimiento y que caracteriza al punto de vista burgués o, mejor aún, a todo punto de vista que –aunque se presente como “crítico”– abandona la dialéctica como núcleo metódico.

⁵⁹ Lukács, G., “Rosa Luxemburg como marxista”, en *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pág. 29 (en adelante citado como *Rosa Luxemburg*)

⁶⁰ *Marxismo ortodoxo*, pág. 2.

⁶¹ *Rosa Luxemburg*, pág. 37.

⁶² *Marxismo ortodoxo*, pág. 15.

Pero también, este desgarrar el velo que oculta a los objetos, este superar la apariencia inmediata con que ellos se nos aparecen, nos permite concebir a la totalidad social como un producto de la actividad de los seres humanos; superando la escisión que hace de los individuos meros contempladores pasivos del interactuar de unos fenómenos que les resultan ajenos. Se ilumina como detrás de esa estructura de objetividad se esconden relaciones materiales entre seres humanos reales y no relaciones fantasmagóricas entre cosas fetichizadas; como detrás del intercambio de mercancías, regido en apariencia por sus leyes intrínsecas, hay relaciones sociales de producción. El adoptar un punto de vista de la totalidad nos permite entender “el movimiento de la sociedad humana misma según sus leyes internas, como producto de los hombres mismos y como producto de fuerzas que, aunque nacidas de sus relaciones, se han sustraído a su control”⁶³. Frente a la imagen de la sociedad como una segunda naturaleza, gobernada por una necesidad ciega que los seres humanos pueden conocer mas no modificar, se erige desde la perspectiva crítica una concepción de ésta como producto del interactuar entre los individuos; aun cuando ellos mismos, sumidos en una mirada de la inmediatez, no sean capaces de determinar el resultado de su práctica colectiva, escapando éste a su dominio. De allí que el individuo de la sociedad burguesa, el ego concebido por el pensamiento burgués, haga del mundo una segunda naturaleza que le es dada y a la cual sólo le queda adaptarse; a pesar de que este mundo sea, en última instancia, un producto de la praxis social general. Sin embargo, para llegar a ver esto último es necesario no sólo concebir a los objetos en su totalidad, sino también pensar a los propios sujetos como formando parte de un mismo todo; lo cual implica abandonar la consideración aislada de los individuos que caracteriza a la ciencia burguesa. Puesto que “desde el punto de vista del individuo no puede obtenerse ninguna totalidad, sino, a lo sumo, aspectos de un campo parcial”⁶⁴; es por esto que la concepción de la sociedad como un todo, producto de los sujetos, requiera también verlos a ellos como insertos en una lógica supra-individual. Lo cual choca con la forma en que el ser humano es construido por el pensamiento burgués; ya que éste “concibe al hombre como una mónada encerrada en sí misma en un aislamiento trascendental (...). Cada

⁶³ *Ibíd.*, pág. 17.

⁶⁴ *Rosa Luxemburg*, pág. 31.

uno constituye, él sólo, el centro del mundo, y cualquier otro está ‘afuera’⁶⁵; se impone un solipsismo que sitúa en un más allá a los otros, obturando la posibilidad de dotar de sentido a una práctica social que atraviesa y reúne a las mónadas pero que no es pensable por el individuo burgués encerrado en su atomismo.

Horkheimer plantea, a partir de esto, una diferencia esencial entre la “actividad contemplativa” de un individuo, dependiente de un mundo que percibe como extraño, y la sociedad que produce ese mundo con su actuar; es por ello que, para este autor, el significado del concepto de actividad cambia según se lo aplique al individuo o a la sociedad burguesa. Ya que éste se experimenta a sí mismo como receptivo y pasivo en su actuar consciente; mientras que la sociedad, aun cuando está compuesta por individuos, es un sujeto activo, si bien inconsciente en su actuar. De allí que sostenga que “en el sistema económico burgués la actividad de la sociedad es ciega y concreta, y la del individuo es abstracta y consciente”⁶⁶; puesto que, si bien la praxis social general produce al mundo, lo hace en forma azarosa sin que haya una guía para ese actuar, mientras que el individuo burgués –consciente en su actividad– se ve limitado a la adaptación pasiva frente a un mundo que le resulta extraño. Así la vida de la totalidad social resulta ajena a la acción consciente de los individuos y grupos que los constituyen; presentándoseles “como una inalterable violencia de la naturaleza, como un destino sobrehumano”⁶⁷.

El punto de vista de la totalidad nos lleva, entonces, a disolver la apariencia de segunda naturaleza con la que los fenómenos sociales se presentan en la sociedad burguesa; diluyendo con ella la imagen que hace del sujeto un ente pasivo incapaz de modificar la necesidad con que se rigen los procesos fácticos. Se coloca al sujeto –que es entendido como un sujeto colectivo y no como un individuo aislado, al modo del pensamiento burgués– como productor de lo objetivo, sea o no consciente de ello; por lo que se le reconoce la capacidad de transformar con su práctica aquello que no es más que el producto de su accionar. Es en este sentido que podemos comprender la afirmación de Lukács según la cual “*el dominio*

⁶⁵ Horkheimer, M., “Egoísmo y movimiento liberador”, en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pág. 206 (en adelante citado como *Egoísmo*).

⁶⁶ *Teoría tradicional*, pág. 35.

⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 39.

*de la categoría de totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia*⁷⁶⁸; puesto que es a partir de dicha categoría que se hace posible concebir teóricamente la transformación práctica de la injusta realidad en la que estamos inmersos.

Ver esto es ver el carácter histórico de la sociedad burguesa y con ello verla sometida a una de las categorías hegelianas con que se nos presenta la faz de la historia: la variación; es hacer de este entramado de relaciones sociales un fenómeno histórico más que, como todos, puede encontrar su muerte en la historia. Los límites propios de la razón formal/burguesa ocultan esto al quedarse en el análisis de las formas inmediatas; y elevan al cuadrado su inmutabilidad al hipostazarlas como eternas, erradicando cualquier posibilidad de concebir esta forma particular de relacionarse socialmente como monumentos actuales que pueden ser ruinas mañana. El énfasis en la dialéctica, con la categoría de totalidad ocupando un espacio central, nos permite iluminar como una forma, producto del actuar social, a la estructura con que se nos aparecen los fenómenos; la cual hace de ellos entes extraños tanto al devenir histórico como a los seres humanos. La crítica al prototipo de todas las formas de objetividad y de subjetividad de la sociedad presente será una vía privilegiada, especialmente en el pensamiento lukacsiano, para acceder a las relaciones sociales reales que éstas velan; mas éste problema constituye ya el tema de la siguiente sección.

Del plexo de relaciones sociales burguesas

Lukács o la forma mercancía como problema estructural-central

La crítica realizada por Lukács al entramado de relaciones sociales propio del capitalismo se erige sobre una perspectiva que, por común en la actualidad, no deja de ser novedosa para la época en que él escribe; la misma está conformada por una lectura fuertemente hegelianizada de la obra de Marx, extrayéndose de ella los elementos teóricos centrales para el análisis de la sociedad capitalista. A la que se agrega una recuperación de los registros weberianos que abordan el avance del proceso de racionalización instrumental en las diversas esferas sociales; el cual es leído, por Lukács, como una de las

⁶⁸ Rosa Luxemburg, pág. 30.

consecuencias fundamentales del dominio de la relación mercantil en la sociedad actual. Lo cual permite extraer el problema marxiano de la mercancía del ámbito específico de la economía, para entenderlo “como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales”⁶⁹; en este sentido, los análisis de Weber sobre la burocratización y la racionalidad que a ella le subyace, serán vistos como una manifestación en otra esfera social del mismo problema que encierra la relación mercantil. De allí que, las formas de objetividad y subjetividad que surgen de esta particular relación de producción, sean entendidas como las formas prototípicas con que se nos presentan todos los objetos y todos los sujetos en esta sociedad.

El análisis lukacsiano comienza, entonces, abordando el misterio de la mercancía tal y como es tratado por Marx⁷⁰; misterio que estriba en que, esta forma de relación, “proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo (...) como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores”⁷¹. Produciéndose así un enfrentamiento del ser humano con su propia actividad, que se le aparece como ajena; ocurriendo esto tanto a un nivel objetivo como a un nivel subjetivo. Objetivamente

⁶⁹ *La cosificación*, pág. 89.

⁷⁰ Si bien es dable suponer que el lector conoce sobradamente el abordaje marxiano de esta problemática; puede no resultar superfluo realizar aquí un breve bosquejo de su esqueleto conceptual, que Lukács retomará para el desarrollo de su crítica (por lo que, lo abordado en esta nota, puede encontrar ciertas reiteraciones con el análisis del pensamiento lukacsiano; siendo ello un reflejo de la centralidad de la relectura de Marx en la obra de este autor). Donde un primer punto fundamental lo constituye el señalar como, la organización de los seres humanos para la producción, implica no sólo el establecimiento de relaciones entre éstos y la naturaleza; sino también la erección de un conjunto de relaciones sociales entre ellos, relaciones cuya forma particular variará en el tiempo. Es decir que el trabajo humano adoptará diversas formas sociales en el devenir histórico; y de la forma particular, que adopta en este régimen de producción, de donde procede el misterio que la mercancía encierra. Puesto que lo propio, del modo de producción fundado en la mercancía, lo constituye el que la relación entre los diversos productores se establece tan sólo en el mercado, a través del intercambio; ya que el trabajo asume aquí un carácter privado, a partir del cual aparece en una aislada independencia del trabajo del resto de los productores. El único contacto entre ellos se establece en el momento del cambio de sus productos; por lo que “es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio” (Marx, K., *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pág. 38). Es a partir de esto que las relaciones entre los distintos productores cobran la forma de relaciones sociales entre los productos de sus trabajos, y no entre los sujetos de la producción; lo social, de la interrelación en el proceso de trabajo, se aparece como una propiedad material de los objetos, lo cual los convierte en mercancías, “en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales” (Ibíd., pp. 37-38). Así, los productos del trabajo, adquieren la fantasmagórica forma de objetos con vida propia que establecen relaciones sociales entre sí; en definitiva adquieren la forma de *fetiches*, la cual, por tanto, es inseparable del modo de producción mercantil. La contraparte de esto está dada por el que las relaciones entre los sujetos productores se establece tan sólo materialmente, a través de las cosas intercambiadas; de allí que se genere una “sombra material que acompaña al carácter social del trabajo (Ibíd., pág. 39). Es decir que, en esta particular forma de producción, las relaciones entre los seres humanos se presentan bajo la apariencia de “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” (Ibíd., pág. 38); en definitiva se produce una *cosificación* de las relaciones sociales, a partir de la cual pierden su carácter humano. Es en base a todo esto que, el movimiento social que encierra la realización de los trabajos privados –vía el intercambio–, cobra a los ojos de los trabajadores “la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen” (Ibíd., pág. 40); por lo que el sujeto de la producción se ve enfrentado al objeto –producto de su trabajo– como con algo ajeno, que no le pertenece ni puede someter a sus designios. Generándose así un encubrimiento del carácter social de las relaciones de producción; en el cual lo humano, que ellas encierran, se des-humaniza al aparecer como perteneciente a la cosa, es decir: cosificado. Des-humanización que alcanzará una nueva profundidad en el régimen mercantil ampliado; ya que en él la propia capacidad humana de trabajar se vuelve una mercancía más, sujeta a las mismas “leyes naturales” que el resto de los objetos. A la vez que el sujeto productor se ve sumido en la mera contemplación del movimiento del mundo de las cosas; que lo domina sin que él pueda hacer nada, aun cuando sea un producto de su actuar.

⁷¹ Marx, K., 2000, op. cit., pág. 37.

en tanto se erige, frente al ser humano, un mundo de cosas que se relacionan entre sí siguiendo una legalidad externa a aquél e imponiéndosele como un poder autónomo; es decir que los objetos se le aparecen bajo la forma de fetiches con vida propia, que establecen relaciones entre ellos. Subjetivamente porque, en el capitalismo, “la actividad del hombre se le objetiva a él mismo”⁷²; quedando por ello sometida a las regularidades objetivas de las leyes naturales que rigen a lo social.

Es más, no sólo el trabajo como actividad se objetiva de esta manera, sino que también la propia capacidad humana de trabajar, la fuerza de trabajo, aparece con una cáscara cósmica; la cual hace de ella un objeto más que, como cualquier otro, se mueve con absoluta independencia de los humanos deseos. La relación mercantil acarrea, entonces, que el sujeto se enfrente con su propia capacidad de actuar; concibiéndola como una cosa más que puede ofrecer para el intercambio en el mercado. Y es sólo por esta vía que se reconstruyen los lazos que unen su actividad individual con el trabajo colectivo; produciéndose una cosificación de las relaciones entre personas. Sin embargo no son sólo las relaciones sociales las que, para Lukács, adoptan una forma cosificada, sino que la cosificación impone su estructura a toda la consciencia del hombre. Puesto que las propias capacidades y cualidades de los sujetos se les aparecen a éstos como cosas que ellos poseen y enajenan cual un objeto más; la auto-objetivación de las propias capacidades humanas lleva a que éstas sean, para sus “poseedores”, una mercancía como cualquier otra regida por un mundo de leyes formales que escapan a toda posibilidad de transformación por parte de los sujetos, quienes sólo pueden contemplarlas y adaptar su comportamiento a ellas. Es en este sentido que puede entenderse a la cosificación como la forma prototípica de subjetividad, en la sociedad capitalista. Esta mercantilización de una humana capacidad implica un proceso de abstracción de la misma, que elimina lo cualitativamente singular de ella; puesto que su igualación es un requisito necesario para volverla una cosa intercambiable por otras en el mercado y, “para encontrar la *igualdad* toto coelo de *diversos trabajos*, hay que hacer forzosamente *abstracción* de su *desigualdad real*”⁷³. Así la abstracción de lo cualitativo es entendida como un presupuesto de la producción capitalista; en tanto

⁷² *La cosificación*, pág. 94.

⁷³ *Ibíd.*, pág. 39.

permite establecer un punto de igualdad, en la referencia a este trabajo vaciado de toda su diversidad concreta, entre los variados objetos –incluida la propia capacidad de trabajar así cosificada– que se dan al intercambio. Pero la abstracción del humano trabajo es también consecuencia de la producción capitalista; ya que en ella se presenta un proceso de creciente especialización que progresivamente va eliminando todas las características cualitativas del trabajo humano, reduciéndolo a una actividad mecánica y repetitiva en la que las distintas habilidades concretas de los trabajadores cuentan cada vez menos.

Lo principal de este proceso de especialización es, para Lukács, “el *principio* que así se impone: el principio del cálculo, de la racionalización basada en la *calculabilidad*”⁷⁴. Cuya imposición genera una descomposición a nivel objetivo; pues se rompe con la unidad de la cosa al abandonarse la producción orgánica de productos enteros y adoptarse una especialización en el trabajo que impone su producción por sumatoria de procesos parciales. Impactando esto a nivel subjetivo; ya que la especialización del trabajo, basada en la racionalización del mismo, trae como consecuencia un desgarramiento del sujeto, que queda inserto mecánicamente en un proceso que reduce al mínimo su participación creativa. En efecto, en una producción que se rige cada vez más por leyes abstractas, cuyo funcionamiento racional ha sido previamente calculado, las particularidades cualitativas del trabajador son reducidas a meras fuentes de error; su intervención no mecánica en este proceso sólo puede generar perturbaciones al mismo, por lo que su papel en él no debe superar el de un simple apéndice de la máquina que se rige por las regularidades objetivas que ésta impone. Es en base a todo esto que el sujeto del proceso de producción capitalista es un sujeto doblemente contemplativo. En primer lugar porque, a nivel objetivo, este sujeto se enfrenta con las cosas que son producto de su actividad como con cosas ajenas, regidas por leyes que él puede tan sólo conocer, adaptándose a ellas pero sin poder modificarlas; es decir que este sujeto se presenta como alguien que no puede transformar con su práctica el mundo objetivo (producto de su actividad) sino tan sólo *contemplarlo*. Y en segundo lugar porque, a nivel subjetivo, la implantación en el proceso de producción de un principio basado en la racionalidad calculatoria acarrea una especialización

⁷⁴ *La cosificación*, pág. 95.

tal que el trabajo se limita a repetir mecánicamente una misma función específica que deja un espacio mínimo a la intervención de las capacidades humanas en la producción; con lo cual la puesta en práctica de la actividad del trabajo “va perdiendo cada vez más intensamente su carácter mismo de actividad, para convertirse paulatinamente en una actitud *contemplativa*”⁷⁵. Vemos así como el sujeto del proceso de producción capitalista es un sujeto contemplativo pues hace del producto de su actividad algo ajeno a su práctica, situándolo como mero objeto de contemplación; pero también porque la realización de esta actividad se vuelve meramente contemplativa.

Todos estos elementos, que resultan constitutivos de la relación mercantil, se universalizan al universalizarse la forma mercancía; llevando a que “esa forma penetre todas las manifestaciones vitales de la sociedad y las transforme a su imagen y semejanza”⁷⁶. Es decir que las relaciones sociales que constituyen a la sociedad burguesa tienen por estructura modelo las relaciones sociales de producción que se establecen en el proceso de producción capitalista; de allí que el análisis de lo que ocurre en la esfera económica pueda iluminar el secreto de la sociedad burguesa, pueda develar al fetiche como prototipo de la forma con que se nos aparecen los objetos y a la cosificación como estructura básica que adoptan las relaciones sociales y también las consciencias de los sujetos en la totalidad social burguesa. Es por esto que “el destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera”⁷⁷; haciendo de un juez, por ejemplo, un autómatas que aplica normas generales en forma mecánica y cuyo funcionamiento es, en sus rasgos generales, calculable. Pues la estructura jurídica de la sociedad capitalista se basa en el mismo principio que su esfera económica: el de una racionalidad calculatoria. Donde lo característico del antedicho destino está dado por la necesaria auto-objetivación del trabajador, que hace de su propia capacidad de trabajo un objeto que se inserta en el extraño mundo de las cosas; revelándose “con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil”⁷⁸, o de cualquier relación social –moldeada a imagen y semejanza de aquella– que se establezca en el mundo burgués.

⁷⁵ *Ibíd.*, pág. 96.

⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 91.

⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 98.

⁷⁸ *Ibíd.*, pág. 100.

Vemos entonces como en este punto la crítica lukacsiana introduce registros weberianos en la tonada que gira en torno al problema la cosificación; puesto que, su tesis sobre el avance de una racionalidad calculatoria, brinda el principio a partir del cual iluminar las homologías estructurales que se presentan entre diversas esferas sociales. Pues si en la base de la relación mercantil encontramos el principio de una racionalidad fundada en el cálculo, la universalización de tal principio acarreará el dominio de esa estructura relacional en el conjunto de la sociedad; con lo cual la afinidad weberiana entre la fábrica y la burocracia estatal, por dar un ejemplo, será releída por Lukács como la imposición de una misma lógica que emerge de las condiciones materiales de producción de la presente sociedad. El “fetichismo de la mercancía, y su secreto” se extiende como problema de la totalidad social, abarcando el conjunto de las manifestaciones vitales; la cosificación no es sólo la forma apariencial del sujeto productor sino que, al imponerse la racionalidad particular de la que ella surge, se devela como estructura esencial de la subjetividad burguesa.

Cabe destacar una vez más la originalidad de esta reunión del “registro burgués” weberiano con la teoría social marxiana sobre las relaciones burguesas de producción; originalidad que no es un mero encontrar posibles relaciones entre autores, sino que provee a la perspectiva crítica de un conjunto de herramientas teóricas que le permiten iluminar con inusitada potencia la inhumanidad de la sociedad presente. Así, por un lado, la lectura que hace de Weber habilita a Lukács, como ya hemos mencionado, a considerar el análisis de Marx de la estructura de la mercancía como problema estructural central de *toda* la sociedad; a la vez que, por el otro lado, la clave marxiana le permitirá “arrancar el análisis weberiano de la racionalización social del marco de la teoría de la acción y ponerlo en relación con los procesos anónimos de realización del capital que se cumplen en el sistema económico”⁷⁹. Pero sobre todo le permitirá enraizar ese proceso de racionalización en las bases materiales de la sociedad; ya que su secreto origen, según Lukács, se halla en la lógica del proceso de trabajo propio del sistema capitalista, en la abstracción y especialización que éste implica, disolvente de lo cualitativo, desgarrante del sujeto.

⁷⁹ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalización de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999, pág. 451.

La imposición de la racionalidad basada en el cálculo, con el consecuente fetichismo de los objetos y cosificación de las consciencias, emerge así como una de las problemáticas fundamentales del análisis lukacsiano de la sociedad burguesa; sociedad que “ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la consciencia para toda la sociedad”⁸⁰. Por lo que la racionalidad que rige el proceso de producción no difiere en lo esencial de la que predomina en el ámbito filosófico o en el científico; ya que la cosificación de las consciencias y la actitud contemplativa, frente a un mundo de objetos fetichizados, afectan al sujeto que permanece encerrado en la inmediatez de un punto de vista estructurado por esta razón formal/burguesa, sin importar cual sea su actividad en esta sociedad. Sin embargo, como vimos en la sección anterior, esta racionalidad encuentra un límite en su imposibilidad de captar la totalidad; categoría clave en la concepción hegeliano-marxiana, que marca un punto de inflexión esencial entre el pensamiento de Lukács y el de Weber. Puesto que para éste la finita mente humana es incapaz de abordar la infinita realidad en su totalidad; por lo que cualquier conocimiento de ésta “descansa en el supuesto tácito de que sólo una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica”⁸¹. La totalidad no es accesible al conocimiento humano; e incluso es vano intentar acceder a este conocimiento, pues de ello no obtendremos más que un caos de juicios de hecho. En Lukács, en cambio, la categoría de totalidad ocupa un lugar central, al situársela en el corazón mismo del método dialéctico; lo cual señala –además de la primacía de la perspectiva marxiana en el pensamiento de este autor– la posibilidad de un punto de vista que sea capaz de dar cuenta de la totalidad, superando así las limitaciones de la perspectiva burguesa y, junto con ellas, las injustas relaciones sociales de las que emerge ese pensamiento.

Horkheimer o el rechazo del egoísmo

La crítica del Horkheimer del *ZfS*, al plexo de relaciones sociales que constituyen la sociedad presente, no encuentra un grado de explicitación acorde al que hallamos en la obra de Lukács; esto se debe, en no menor medida, a que su empeñamiento por la crítica cultural lo lleva a mantener una

⁸⁰ *La cosificación*, pág. 108.

⁸¹ Weber, M., “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997, pág. 62 (en adelante citado como *La objetividad*).

constante discusión con los diversos materiales culturales que aborda desde su perspectiva crítica, accediendo a través de ellos a un develamiento de la lógica relacional que se impone en esta sociedad mas sin tender a explicitar una crítica al universo de tales relaciones sociales. En efecto, no es que no haya una crítica a las relaciones que constituyen la sociedad burguesa –pues ello implicaría borrar de un plumazo el materialismo que sostiene a la crítica cultural horkheimeriana–; sino que, al hacer de la crítica una crítica a los materiales culturales específicos de la burguesía, se dificulta hallar un enfoque que aborde el *conjunto* de tales relaciones sociales. Enfoque, este último, que responde más a la lógica de una crítica ideológica; ya que ella, al abordar el patrón general del pensamiento burgués como un todo, devela detrás de sus limitaciones las contradicciones estructurales del universo social. De allí que la crítica ideológica lukacsiana nos conduzca velozmente al problema de la mercancía como problema estructural central de todas las manifestaciones vitales, planteándose, de esta manera, un patrón general para la crítica del plexo de relaciones sociales burguesas; en cambio, la perspectiva de Horkheimer, impone un esfuerzo de reconstrucción, por parte del lector, de una crítica que se manifiesta centralmente a través de la discusión en campos específicos, sin que haya, por parte del propio autor, un momento de elaboración de un patrón general para todas las esferas sociales.

Es a partir de ello que estas líneas se proponen bosquejar algunos rasgos esenciales de tal patrón general de la crítica; para lo cual deberemos, necesariamente, partir de la crítica a determinados materiales específicos para acceder, a través de éstos, a las críticas centrales que este autor realiza a la lógica relacional de la sociedad burguesa. Con este fin abordaremos aquí, esencialmente, los análisis que Horkheimer desarrolla sobre el papel de la moral y la antropología en la filosofía burguesa; pues es en ellos en los que encontraremos las críticas más explícitas al presente entramado de relaciones sociales. A lo cual se agrega el que son éstas las problemáticas que retomará con más énfasis en el momento de la dialéctica de la ilustración; planteándose así ciertas líneas de continuidad que nos permitirán resaltar la radicalización que separa a ambos momentos.

La concepción del hombre, en los inicios de la filosofía burguesa, se pretende, según Horkheimer, construida sobre la base de hechos accesibles directamente; abandonando las concepciones medievales que extraían la conceptualización, que de éste tenían, a partir de la exégesis de las Escrituras. De allí que, para la filosofía burguesa, “el conocimiento del hombre llega a ser un problema especial de la ciencia de la naturaleza”⁸²; la cual encierra como valoración fundamental el que, para todos los entes por ella estudiados, lo peor es perecer y lo mejor mantenerse vivo, situándose con ello la autoconservación –y todas las acciones destinadas a obtenerla– como el objetivo primordial del hombre (burgués). Es esta concepción la que subyace a una filosofía como la de Hobbes, en la cual el interés primordial del ser humano es siempre egoísta, ligado a la propia sobrevivencia; con lo que se impone una visión individualista en la que la autoconservación es el principio máximo que rige la actividad del hombre. Semejante concepción responde a la situación del hombre burgués en su realidad social; encerrado en su aislamiento él es concebido como una mónada que se relaciona con los otros sólo bajo la forma de una competencia, reduciéndolos a un elemento más que puede llegar a ser útil para la propia autoconservación. Así “toda comunicación es un comercio, una transacción entre dominios construidos solipsísticamente”⁸³; y nada hay, en esta perspectiva, que condene la utilización del otro en beneficio propio, haciendo del egoísmo la actitud central que guía la práctica de unos seres humanos interesados únicamente en su conservación.

Sin embargo, en la mismas filosofías de la historia burguesas se sostiene una constante condena al egoísmo, es decir al placer; en efecto, para ellas “el rechazo absoluto de cualquier impulso egoísta constituye el punto de partida incuestionable”⁸⁴. Con lo cual se plantea una contradicción con la práctica que impone el mundo burgués; ya que frente a una competencia desbocada y sin límites, que lleva a desarrollar los propios aspectos egoístas como fundamento para la subsistencia, la antropología burguesa niega cualquier impulso que no conduzca a la concordia entre los seres humanos. Sobre esta crítica al egoísmo es que la moral burguesa construye una imagen del hombre en la que “se proclama como virtud

⁸² *Egoísmo*, pág. 152.

⁸³ *Ibíd.*, pág. 206.

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 154.

una naturaleza impulsiva que está en contradicción con los fundamentos que en verdad dominan la realidad social”⁸⁵; se condena un egoísmo que es la forma de sociabilidad (o de “no-sociabilidad”) predominante, en pos de encauzar la competencia que funda a la sociedad burguesa. Y con esta condena se plantea un disciplinamiento de los impulsos del ser humano, de todo aquello que lo lleve a un libre goce desracionalizado; en tanto ello no resulta acorde al “bien común” e, incluso, puede resultar perjudicial para el mismo al conllevar un reclamo de justicia social que atente contra la forma relacional de la sociedad actual. En este sentido la moral burguesa, enraizada en una concepción particular del hombre, desempeña una clara función social: reprimir la naturaleza interior del ser humano; lo cual se traduce en una represión de aquellas prácticas que persigan una felicidad social incompatible con la sociedad burguesa y cuya realización, por tanto, requeriría su abolición.

A esto se agrega el que este “bien común”, por el cual se disciplinan los seres humanos, es contrario a los intereses del individuo de la masa; ya que responde a la perpetuación de un sistema en el cual es sojuzgado, y en el que la libertad es sólo para aquellos posicionados en una situación de dominio en la sociedad. Es decir que no sólo se evidencia una represión de los impulsos en pos de la conservación de un sistema que tiende hacia una competencia desbocada, enfrentando a cada sujeto con todos los otros; sino que también vemos, en la moral burguesa, un medio de dominación social, en tanto anula la pretensión de los dominados a modificar una situación que los sojuzga. Revistiendo, tal anulación, con los ropajes de un estar obedeciendo preceptos morales, de un estar actuando conforme a principios superiores; de allí que la moral burguesa fuese, según Horkheimer, necesaria “para el dominio de las masas en el Estado en cuanto que se les exigía una forma de actuar que las apartaba de sus intereses vitales”⁸⁶. De esta manera el individuo de la sociedad burguesa es sometido a un disciplinamiento que relega a un segundo plano la satisfacción de sus intereses materiales inmediatos; mas ello debe ser entendido como un proceso histórico en el que, por diversas vías, se llega a “crearle una consciencia moral. Al luchar por las libertades burguesas, debe él aprender a dominarse a sí mismo”⁸⁷. Un momento

⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 157.

⁸⁶ Horkheimer, M., “Materialismo y moral”, en *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999, pág. 103 (en adelante citado como *Materialismo y moral*).

⁸⁷ *Egoísmo*, pág. 165.

fundamental de semejante proceso lo señalaría la reforma protestante; puesto que ella reprueba las exigencias del individuo hacia un superior (terrenal o divino) que acuda en su socorro, pues sostiene que es en la acción completamente individual –basada en el esfuerzo de un sujeto aislado– donde se plasmarán las virtudes de éste. Para la reforma “a sí mismo es a quien el individuo debe orientar sus exigencias. El individuo debe autodisciplinarse”⁸⁸. Con lo cual se da un primer paso en la introversión “de los deseos de las masas, en hacer que los dominados desviaran hacia su propia interioridad las exigencias dirigidas a los dominadores”⁸⁹; la coerción social, que se establece por la injusta estructura objetiva de la sociedad y que es necesaria para su supervivencia, es sublimada así como coerción divina. La cual encontrará luego su fundamento laico en la construcción de un Yo racional que reprime la persecución del goce, que establece el dominio de las propias pasiones a partir de un fundamento racional; con lo que las virtudes burguesas encontrarán su base en el “relegar a un segundo plano los instintos materiales, colocándolos por detrás de los intereses, mucho más amplios, del Yo abstracto”⁹⁰. Por lo tanto, para la filosofía burguesa, el individuo debe guiar su práctica a partir de un deber ser instituido racionalmente, aun cuando ello vaya en contra de sus intereses materiales; es bajo esta forma que se concibe el actuar moral en la sociedad burguesa.

Sobre esta base podemos entender la afirmación de Horkheimer, según la cual “los individuos fueron domesticados. En el plano de la consciencia pública, y en el de su propia consciencia superficial, permanecieron en definitiva como seres morales”⁹¹. Con lo cual la esclavitud, que en una época era sostenida a través de la coerción directa, se traslada al interior del ser humano mismo; detrás de su aparente emancipación en la sociedad actual, detrás de la defensa filosófica de la libertad de todos los hombres, encontramos la interiorización del dominio. El disciplinamiento es un auto-disciplinamiento, que domestica y amortigua las exigencias de placer del individuo; es el ser humano, como ser moral, el que se auto-sacrifica, suspendiendo la búsqueda de la propia felicidad al no responder esa práctica a una norma universalizable dentro de la irracional sociedad burguesa. Así, la consciencia moral que se le

⁸⁸ *Montaigne*, pág. 150.

⁸⁹ *Ibíd.*, pág. 164.

⁹⁰ *Ibíd.*, pág. 168.

⁹¹ *Egoísmo*, pág. 160.

“crea” a los individuos “surge de la introyección de las exigencias sociales”⁹²; pero éstas son unas exigencias que apuntan a la autoconservación del sistema como tal, con todas sus injusticias y desigualdades.

Esta misma lógica, que anula el goce en el individuo, lleva a que se considere como un extraño a aquél que a quedado por fuera de un sistema que impone la dominación de la propia naturaleza; el que alguien busque la propia felicidad, por encima de las renunciaciones que impone la moral burguesa, relativiza el sentido de la auto-domesticación y funda la hostilidad hacia ese otro. Aquello que el Yo racional reprimió en si mismo es concebido por él como algo extraño, pero sobre todo prohibido y peligroso; por lo que no puede permitirse su existencia, pues, por el sólo hecho de ser, cuestiona la lógica que rige el comportamiento (moral) al interior del sistema. Los procederes que puedan significar una aspiración al propio goce sin fundamentos, una búsqueda del placer que no tema a la condena por su improductividad, “deben ser eliminados, y, en lo posible, bajo tormento”⁹³; ya que la luz que ellos arrojan resulta inaceptable, en tanto ilumina la profunda irracionalidad de una lógica relacional que impone la dominación de la naturaleza interior del ser humano.

Vemos así como la dominación sobre los seres humanos se establece en su propia consciencia; dado que la violencia social se ejerce sobre ellos bajo una forma introvertida, que sitúa en los preceptos morales los principios a partir de los cuales se ejerce la coerción. La crítica horkheimeriana nos permite develar este auto-disciplinamiento que es a la vez una auto-renuncia del individuo a la satisfacción de sus intereses; iluminando, de esta manera, el carácter deshumanizador de una relación que impone la anulación de una parte del ser humano –la anulación de lo natural en él– como una práctica moral-racional a ser realizada por el propio individuo en pos de su autoconservación. Sin embargo, esta lógica relacional tiene por consecuencia fundamental la conservación del sistema por sobre la de los seres humanos; sistema que se erige como un dios ante el cual se sacrifican también los dominantes, en tanto es aquél el que los perpetúa como tales. Es a partir de todo esto que se evidencia, al ejercicio de violencia

⁹² *Montaigne*, pág. 194.

⁹³ *Egoísmo*, pág. 212.

hacia uno mismo, como resultado de la puesta en práctica de la capacidad del sujeto de juzgar racionalmente qué es lo que debe hacer; es decir que el propio actuar racional del individuo, en el ámbito de la moral, lo lleva a dominar sus propios impulsos, planteándose con ello una relación profunda entre razón y autoconservación que se constituirá en núcleo central del pensamiento horkheimeriano de los años '40.

Dialéctica de la ilustración o la racionalidad del sacrificio

Con la finalización de la publicación del *ZfS* se cierra una etapa en el pensamiento de Horkheimer, que da paso a un segundo momento en su pensamiento; el cual se anuncia ya en el artículo “Razón y autoconservación”⁹⁴ de 1942, y que estará signada por la colaboración con Adorno. Si bien no creemos que sea dable sostener que se trata de dos períodos claramente diferenciados, como para hablar de un “joven Horkheimer” y un “Horkheimer maduro” (utilizando la denominación que suele emplearse en tales casos); sí es posible notar diferencias entre ambos momentos como para plantear un cambio en la perspectiva de este autor. E incluso para hablar, con los matices correspondientes, de una perspectiva común de dos filosofías distintas; ya que, aun cuando las diferencias entre Horkheimer y Adorno se mantengan, la colaboración mutua impactó en la forma en cada uno de ellos problematiza los temas que abordan⁹⁵. Así, aun cuando se retomen algunos de los puntos básicos –y de los materiales culturales– que vimos en el apartado anterior, éstos serán leídos desde una perspectiva que los inserta en otro contexto de conjunto; que los entiende como momentos de un proceso que no estaba presente en los artículos de los años '30: el proceso de la dialéctica de la ilustración.

En relación con esto podemos notar como la crítica adopta, en este período, las características de una crítica ideológica; en tanto que los diversos materiales culturales tratados son abordados desde un punto de vista que construye, a partir de ellos, una crítica al conjunto de la racionalidad burguesa. Sin embargo, antes de continuar, cabe aclarar aquí la traslación de sentido que sufre el término “burgués”, en

⁹⁴ Horkheimer, M., “Razón y autoconservación”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000 (en adelante citado como *Razón y autoconservación*).

⁹⁵ Aunque, tal vez, esto sea más relevante en el caso de Horkheimer; puesto que, como veremos, las consecuencias de la dialéctica de la ilustración chocan frontalmente con las esperanzas emancipatorias que encierra la teoría crítica de los años '30, mientras que mantiene cierta continuidad con los trabajos adornianos anteriores y posteriores al período de mayor colaboración entre ambos autores.

tanto que adjetivación de una determinada perspectiva; ya que si en el primer momento hace referencia fundamentalmente a las concepciones que emergen con la filosofía moderna, en este segundo momento extenderá su sentido hasta abarcar al conjunto del pensamiento de occidente. Sólo así se entiende que Horkheimer sostenga, de la filosofía burguesa, que “no existe otra filosofía, pues el pensamiento surge en las ciudades”⁹⁶; o bien que la propia dialéctica de la ilustración sea rastreada en una material cultural como la Odissea, obra fundante de lo que se puede denominar el pensamiento occidental. Con lo cual la crítica a la razón burguesa no se limita a lo acontecido en el modo de producción capitalista, sino que hace pié en una relación de dominación que atraviesa a la entera historia de la civilización occidental; es también en este sentido que la crítica se cierne sobre un patrón general –intrínseco a la dialéctica de la ilustración– y no sólo se aboca a la discusión con materiales específicos. A la vez que, esta crítica ideológica así entendida, conducirá a los autores a una perspectiva fuertemente negativa; al enraizar la lógica de dominación y represión, que este proceso encierra, en el conjunto de la historia occidental, pues en ella se ha desarrollado una misma forma de razón y de sojuzgamiento del hombre a lo largo de los siglos.

Semejante carácter negativo de la crítica está relacionado, en el caso de Horkheimer, con la pérdida de confianza “en los contenidos utópicos de los ideales burgueses, en aquel potencial racional de la cultura burguesa”⁹⁷; es decir en una razón que mantenía abierta la posibilidad de superar la injusticia del presente para “dar cobro a la promesa que antaño había hecho una razón sustancial disuelta mientras tanto en términos nominalistas. Esa esperanza es la que ahora [en el momento de la dialéctica de la ilustración] había abandonado Horkheimer”⁹⁸. Esperanza en un núcleo emancipador que la propia razón burguesa entraña; la cual lo lleva a sostener –en sus artículos de *ZfS*– que la lucha consciente contra lo establecido “contiene, de manera inmediata, el elemento positivo de la moral burguesa, la exigencia de libertad y justicia, pero suprimiendo su hipóstasis”⁹⁹. O bien que “la moral burguesa trabaja para la

⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 90.

⁹⁷ Habermas, J., Perfiles filosófico-políticos, Madrid, Taurus, 2000, pág. 374.

⁹⁸ Habermas, 1996, *op. cit.*, pág., 121.

⁹⁹ *Egoísmo*, pág. 210.

superación del único orden a partir del cual ésta ha sido posible y necesaria”¹⁰⁰. Frases como estas son impensables en el contexto de una dialéctica en la que la propia ilustración encierra en sí la regresión a nuevos estadios de barbarie; en la que la razón ha perdido cualquier potencial liberador, para quedar reducida al mero cumplimiento de su instrumental función de autoconservación. En efecto, Horkheimer señala que la razón burguesa estaba, en sus orígenes, vinculada a las utopías de libertad, justicia y verdad, por lo que su realización era concebida como el punto más alto de la historia humana; sin embargo, ella ha sufrido un proceso de depuración, ha sido sometida a una crítica que la ha vaciado de todo contenido sustancial. La crítica, que el concepto de razón encierra, devora a los dioses y a sus depurados sucesores metafísicos, los conceptos universales; y es en este proceso en el que, “al destruir los fetiches conceptuales, la razón termina anulando su propio concepto”¹⁰¹. Vaciada de cualquier sentido sustantivo, la razón se ve reducida a mero órgano de adaptación de medios a fines; depurada de sus elementos utópicos conserva tan sólo un sentido instrumental. Donde, para un individuo que obviamente requiere de la colectividad para su subsistencia, será esta racionalidad la que establezca la forma de relación que adoptará el vínculo entre ambos; forma en la que predominará la obediencia por parte del individuo, la obediencia a las leyes aun cuando ello implique abjurar del propio juicio. El consejo de la razón señala que, para evitar el estado de naturaleza entre los hombres, lo conveniente es ceder una porción de nuestra propia libertad; las leyes civiles hobbesianas, que como cadenas nos atan y limitan nuestra libertad, son uno de los ejemplos más claros de la racionalidad de la propia dominación en pos de la conservación de la colectividad, sin la cual el individuo no es nada.

Es por ello que la fe en la razón “se funda en motivos coactivos más bien que en las tesis de la metafísica”¹⁰²; ya que el fundamento último del contrato hobbesiano es el miedo, el miedo como sentimiento predominante y casi único de los individuos en el estado de naturaleza. Frente a semejante terror, ceder nuestra autonomía, obligarnos a reprimir nuestros impulsos naturales, es una acción netamente racional; pero de una racionalidad inhumana que ha perdido todo sentido sustantivo. La razón

¹⁰⁰ *Materialismo y moral*, pág. 118.

¹⁰¹ *Razón y autoconservación*, pp. 90-91.

¹⁰² *Ibid.*, pág. 92.

instrumentalizada no es capaz de escoger entre fines, da por descontado que aquellos a los que ella sirve son también racionales; mas racionales en este limitado sentido, en tanto que “sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación, ya se trate de la autoconservación del individuo solo o de la comunidad, de cuya perdurabilidad depende la del individuo”¹⁰³. El fin supremo es la autoconservación, en busca de la cual el individuo debe ejercer violencia sobre sí mismo para posibilitar la vida de la colectividad que es a su vez condición de la suya propia; “gracias a su capacidad racional de comprensión debe dominar los sentimientos e instintos contrarios”¹⁰⁴, reprimiendo los impulsos que imposibilitan la cooperación humana. Se llega así al punto en el que “la vida de todo individuo –incluyendo sus impulsos más secretos que antes formaran su esfera privada– debe observar ahora las exigencias de la racionalización y la planificación”¹⁰⁵; adaptando su comportamiento a las exigencias de la conservación del sistema, sin posibilidad alguna de salirse de él.

Sin embargo, esta dominación de la naturaleza interior del ser humano no es generada por poderes extraños a los individuos; sino que, como vimos en el apartado anterior, proviene de la propia consciencia de éstos. La docilidad frente a los requerimientos del sistema se torna así una docilidad voluntaria, una aceptación –guiada por la razón– de la necesidad de dominarse a uno mismo; de allí que se pueda sostener que “la historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia”¹⁰⁶. La libertad del agente desaparece con su completa subordinación a las necesidades del sistema; la autonomía del individuo ilustrado, ganada a los poderes mitológicos, se despliega hasta convertirse en su heteronomía a manos de la mitología de la autoconservación radical. Se convierte en un apéndice en general, cuya sobrevivencia depende por completo de su subordinación al sistema; al cual ofrece como sacrificio todo aquello que lo singulariza, que lo hace cualitativamente distinto, que lo define como un individuo diferente de otros. Su única actitud es la adaptación a un ciego devenir, su independencia no es mayor a la de una piedra en su relación con la fuerza de gravedad; la

¹⁰³ Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1969, pp. 15-16 (en adelante citado como CRI).

¹⁰⁴ *Razón y autoconservación*, pág. 94.

¹⁰⁵ CRI, pág. 105.

¹⁰⁶ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., “*Excursus I: Odiseo, o mito e Ilustración*”, en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pág. 107 (en adelante citado como *Odiseo*).

diferencia está en que, su abandono al movimiento que le imponen fuerzas extrañas, es en él una aceptada renuncia.

El resultado de todo esto nos deja con un yo abstracto “vaciado de toda substancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe (...) en medio para su preservación”¹⁰⁷; donde “el papel cumplido por la razón es el de un medio de adaptación”¹⁰⁸. El yo sufre un proceso de abstracción de lo cualitativo en él, por el cual se lo iguala a todos los demás en una totalidad indiferenciada; y esto como parte del proceso de autoconservación del colectivo, pues “la unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular”¹⁰⁹. La razón ilustrada impone el dominio, en la sociedad burguesa, de lo equivalente; nada hay en ella que no sea intercambiable, todo es sustituible y, por tanto, desechable. La abstracción de lo particular permite la comparación universal, reduciéndolo todo a una expresión formal vacía de contenido; el número es el prototipo del lenguaje ilustrado y la calculabilidad el esquema que estructura la percepción del mundo en todas sus manifestaciones vitales. Es por ello que hallamos, en la ilustración, un “empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades”¹¹⁰; lo cual nos devela el carácter de la abstracción como liquidación, conceptual o física, de lo que no responda a la lógica unitaria del sistema.

Vemos así como, en el lenguaje propio de la ilustración, se desarrolla una depuración del sentido que lo vacía de contenido; el desencantamiento del mundo, que la ilustración se propone como programa, se ejerce, desde los inicios, sobre ella misma. La apelación a la fórmula, antes que al concepto, marca cómo “en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido”¹¹¹; avanzan hacia un formalismo que no encierra concreción material alguna. Y esto no se detiene con la saturniana devoración de los dioses; pues “la ilustración no ha devorado sólo a los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales”¹¹² que poblaban la metafísica ilustrada. Sólo se acepta lo reducible al signo

¹⁰⁷ CRI, pág. 107.

¹⁰⁸ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W, “Apuntes y esbozos”, en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pág 267 (en adelante citado como *Apuntes*).

¹⁰⁹ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W, “Concepto de Ilustración”, en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pág. 68 (en adelante citado como *Concepto*).

¹¹⁰ *Ibid.*, pág. 63.

¹¹¹ *Ibid.*, pág. 61.

¹¹² *Ibid.*, pág. 77.

matemático, sin otra cualidad que la de ser calculable y medible –es decir, igualable–; estableciéndolo como un absoluto a partir del cual se leen todos los entes. Todo es reducido a esta lógica, que tiene por ideal el sistema; en el cual aquello que no encuentra su lugar, aquello que pervive como una “categoría residual” aún no asimilada, debe ser integrado al sistema y a su lógica, pues nada puede existir por fuera de él. Todo lo que es tocado por la ilustración es asimilado por su principio de racionalidad analítico-calculatoria, y en esa asimilación se destruye lo particular de lo tocado; develándonos así que “la ilustración es totalitaria”¹¹³. Pues desde sus orígenes reduce cualquier otra visión a una mera creencia, que no puede pretender el valor de verdad para aquello que sostiene; el único discurso válido es el de la ilustración y cualquier otra forma discursiva carece de la capacidad de acceder a la verdad. Este carácter totalitario, de un sistema que todo lo abarca –incluidos los discursos que tienen algo válido para decir–, empuja constantemente a la crítica de lo distinto; para asimilarlo devorándolo o bien para hacer de él una creencia sin otro valor que el de la fe que se tenga en ella. El proceso de la ilustración no difiere, entonces, de los antiguos mitos solares que se imponían como la única verdad por sobre las religiones anteriores; es decir que “la propia mitología a puesto en marcha el proceso sin fin de la ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia”¹¹⁴, a punto tal que el discurso científico pueda presentarse como una cuestión de “fe en el valor de la verdad científica”¹¹⁵. Es a partir de esto que, Horkheimer y Adorno, sostienen que el mito es ya ilustración.

La absolutización de la fórmula, la identificación del pensamiento con el procedimiento matemático, acarrea también otra consecuencia: la suspensión de la crítica que el propio concepto de razón contiene en sí. La ilustración como sistema domina todos los momentos del proceso, aún antes que éstos sucedan; nada escapa a su conocimiento en tanto nada queda por fuera de ella. La incógnita matemática reduce lo desconocido; hace de él un resultado a obtener, pero ya accesible, a través de un procedimiento establecido y repetible. La capacidad de sumir todo lo que existe a este formalismo

¹¹³ *Ibid.*, pág. 62.

¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 66.

¹¹⁵ *La objetividad*, pág. 99.

abstracto esconde, debajo de su apariencia de triunfo de la razón por sobre lo desconocido, la incapacidad de acceder al sentido de las cosas; pues “no hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser”¹¹⁶. Por lo tanto la matematización del pensamiento, que hace de éste una cosa, un instrumento vacío, implica subordinarlo a la inmediatez; a la incapacidad de salirse del ámbito de lo existente tal y como se le presenta en su forma inmediata. Con ello la pretensión del conocimiento es abandonada; ya que la razón, limitada a percibir y calcular, abandona por completo el momento de la negación determinada de lo existente. La ilustración se encierra en una reiteración de lo dado que no deja lugar a nada más, pues nada puede estar por fuera del sistema que se pretende total; así tanto “en la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente”¹¹⁷. La ilustración recae, de esta manera, en la mitología; de la que nunca supo escapar.

La ilustración repite lo dado a la vez que hace de esta tautología teórica un sistema que todo lo abarca; ningún ser puede mantenerse como desconocido para él, y todo lo conocido es reducido a los términos que el propio sistema absolutiza como única lectura válida de la realidad. Para la razón ilustrada “nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo”¹¹⁸; de allí que ella se presente como el temor mítico hecho radical, como el temor extremo frente a lo desconocido en la naturaleza, externa e interna. El desencantamiento del mundo, que se propone como programa, se presenta entonces como el intento de dominar la naturaleza a través de su depurada asimilación matemática; al mismo tiempo que lo natural en el hombre es domesticado, aun cuando ello implique la pérdida de la libertad. Se niega, entonces, la posibilidad de que exista un exterior; de que haya algo que quede por fuera, no asimilado, por la lógica que la ilustración porta. Puesto que no hay entes, *no puede haberlos*, que no sea posible abordar conceptualmente a partir de ella; constituyéndose así en un sistema total, cerrándose sobre sí mismo, en un gesto que lo lleva a clausurarse a la vez que clausura cualquier tipo de reconocimiento de “un otro”. Nada puede haber que se mantenga como

¹¹⁶ *Concepto*, pp. 79-80.

¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 80.

¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 70.

desconocido para la lógica ilustrada; nada que se presente como irreducible a una proposición más del sistema. Tiene que aplicársele –a lo que pretenda quedar por fuera de él– ese instrumento de la ilustración que es la abstracción; en pos de una igualación que deja de lado lo específicamente cualitativo, *liquidándose* aquella particularidad de lo otro que lo diferencia. Así, será incorporado a un sistema total, el cual liquida –o, al menos, esa es su pretensión– todo lo que no sea igual a él, impidiendo su existencia; de allí el carácter totalitario de la ilustración.

Este proceso, que se desarrolla en un “nivel conceptual”, tiene además su correlato en el ámbito de las relaciones sociales; el cual se manifiesta en la no aceptación de un sujeto que porte un principio contrario a la lógica establecida. La persecución a los dementes puede considerarse una imagen prototípica de lo que le espera a todos aquellos que persistan en su irracionalidad; es decir, a aquellos a los no se pueda subordinar y domesticar bajo la férula de la razón ilustrada, la cual elimina lo que no puede ser disuelto, asimilado y digerido por un sistema que necesita aparecerse como dominante en todas las manifestaciones vitales de la sociedad. En definitiva, ésta no es más que otra cara de la misma intolerancia frente a cualquier lógica –relacional, en este caso– que escape, que quede por fuera, de la lógica calculatoria e individualista del totalitario sistema. Cuyo programa no está constituido solamente por la eliminación de los metafísicos conceptos –reemplazándolos por la fórmula matemática y matematizante– sino también por la supresión de toda la posible diversidad cualitativa de relaciones sociales, en pos de una estructura de relación social basada en la racionalidad ilustrada. Se evidencia así la necesidad, intrínseca a esta lógica, de dominar, en los seres humanos y en sus relaciones, todo aquello que pueda escapar a los principios del sistema; pues ese “otro del sistema” es la fuente del miedo del que la ilustración quiere deshacerse. Por lo que esa otredad debe ser eliminada, devorándose lo desconocido que vive en ella; dominándola allí donde se halle, aun cuando sea en la naturaleza interna del ser humano. El miedo se instaura, entonces, como motor del proceso de ilustración. Ese mismo miedo que hace racional, para el individuo burgués, ceder su autonomía con tal de abandonar el estado de naturaleza; en pos de autoconservarse frente a lo desconocido en él y en los otros. El gesto de atarse con las cadenas de

las leyes civiles, que para Hobbes es un aceptable precio a pagar por la autoconservación, se encuentra ya en Odiseo; quien se ata a su mástil para conservar la propia vida y, astutamente, ordena que cuanto más clame por que lo liberen más férreamente lo sujeten, más limiten su libertad de movimiento.

La racionalidad del auto-sacrificio se fundamenta en una razón que, como hemos visto, es de carácter puramente formal; depurada de todos los contenidos morales a los que la propia ilustración la ligaba. Para ella “la afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y, por tanto, resulta inútil”¹¹⁹; la razón, libre de moral, se convierte en mero instrumento para el acceso al fin supremo: la autoconservación del sistema. Cuando ella se vuelve todopoderosa, imponiéndose en todos los ámbitos sociales, el sistema se vuelve total y totalitario, ya no hay ser irracional que pueda ser tolerado por él; pues “su existencia proclama la relatividad del sistema de la autoconservación radical, que se postula como absoluto”¹²⁰. Donde el medio para obligar el retorno de los que están “del lado de allá” del sistema, y que lo contemplan desde allí, es el dolor; con éste como instrumento se “hace volver en sí a los díscolos y a los soñadores, a los fantasiosos y a los utopistas reduciéndolos a sus cuerpos, a una parte de sus cuerpos”¹²¹. En este punto la razón burguesa se devela como sinrazón.

A partir de todo esto vemos como la crítica desarrollada en este período es una crítica ideológica que aborda al conjunto de la racionalidad burguesa; mas entendiéndola en el sentido trasladado que hemos mencionado con anterioridad, es decir como presente desde los inicios mismos de la civilización occidental. La radicalidad de la crítica nos devela la relación profunda que existe entre una razón, reducida a su aspecto meramente instrumental, y la dominación sobre la naturaleza externa; pero también sobre lo natural en el ser humano, instaurando como racional la represión de los impulsos que el propio individuo ejerce sobre sí. Esto sobre la base de un pensamiento burgués fundado en un principio formal e identificante que lo depura de sus contenidos valorativos; un principio que se convierte en “una lógica del

¹¹⁹ CRI, pág. 35.

¹²⁰ *Razón y autoconservación*, pág. 116.

¹²¹ *Ibid.*, pág. 117.

dominio sobre las cosas y sobre los hombres”¹²². El proceso de la ilustración llega al punto de disolver al sí mismo “en un elemento de aquella inhumanidad a la que la civilización trato de sustraerse desde el comienzo”¹²³; ya que la abstracción propia de una lógica –que todo lo torna equivalente– no sólo vacía de contenido a una razón que estaba ligada a los conceptos de justicia y libertad, sino que también devora al individuo al consumir lo particular en él, lo que lo individualiza. De allí que “la destrucción de la razón [sustancial] y la del individuo son una sola”¹²⁴; pues ambas responden al mismo proceso. Mas, el núcleo profundo de la radicalidad de esta crítica, lo encontramos en su señalar cómo el proceso de ilustración destruye a la propia ilustración; ya que su concepto “contiene el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier”¹²⁵. Ella misma cae víctima de la crítica que reduce todo a una falsedad; al igual que devoró a los dioses patriarcales ha devorado a los dioses de los valores sobre los que se erigía su proyecto de razón ilustrada.

La crítica a la ilustración es, entonces, una crítica ideológica que se funda en materiales culturales similares a los que utilizaba la crítica cultural de los años de *ZfS*; pero para construir, en base a ellos, una perspectiva de conjunto sobre la racionalidad burguesa y las relaciones de dominación coextensivas a ella. Lo cual parecería acercar esta perspectiva a la crítica lukaesiana, al menos en lo referente al abordaje crítico de las características nucleares de un determinado punto de vista; sin embargo existe entre ambas una diferencia fundamental que las distingue irremediamente. Para Lukács la crítica ideológica es un momento del pensar, a partir del método dialéctico, que no se quedará en la negación determinada de la perspectiva hoy dominante; sino que apunta, en todo momento, a la construcción de una mirada superadora de las limitaciones burguesas. La teoría crítica, en este autor, cobra su sentido sólo como un momento (necesario, pero momento al fin) de la transformación práctica de la sociedad; de la superación del mundo burgués en un nuevo momento afirmativo encarnado en la figura del proletariado.

¹²² Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalización de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999, pág. 483.

¹²³ *Concepto*, pág. 84.

¹²⁴ *Razón y autoconservación*, pág. 104.

¹²⁵ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., “Prólogo”, en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pág. 53 (en adelante citado como *Prólogo*).

En cambio, la crítica a la ilustración no presenta momento alguno de superación; no se vislumbra una perspectiva que, contenida en el plexo de relaciones sociales actuales, sea capaz de dejar atrás las limitaciones del punto de vista ilustrado, para transformar radicalmente a la sociedad. Una crítica que muerde su propia cola, que se cierne sobre los propios fundamentos de la razón ilustrada, no deja lugar a una perspectiva afirmativa que abandone el momento de la negación determinada; la propia ilustración, cada vez que ha dejado atrás este momento, ha recaído en la mitología y nada garantiza que no lo vuelva a hacer, sino más bien lo contrario. Los autores mantienen el modelo crítico de una ilustración que demuele los fundamentos de validez de todo otro discurso; mas para aplicar ese modelo al propio proceso de la ilustración, ilustran a la ilustración sobre sí misma. Es decir que “lo que la ilustración había ejecutado en el mito, lo aplican una vez más al proceso de la ilustración en conjunto. La crítica, al volverse contra la razón como fundamento de la validez de la crítica, se hace total”¹²⁶; sin dejar, en principio, resquicio alguno en el cual hallar los motivos para un nuevo momento práctico-afirmativo. Es en este punto negativo que la crítica nos deja.

¹²⁶ Habermas, J., El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones), Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 148-149.

II

La superación y la utopía posible

El carácter regresivo y progresivo de la totalidad

Terminamos el capítulo anterior señalando una diferencia fundamental que distingue a la crítica ideológica lukacsiana de la desarrollada por Horkheimer y Adorno; en efecto, mientras que la primera extrae de la crítica un momento superador del presente, la segunda ilustra a la ilustración haciendo a la crítica total. Donde un punto central, para comprender semejantes divergencias entre una y otra teoría crítica, está dado por la forma en que cada una de ellas comprende la categoría de totalidad; ya que, como categoría básica de la crítica, las diferentes maneras de conceptualizarla impactarán en la entera estructura de la teoría y, particularmente, en las características de los puentes que ésta tienda con la práctica emancipatoria.

El concepto de totalidad presenta dos sentidos cualitativamente distintos, en tanto habilitan conceptualizaciones distintas del devenir social; sin embargo, ellos suelen presentarse mezclados, en una única concepción de la totalidad, que dificulta la recuperación de su sentido progresivo y su deslindamiento del carácter regresivo que este concepto puede acarrear. Rusconi nos permite dar un primer paso en la comprensión de las disimilitudes que encierra este concepto; ya que, según él, en la tradición marxista el concepto de totalidad “se convierte en método crítico de la sociedad (...) y en criterio de inteligibilidad de la historia”¹²⁷. A partir de lo cual podemos avanzar en dirección a la distinción de una totalidad concebida como “totalidad histórica”, diferente de la totalidad entendida como “totalidad social de carácter histórico”. En donde, la primera de ellas, se caracteriza por ver a la historia como una totalidad con una lógica interna que le es propia; haciendo del proceso histórico el desarrollo de un único sentido inmanente rastreable desde los orígenes mismos de la historia humana. De allí que esta visión de la totalidad histórica permita, al sujeto que se posiciona en esta perspectiva, la captación del sentido del devenir histórico; manifestando así una lógica que hasta entonces había permanecido

¹²⁷ Rusconi, G., op. cit., pág., 47.

latente, pero no por eso menos real. Es sobre esta base que se puede formular la ley necesaria que rige al proceso histórico; permitiendo, esto, anticipar cuál es el paso objetivamente necesario que la historia debe dar. Así la historia –ámbito de la acción humana por excelencia– es sometida, aun desde una perspectiva crítica, a una necesidad objetiva como la que la teoría tradicional reconoce para los procesos fácticos; limitando la autonomía y la capacidad de acción de unos sujetos que se ven reducidos a meros conedores de una necesidad ciega que es ajena a sus decisiones y que les resulta externa.

En cambio la totalidad social de carácter histórico se distingue por ser un esfuerzo por situar los fenómenos particulares en el contexto social más amplio en el que se producen; buscando superar, con ello, el punto de vista de la inmediatez que vela, como hemos visto, el papel social que determinados procesos tienen y que limita nuestra capacidad de aprehender el origen social de un acontecer que se nos aparece como natural. Este considerar a la sociedad como un todo, a partir del cual iluminar el sentido profundo de lo que allí sucede, no implica hacer de ella un categoría reificada que escape al devenir histórico; sino que por el contrario se afirma su carácter histórico al sostener que el mundo social en el que hoy vivimos, como todo en la historia, puede ser con el tiempo una ruina más. Pero, parados sobre este carácter histórico de la totalidad social, no estamos habilitados para dar el salto cualitativo hacia la afirmación de que la historia tiene una lógica propia factible de ser conocida y que determina su devenir; no tenemos la capacidad de saber cuál es el futuro necesario del mundo social actual, tan sólo podemos afirmar que alguna vez encontrará su muerte en la historia. Al considerar desde esta perspectiva al mundo social no sostenemos su inserción en una determinante lógica histórica, lo cual no quita que podamos captar las consecuencias objetivas que las propias acciones humanas tienen en la estructura social; desgarrando así el velo ideológico que imposibilita, al punto de vista burgués, iluminar a los fenómenos sociales.

Así la concepción de una totalidad histórica nos lleva a una visión teleológica de la historia, en la cual nos es dado conocer el próximo paso objetivo que ella dará; pero esto al precio de limitar la autonomía del sujeto, que se ve sometido a los designios de una ciega necesidad. Mientras que la

concepción de una totalidad social de carácter histórico nos sitúa en el punto de vista propio del método dialéctico; permitiéndonos atravesar la apariencia de los fenómenos para llegar al conocimiento de su contenido real. Es decir que nos permite superar la forma ideológica con que el objeto de nuestro conocimiento se nos aparece; para captar así el sentido real que tiene en el mundo social. De esta manera, al adoptar este punto de vista, develamos que “un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo”¹²⁸; conclusión a la cual no se puede llegar si no se tienen en cuenta esas condiciones. En efecto sólo con el método dialéctico podemos captar que la esclavitud no es algo natural, sino que es una forma de dominación histórica propia de determinadas sociedades; así como no es natural el trabajo asalariado, solamente es una forma específica y característica del mundo burgués.

Esta distinción, entre los dos sentidos del concepto de totalidad, se torna relevante para marcar ciertas diferencias –centrales a nuestro entender– entre la perspectiva presentada por Lukács, por un lado, y la de la teoría crítica del *ZfS* y la dialéctica de la ilustración (que coinciden en este punto) , por el otro lado. Diferencias que impactarán particularmente en la forma de concebir el punto de vista superador de las relaciones sociales criticadas por los autores; cuestión esencial para nuestra problemática en la medida en que, la transformación superadora del presente, constituye el principal punto de conexión entre la teoría que un autor propone y las posibilidades de una práctica emancipatoria fundada en ella.

Como hemos visto con anterioridad, la categoría de totalidad ocupa, en el pensamiento de Lukács, un lugar central; ya que, para este autor, ésta debe ocupar una posición de dominio al interior del método dialéctico, método que define la única ortodoxia al interior del marxismo. Su recuperación de la noción de totalidad, clave en la perspectiva hegeliano-marxiana, hace de ella uno de los ejes sobre los que realiza su relectura de la obra de Marx y, desde allí, su análisis de la sociedad burguesa; por lo que, aun cuando se apropie de ciertos registros weberianos, rechazará la crítica de éste a la noción de totalidad como una limitación típicamente burguesa de su construcción teórica. La totalidad se vuelve así un punto de separación radical en la manera en que, Weber y Lukács, conciben el proceso de avance de una racionalización calculatoria e instrumental sobre las distintas esferas sociales. A la vez que, es la propia

¹²⁸ Marx, K., *Trabajo asalariado y capital. Salario, precio y ganancia*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1973, pág. 36.

capacidad de acceder a ese punto de vista, lo que posibilitará a Lukács iluminar al sujeto de la acción histórica que tiene por misión transformar revolucionariamente el presente; frente a un pesimismo weberiano, que no encuentra sujeto social alguno capaz de derribar las puertas de la jaula de hierro.

Ahora bien, en el pensamiento de Lukács, la noción de totalidad reúne en una misma categoría los dos sentidos disímiles que hemos mencionado; de modo tal que, en su teoría, la totalidad histórica y la totalidad social de carácter histórico se abroquelan en una única concepción, a partir de la cual cobrará sentido su papel al interior de esta perspectiva. Es decir que, si bien mediante una lectura analítica podemos distinguir los dos sentidos que se presentan aquí reunidos, no es posible diferenciarlos en cuanto a su función al interior del cuerpo teórico lukacsiano. En efecto el método dialéctico subraya la concreta unidad del todo, frente a un punto de vista burgués que en su especialización construye sistemas parciales aislados; con lo cual se inserta al fenómeno en el contexto del conjunto de relaciones sociales en el que éste se produce, superando la forma inmediata con que se nos aparece. A la vez que, al reconocer como una forma particular la estructura con que los objetos se nos presentan, se reintroduce en el análisis el elemento histórico; se revela la especificidad de esa apariencia producto de una determinada época histórica, iluminándose la necesidad de que adopte esa apariencia singular como consecuencia de su génesis ocurrida dentro de una determinada estructura relacional. Es sólo desde este punto de vista que es posible acceder a la realidad material de los fenómenos, al poder dar cuenta del papel que éste tiene en la totalidad de la que forma parte; esta relación es convertida, por el método dialéctico, “en la determinación que determina la forma de objetividad de todo objeto de conocimiento”¹²⁹. Al situarnos en una perspectiva de la totalidad social de carácter histórico vemos, entonces, las mediaciones que impactan en el objeto; des-cubrimos en el fetiche una forma ideológica que oculta el carácter humano de la relación social que lo produce. Y en el mismo paso se posibilita el conocimiento histórico, al desgarrar el velo que hace de semejante estructura de objetividad una esencia suprahistórica ajena a la variación en el tiempo. Solamente con la dialéctica, que tiene en la totalidad una categoría esencial, es dable concebir la realidad como acaecer social. Concepción de la realidad que nos permite ver al “ser como producto (...) de la

¹²⁹ *Marxismo ortodoxo*, pág. 15.

actividad humana, y esa actividad misma, a su vez, como elemento decisivo de la transformación del ser”¹³⁰.

De esta manera, para Lukács, la categoría de totalidad se plantea como la única vía para acceder a un cabal conocimiento de la realidad social; sólo a través de ella podemos superar la inmediatez de la forma dada para asir el contenido material que ésta oculta. Desgarrando así el velo ideológico que presenta como natural el que un negro sea un esclavo. Pero esta captación dialéctica de la realidad es también una aprehensión de la historia como un todo unitario; a partir del cual se pueden establecer “los fines evolutivos objetivos de la sociedad”¹³¹. La certeza de que el sujeto de la acción realizará su misión histórica, de abolir al capitalismo, no encuentra garantía material alguna; pero sí resulta garantizada por el método dialéctico que nos habilita a desentrañar la lógica objetiva hacia la que tiende el devenir histórico. Para Lukács hay una certeza metódica de que “el proceso histórico sigue su camino hasta el final *en nuestros actos, por nuestros actos*”¹³²; y su marcha es una marcha necesaria que culminará con el triunfo de la revolución.

Vemos entonces como, en este autor, el punto de vista de la totalidad fusiona a la conceptualización que la entiende como una totalidad histórica con aquella que la concibe como una totalidad social de carácter histórico; donde es sólo a partir de esta perspectiva, que abroquela ambos sentidos, que es dable superar las antinomias del pensamiento burgués. La crítica lukacsiana queda así hilvanada con una concepción de la historia como proceso unitario del que se puede conocer, a través del método dialéctico, la lógica intrínseca que guía su desenvolvimiento; lo cual permite a la crítica ideológica oponer, a la racionalidad burguesa, un momento superador, en tanto que en él coagulan las tendencias que llevan a la necesaria transformación práctica de la sociedad presente. Este iluminar la tendencia del proceso histórico a la superación de la forma burguesa de relacionarse es concomitante con la develación del único sujeto capaz de llevar adelante semejante transformación: el proletariado como clase. Éste es el sujeto de la acción histórica pues, por su posición particular en la estructura social del

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 22.

¹³¹ *La cosificación*, pág. 166.

¹³² *Rosa Luxemburg*, pág. 47.

capitalismo, coinciden en él el conocimiento de su propia situación de explotación y dominación y el conocimiento del todo social. El proletariado accede a la plena consciencia de su situación de sojuzgamiento tan sólo si es capaz de posicionarse en el punto de vista de la totalidad que devela la injusticia detrás de la aparente equidad del intercambio entre equivalentes. Es en este sentido que, al constituirse como sujeto del conocimiento, tiene por objeto de su conocer a su propia situación de clase; lo cual implica conocer, a un mismo tiempo, la lógica de la sociedad burguesa como un todo. El proletariado es, entonces, un sujeto-objeto idéntico del conocimiento; con lo cual supera la escisión burguesa que mantenía a estos términos separados. En efecto, “desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad”¹³³; haciendo imprescindible que, para dejar atrás su posición dominada, adopte la perspectiva capaz de superar las limitaciones de la razón burguesa. Semejante conocimiento de la totalidad es un primer paso para la transformación práctica de la sociedad; ya que con él el proletariado puede asumir conscientemente su misión histórica y dirigir sus acciones a la realización de la misma. Así la teoría –el materialismo histórico– encuentra su función esencial en ser un medio “para que el proletariado pudiera poner en claro la situación, y para que pudiera actuar correctamente de acuerdo con los datos (...) de su situación de clase”¹³⁴; con lo cual la teoría resulta fundamental para posibilitar el paso a consciencia del proletariado, que hace de él un sujeto-objeto idéntico. Pues la luz que ella arroja es la que permite al proletariado iluminar su situación y actuar en consecuencia; es por ello que “la teoría interviene de este modo *inmediata y adecuadamente* en el proceso de subversión de la sociedad”¹³⁵, constituyéndose en un paso necesario de tal transformación al ser necesario el conocimiento que ella genera. Con esta función la teoría muestra su unidad con la práctica, de la que es un primer paso necesario; superando otra antinomia burguesa y cumpliendo con su función revolucionaria.

Este conocimiento, que es un autoconocerse, por parte del proletariado le permite identificar el paso hacia el que objetivamente tiende el dialéctico desarrollo de la historia; tomando consciencia de su

¹³³ *Marxismo ortodoxo*, pág. 23.

¹³⁴ Lukács, G., “El cambio funcional del materialismo histórico”, en *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pág. 235 (en adelante citado como *Cambio funcional*).

¹³⁵ *Marxismo ortodoxo*, pág. 3.

misión en este proceso, del estado de cosas que debe realizar para concretar prácticamente ese paso siguiente. En este punto el proletariado se constituye en el sujeto de la acción histórica que llevará adelante la transformación del presente; a la vez que es el “objeto” por el cual la historia alcanza la realización de las tendencias que ella encierra, superando la contradicción actual en la materialización de sus fines objetivos. Es decir que si el proletariado es capaz de hacer consciente esa tendencia intrínseca del proceso histórico, entonces su consciencia “llega a ser consciencia del proceso mismo, y el proletariado se yergue como sujeto-objeto idéntico de la historia, y su práctica es transformación de la realidad”¹³⁶. Se nos evidencia, de esta manera, cómo, en el pensamiento de Lukács, claramente se establece una conexión entre la teoría crítica y la práctica emancipatoria; conexión que se funda en un método dialéctico que sitúa en una posición de dominio al punto de vista de la totalidad. Pues este método hace accesible a nuestro conocimiento las tendencias objetivas de la historia, introduciendo la dimensión futura en la teoría; con lo cual ésta podrá determinar cuál es el paso siguiente del acontecer social, posibilitando que el proletariado lo realice prácticamente. La teoría se instituye así como una clara guía para la acción práctica, pero sólo en la medida en que fusiona la totalidad social con la totalidad histórica; pues sin la segunda sería imposible concebir al proceso histórico como un todo unitario y, por ende, se desarticularía la capacidad de la teoría crítica de establecer los fines evolutivos objetivos a los que éste tiende. El puente que Lukács erige entre la teoría y la práctica exige el precio de instaurar una mirada teleológica; que impone una necesidad del proceso histórico objetivo que es ciega, aun cuando el sujeto deba tomar consciencia de ella. Retomaremos este punto más adelante.

Frente a esto, el viraje de la perspectiva de Horkheimer está dado por el abandono de toda pretensión de conocer una totalidad histórica; en un esfuerzo por eliminar todo rastro de necesidad objetiva que limite las capacidades del sujeto. Más aún, si mantuviese este sentido del concepto de totalidad, regresivo para el pensamiento, estaría incurriendo en el mismo error que él critica a la teoría tradicional; pues estaría aceptando la existencia de una ciega necesidad de los procesos fácticos, externa a los sujetos. Sin embargo, el abandono de esta perspectiva por parte de Horkheimer no lo lleva a

¹³⁶ *La cosificación*, pág. 220.

abandonar también el punto de vista de la totalidad social de carácter histórico; sino que lo retiene como eje esencial de un método crítico de la sociedad. Pues, como hemos visto, sólo desde esta perspectiva se puede develar la función ideológica de la teoría tradicional en la reproducción de lo existente; atravesando la apariencia que hace de ella un conocimiento ajeno al acontecer social –fundado en su propia lógica intrínseca– para iluminar así su carácter de producto social productora de valores sociales. Función que se cumple más allá del sentido que los individuos le atribuyen a sus actos, ya que está dado por el papel objetivo que tales actos desempeñan en el proceso social; donde, si nos quedásemos en la aceptación inmediata de los sentidos subjetivos, dicha función permanecería oculta a nuestros ojos. Puesto que sólo es visible para un punto de vista que indague el sentido objetivo, el sentido social, de esas prácticas; desnaturalizando con ello la apariencia suprahistórica con que se nos presenta. Sólo reteniendo en nuestro pensamiento la idea de una totalidad social de carácter histórico podemos ver que un negro no es naturalmente un esclavo; sólo así develaremos que, la contradictoria sociedad burguesa que se nos aparece como una segunda naturaleza, es histórica y puede variar en el tiempo; aun cuando no sepamos hacia dónde se dirige el proceso de su variación, cuál será el paso siguiente necesario.

Con este esquema es que se construye la teoría crítica horkheimeriana; la cual no se instituye como un punto de vista superador de la sociedad burguesa, pues ello implicaría construir un absoluto que escape al momento de la negación determinada. Esto la diferencia claramente de la perspectiva lukacsiana, que encuentra en la consciencia del proletariado –y en la práctica intrínsecamente ligada a ella– el momento de la resolución de todas las contradicciones propias del presente; mas, en ese mismo gesto, la instaure como un absoluto atribuido desde la teoría a una clase particular. El esfuerzo horkheimeriano de no dejar nada por fuera de la crítica, radicalizado en la etapa de la dialéctica de la ilustración que dirige la crítica contra los propios fundamentos de validez de ésta, lo lleva a no poder señalar con certeza metódica el camino hacia la superación del presente; y, con ello, se obtura la posibilidad de determinar un sujeto de la acción histórica que tenga por misión la realización de las tendencias objetivas de la historia. Si “en rigor, la historia no se puede comprender”¹³⁷, no es entonces

¹³⁷ *Teoría tradicional*, pág 42.

posible extraer la lógica intrínseca que guía su desarrollo; mucho menos reconocer cuál es el sujeto encargado de llevarla a su próximo paso. De allí que sea dable sostener que, a diferencia de Lukács, Horkheimer no propone una perspectiva superadora; sino que construye un punto de vista crítico que pronuncia los secretos del presente; la teoría crítica se erige como una instancia que devela la penuria de la sociedad actual, “pero con esta penuria no está dada todavía la imagen de su eliminación”¹³⁸. A partir de todo esto vemos como, en la perspectiva de este autor, la relación con la práctica emancipatoria se complejiza; ya que la teoría, si quiere mantenerse como crítica, no es capaz de determinar el sujeto de esa acción. Con lo cual se evidencia el impacto que el abandono de un punto de vista de la totalidad histórica tiene para la teoría; pues si bien desarraiga cualquier vestigio teleológico de ésta, le impide establecer con claridad una acción histórica a ser encarada para superar la injusticia del presente. Sin embargo, al mantener la visión de la sociedad como una totalidad de carácter histórico, la teoría crítica mantiene la capacidad de introducir los fenómenos en el conjunto de relaciones mediadas que lo determinan; atravesando el velo que hace del estado de cosas presente una segunda naturaleza ahistórica y ajena a los sujetos. Frente a esto la teoría crítica sostendrá, como ya hemos visto, la imagen de una sociedad producto de la praxis social general; que, aun cuando realizada inconscientemente, no pierde por ello el carácter concreto de su acción y el de sus consecuencias. Con lo cual se le reconoce al agente la capacidad de una práctica que transforme a la sociedad, a diferencia de lo que establece el punto de vista burgués; mas sin poder señalar, como si hace Lukács, el camino a seguir por esta práctica, ni el sujeto determinado para transitarlo.

Ahora bien, esta visión de la totalidad social como un producto resultante de la actividad humana, hace a ésta susceptible de ser regida a partir de decisiones conscientes tomadas por los sujetos; el abandono de la inmediatez permitiría al individuo salir de su solipsismo burgués, para concebirse como parte real de una totalidad mayor. Totalidad que dota de un sentido social al actuar individual, aun cuando éste no sea consciente de ello; donde la contracara de esa inconsciencia es la imposibilidad de dotar de un sentido consciente a la praxis social, que queda así sumida en la ceguera. A partir de esto Horkheimer

¹³⁸ Ibid., pág. 51.

sostendrá que, en la medida en que el mundo social surge de la actividad humana, puede ser regido a través de una elección racional de fines; planteando así una diferencia esencial entre la teoría crítica y la teoría tradicional. Mas esto no es tanto una diferencia de objetos cuanto una diferencia de sujetos; ya que, para la teoría crítica, los hechos no son concebidos como externos y ajenos al sujeto, sino que éste es el productor de los mismos y, por tanto, tiene la capacidad de transformarlos con su acción. Si con la teoría tradicional los estados de cosas adquieren un carácter eterno e inmutable y se sitúan en una esfera suprahumana; con la teoría crítica esos estados de cosas son despojados de su carácter de mera facticidad, develándose su pertenencia a una esfera que está bajo el dominio del ser humano, aun cuando aquellos en la actualidad lo dominen. Sobre esta base Horkheimer postulará la transformación de la necesidad ciega, propia de la teoría tradicional, en una necesidad con sentido, que tenga en cuenta lo que los seres humanos quieren; negando la existencia de un dualismo entre el sujeto y el objeto y afirmando la posibilidad de alcanzar una situación en la que la “necesidad de la cosa pasa a ser la de un acontecer racionalmente dominado”¹³⁹. Así entendido el concepto de necesidad se vuelve un concepto crítico, pues tiene por presupuesto al concepto de libertad; ya que sólo si aceptamos la libertad de los sujetos para determinar su propia vida, individual y social, podemos concebir, con toda consecuencia, la idea de una necesidad con sentido. Con lo cual la teoría crítica no acepta la subordinación de los individuos a una situación de irracionalidad social; rechaza, a diferencia de la teoría tradicional, la resignación de la praxis y esgrime la crítica como un elemento de la lucha. Crítica que busca develar la injusticia del mundo social burgués, pues “el objeto de una crítica adecuada (...) no lo constituye tanto la ideología cuanto el todo social”¹⁴⁰; y ello en pos de la transformación del presente.

La crítica se instaura, de esta manera, como una lucha; en la cual, la posibilidad de los agentes de transformar el estado de cosas existente, de imponerle como necesario lo que ellos deciden, es un elemento fundamental. Cualquier forma de resignación de la praxis, cualquier reconocimiento de una necesidad objetiva independiente de la decisión humana y de sus acciones –aun cuando necesite de esas

¹³⁹ *Ibid.*, pág. 65.

¹⁴⁰ *Montaigne*, pág. 181.

acciones para realizarse concretamente—, es un paso hacia la fetichización del mundo de las cosas; que recobra así una vida superior a la de los individuos, quienes deberán adaptarse a sus leyes objetivas. Frente a esto una teoría crítica, enraizada en la lucha por el cambio, manifestará que “las cosas no tienen que ser necesariamente así, los hombres pueden transformar el ser, ahora están dadas las condiciones para ello”¹⁴¹. Es en este sentido que, para Horkheimer, “la profesión del teórico crítico es la lucha, a la que pertenece su pensamiento, y no el pensamiento como algo independiente o que se pueda separar de la lucha”¹⁴²; así el pensamiento crítico es concebido como una actividad, signada por la confrontación contra lo establecido.

El pensamiento crítico como lucha

A partir de lo antedicho podemos ver como la crítica, el punto de vista que no acepta sin más lo dado sino que pugna por su transformación en el sentido de la justicia, implica en si una lucha, de la cual es indisoluble. Lucha que tiene por objetivo la introducción de la razón en el mundo, en un esfuerzo por dejar atrás el irracionalismo social de un mundo burgués —fundado en la racionalidad individual— que esclaviza al ser humano. De allí que esta actitud, que es la teoría crítica, se presente como buscando la libertad real de los seres humanos; apuntando, no “simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan”¹⁴³. Vemos como la teoría crítica se erige sobre un claro interés en el cambio; mas éste es un interés ético, pues está guiado por un valor determinado: el de una sociedad más justa. Así, la teoría que apunta a la transformación del presente —y no a su reproducción tras el velo ideológico de la ahistoricidad— basa esta función social, y el cambio que ella implica en relación a la función de la teoría tradicional, en el interés por la abolición de toda injusticia social. Siendo éste el único elemento constante a lo largo de la historia del pensamiento crítico; puesto que es “un interés que se reproduce necesariamente ante la injusticia dominante”¹⁴⁴. Sin embargo esto no debe llevar a cometer el error de acusar a la teoría crítica de abandonar la neutralidad propia del

¹⁴¹ *Teoría tradicional*, pág. 62, nota 46.

¹⁴² *Ibid.*, pág. 51.

¹⁴³ Horkheimer, M., “Apéndice” (“Nachtrag”) en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000, pág. 81 (en adelante citado como *Apéndice*).

¹⁴⁴ *Teoría tradicional*, pág. 75.

pensamiento científico; puesto que, como ya hemos visto, no hay teoría de la sociedad que no contenga concretos intereses políticos, la diferencia entre una y otra se reduce al lado de la barricada en que se posicionan.

La estructura del punto de vista que la teoría adopte está determinada, entonces, por la función social que a ella se le dé; la cual, a su vez, está determinada por el interés ético y político que el teórico posicionado sostenga. En este marco, la perspectiva horkheimeriana plantea una oposición dicotómica de intereses que se encuentra reflejada en la oposición polar entre la teoría tradicional y la teoría crítica; en un extremo se halla el interés por la reproducción de lo existente, mientras que en el otro se encuentra el interés por la transformación del presente. Lo cual lleva a que se oponga una teoría cuya función es la de la autoconservación del statu quo, a una teoría que busca el cambio hacia la justicia social; y “de las diferencias entre el pensamiento tradicional y el pensamiento crítico tocantes a su función resultan las diferencias de su estructura lógica”¹⁴⁵. Esta oposición refiere, en última instancia, a la dicotomía entre un polo del *conformismo* con el estado de cosas actual y un polo del *inconformismo* con la injusticia social del presente; reproduciéndose éste último con la reproducción de la irracionalidad social y la dominación del hombre por el hombre. Es este inconformismo el que constituye el núcleo fundamental de esa “actitud humana que tiene por objeto la sociedad misma”¹⁴⁶; sobre esa imposibilidad de aceptar el estado de cosas presente en toda su injusticia e irracionalidad es que se erige el interés por el cambio de la teoría crítica de la sociedad y la concomitante lucha para lograr la transformación real del plexo de relaciones sociales en que estamos inmersos. El inconformismo, como pilar de la actitud que caracteriza a la teoría crítica, es el impulsor del esfuerzo ético –pero no por ello menos concreto en sus prácticas y consecuencias– por introducir la razón en el mundo; por hacer necesario lo que los hombres quieren.

Donde este esfuerzo, propio del punto de vista crítico, es un único esfuerzo en un único sentido que atraviesa todas las esferas sociales; estando esto último presente no sólo en el Horkheimer de la época del *ZfS*, sino también en los demás registros con que aquí hemos venido trabajando. Tal vez el caso

¹⁴⁵ *Ibid.*, pág. 58.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pág. 41.

más evidente sea el de la crítica ideológica lukacsiana; en la cual claramente se identifica una misma problemática estructural central que se impone en todas las manifestaciones vitales. Por lo que las relaciones cosificadas, que se dan en el ámbito de la producción, conforman un modelo a partir del cual leer la lógica relacional de la sociedad toda; el inhumano destino del trabajador asalariado es, en definitiva, el destino de todos los seres humanos en la sociedad burguesa. Ligado a ello, se reconoce un único gran esfuerzo en pos de la superación de ese estado de cosas; el cual presenta la forma de una gran acción revolucionaria llevada a cabo por sólo un sujeto colectivo. Esta perspectiva, que en parte es esperable consecuencia del hacer de la crítica una crítica ideológica, es sin embargo hallable también en la crítica cultural del Horkheimer de los años '30; ya que en ella encontramos un descubrir las antinomias, contradicciones e irrationalidades de la sociedad burguesa en distintos materiales culturales, es decir que se iluminan las mismas problemáticas sociales a través de la exégesis crítica de diversas producciones culturales. Con lo cual, aun cuando no se construye un patrón general que oponga monolíticamente a dos clases con sus perspectivas y prácticas –como si ocurre en el pensamiento de Lukács–, la crítica se dirige hacia los mismos problemas en sus diversas manifestaciones; visión ésta que será radicalizada en el período de la dialéctica de la ilustración, no tanto como consecuencia de la adopción de una modalidad de crítica ideológica para el análisis sino antes bien por las características de la problemática abordada (siendo ésta, a nuestro entender, la que trae como consecuencia la implementación de la crítica ideológica y no a la inversa). En efecto, la dialéctica de la ilustración centrará su mirada en el proceso de desarrollo de la dominación, por parte del hombre, de la naturaleza tanto externa como interna; rastreando esta particular lógica relacional, con sus diversas manifestaciones específicas, a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental.

El énfasis en la categoría de totalidad, entendida como totalidad social, parece diluir, entonces, las especificidades de las diversas esferas sociales; unificando las problemáticas que en ellas se dan y las acciones que se esfuerzan por transformarlas. Prima una única lógica para abordar las diferentes manifestaciones de una misma problemática central; sin dársele un lugar significativo a las singularidades

de cada campo, y a cómo éstas impactan también en los acontecimientos que tienen lugar en su interior. Todo lo cual tiende, en primer lugar, a llevar a la perspectiva crítica a reconocer una problemática social central; dable de ser hallada en las diversas manifestaciones culturales que encuentran su génesis en el entramado social regido por esa lógica central. Tal es el caso, como ya hemos mencionado, de la dialéctica de la ilustración; que encuentra en la figura de Odiseo las primeras manifestaciones de un proceso de ilustración sobre el que ellos nos ilustran. En segundo lugar, esto lleva también a concebir a una apuesta central como capaz de torcerle el brazo a una problemática concebida como estructural de toda la sociedad; una práctica y un sujeto para superar una lógica de articulación de las relaciones sociales. esto queda explícito en el pensamiento de Lukács; que hace de la acción revolucionaria del proletariado la única vía posible para superar la cosificación propia de la sociedad burguesa.

En una sociedad atravesada por múltiples conflictos, cuya reducción a una única lógica implica una depuración identificadora, el énfasis en la categoría de totalidad social —que es fundamental para superar el punto de vista de la inmediatez y, por tanto, ocupa un lugar clave en la perspectiva crítica— no debe llevar a la eliminación de las particularidades espacio-temporales del acontecer social. No debe borrar lo temporal en tanto histórico específico del momento; cuidado éste que es constantemente sostenido por una teoría crítica “que sólo adquiere su significado propio en su relación con la situación del presente, [por lo que] se encuentra inmersa en una evolución”¹⁴⁷ que la modificará en la medida de que se modifique su objeto: la sociedad actual. Mas tampoco debe relegar lo espacial en cuanto espacio social; el cual está atravesado por diversas relaciones de poder y de dominación que no responden tan sólo a una lógica estructural del conjunto de la sociedad. Esto no significa abandonar una visión de la totalidad social, sino complementarla con una visión de las particularidades que presentan las diversas esferas sociales; buscando una integración de la mirada que aborda el campo puntual, con su estructura y su lógica particular, y la mirada que se posa sobre la totalidad en la que ese campo se inserta y cuya lógica lo condiciona pero no lo determina. Una totalidad social que presenta diferentes lógicas relacionales en su interior, que refractan de diversas maneras los problemas propios del todo social, requerirá diversos

¹⁴⁷ Ibid., pág. 73.

esfuerzos apuntando en diversos sentidos para su transformación; y esto es lo que se diluye incluso en la perspectiva, fundada en la crítica cultural, del Horkheimer del *ZfS*. Esfuerzos diversos aun cuando el objetivo que ellos estén persiguiendo sea el mismo: la eliminación de la injusticia social, en todas y cada una de las esferas particulares del todo social.

La lucha por mantener la crítica en el pensamiento

En el objetivo de introducir la razón en el mundo la crítica juega un papel central; pues es a partir de ella que podemos tomar distancia de lo dado, adquiriendo la perspectiva suficiente para iluminar la injusticia que en éste impera. De allí la fuerte defensa, que hacen los distintos autores, de la crítica a lo establecido como verdadera función del pensamiento crítico; donde ella tiene por meta el que los seres humanos aprendan a “discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad”¹⁴⁸. Sin embargo, como ya hemos mencionado, para Lukács esta crítica teórica sólo cobra su verdadero sentido en la medida en que se constituya en un primer paso para la resolución práctica del objeto de su crítica; sellándose con ello una unidad entre teoría y práctica, en la que el énfasis está puesto en esta última. En cambio, en el pensamiento de Horkheimer, esta relación se encuentra más diluida; en tanto la suspensión del momento crítico negativo acarrearía la pérdida del elemento progresivo del pensamiento. Por lo que el hincapié se traslada aquí al momento teórico, que pugnará por no volverse regresivo; lo cual implica mantener viva, en el corazón mismo de la teoría, una crítica siempre renovada que no ceda a la tentación de construir ningún absoluto.

De esta manera la teoría crítica horkheimeriana, con los pies firmemente plantados en el presente, se manifiesta como una forma de conocimiento que intenta aprehender a los fenómenos en su realidad concreta; atravesando críticamente su cáscara apariencial para descubrir en ellos las relaciones sociales, que permanecen inconscientes en los individuos atomizados, y que conforman una realidad supra-individual, social. Es por ello que, para este autor, “la teoría crítica de la sociedad es, como totalidad un

¹⁴⁸ *Función social*, pág. 282.

único juicio existencial desplegado¹⁴⁹; el cual, a diferencia de lo que ocurre con la teoría tradicional, no se concibe a sí mismo como ahistórico. Por el contrario, su carácter histórico, el reconocimiento de su especificidad temporal ligada a las particularidades del presente –y, por tanto, la imposibilidad de extenderla mecánicamente a otros períodos históricos–, es un momento esencial en el mantenimiento del carácter progresivo del pensamiento; buscando impedir la esclerotización de la teoría crítica al hacer de “la transformación permanente del juicio existencial teórico acerca de la sociedad”¹⁵⁰ la base sobre la que descansa la relación de ella con su tiempo. A lo que cabe agregar que tal historicidad encuentra su causa en el propio carácter histórico del objeto que la teoría crítica estudia: la totalidad social; la variación a la que ésta está sometida en el tiempo debe ser captada por una teoría que pretende iluminar el presente y no un pasado ya perimido. Sin embargo, la teoría crítica mantendrá una unidad esencial, por sobre sus transformaciones fragmentarias, en la medida en que siga existiendo una estructura de relaciones sociales en la que la injusticia y la dominación tengan lugar; es decir en la medida en que perdure la irracionalidad social que da vida al interés por la justicia social, sobre el que se construye la teoría crítica. Es por esto que ella no tiene criterios generales, sólo tiene como instancia específica “el interés, vinculado a ella misma, en la supresión de la injusticia social”¹⁵¹; pero todo el resto del edificio teórico, que sobre este interés se eleva, se modificará en la medida en que la totalidad social de carácter histórico se modifique. Lo cual constituye una clara advertencia contra el anquilosamiento de la crítica; pues “la aplicación irreflexiva de la teoría crítica a la praxis, dentro de una realidad histórica transformada, sólo podría acelerar el proceso que debiera denunciar”¹⁵².

A partir de todo esto vemos como la teoría crítica no acepta ningún tipo de absoluto; ni siquiera en el establecimiento, como sujeto de la acción histórica, de la clase que hoy es víctima de la explotación y la dominación. Evitando así constituirse en defensa de los intereses de una clase; sólo sostiene un interés ético. Puesto que “si la teoría crítica consistiese esencialmente en formular los sentidos y las representaciones correspondientes a una clase, no mostraría diferencia estructural alguna frente a las

¹⁴⁹ *Teoría tradicional*, pág. 62.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pág. 69.

¹⁵¹ *Ibid.*, pág. 77.

¹⁵² Horkheimer, M., “Prefacio para la nueva publicación” en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pág. 9.

ciencias especializadas”¹⁵³; no sería más que una teoría tradicional que defiende los intereses de una clase distinta. A la vez que, como ya hemos adelantado, tampoco la crítica escapa de ser criticada; puesto que de transformarse, de una actitud crítica de lucha en una crítica dogmática, perdería irremediabilmente el carácter progresivo de su pensamiento. Tal es el caso del espíritu crítico de la burguesía que, luego de triunfar sobre el feudalismo, “deja de ser cuestión de incumbencia general para convertirse en asunto privado, de reacción práctica pasa a ser una reacción contemplativa”¹⁵⁴. Esta pérdida del elemento progresivo es, en definitiva, una nueva recaída del pensamiento en la mitología, tal y como se sostiene en el momento de la dialéctica de la ilustración; pues se afirma un absoluto que escapa a toda crítica, aun cuando él sea el resultado de una producción crítica. En efecto aún un autor como Hegel, que pone en el centro de su pensamiento a la negación determinada, haciendo de ella un elemento nuclear del método dialéctico, “al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación (...) contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología”¹⁵⁵. Esto es entendido, por los autores, como una renuncia del pensamiento, en la que recae toda la ilustración; la cual constituye una de las características definitorias del proceso de la ilustración, que constantemente abandona su sentido de “pensamiento en continuo progreso”¹⁵⁶. Volviéndose regresivo y obturándose así el camino hacia la concreción real de aquellos ideales que constituían su contenido moral; ya que “con la renuncia al pensamiento (...) la ilustración ha renunciado a su propia realización”¹⁵⁷. Se evidencia así cómo sin la crítica, como pilar fundamental sobre el cual erigir el pensamiento, el punto de vista que busca la transformación del presente en el sentido de la justicia no puede huir de la mitología; no es más que un nuevo momento del viejo proceso de la ilustración.

A partir de todo esto vemos que, tanto en el momento del *ZfS* como en el de la dialéctica de la ilustración, el énfasis es puesto en el momento teórico de la crítica negativa, por sobre el momento afirmativo de la superación práctica del presente; lo cual marca una clara diferencia con la perspectiva

¹⁵³ *Teoría tradicional*, pág. 49.

¹⁵⁴ *Montaigne*, pág. 172.

¹⁵⁵ *Concepto*, pág. 78.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pág. 59.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 93-94.

lukacsiana que encuentra, en el momento superador, el sentido de la crítica. Sin una práctica que transforme positivamente el presente, y sin la determinación del sujeto capaz de llevar adelante esa práctica, el materialismo histórico de Lukács perdería su razón de ser en tanto elemento que “ha servido al proletariado durante la época de opresión como uno de sus medios de lucha más poderosos”¹⁵⁸. En contraste, Horkheimer y Adorno hacen hincapié en la preocupación por no perder el elemento crítico del pensamiento; lo cual no quiere decir que descarten de plano la transformación real del estado de cosas, mas ésta queda subordinada a que la teoría no pierda su pilar crítico. Puesto que la práctica que emerge de un pensar regresivo no puede conducir a otro sitio que a la reproducción de la dominación; a la acentuación del terror mítico que presenta como racional el auto-sacrificio en pos de la autoconservación.

La llama de la crítica obliga al pensamiento a no caer en la tentación de construir un sujeto absoluto; cuya misión histórica, determinada por la lógica objetiva del devenir histórico, es la superación de todas las contradicciones actuales. Se deja así por fuera de la teoría todo rastro teleológico, con sus consecuencias regresivas; pero en ese mismo gesto –que sitúa al momento negativo en el centro mismo de la estructura de este pensamiento– parece perder toda posibilidad de conectarse con un momento afirmativo, de resolución real de las injusticias reales. Lo cual no implica que se deje de perseguir el objetivo fundamental de la teoría crítica: la introducción de la razón en el mundo; ya que éste está ligado al interés ético sobre el que ella se construye y por el cual cobra sentido la actitud que le es propia. Ahora bien, semejante objetivo de la teoría crítica nos conduce a la necesidad de bosquejar, aunque más no sea muy brevemente, qué concepto de razón se está poniendo en juego.

Del concepto de Vernunft

Hemos visto como, los autores aquí trabajados, critican la razón propia del pensamiento burgués, señalando sus limitaciones y las barreras de irracionalidad con que choca; sin embargo, el objetivo de la teoría crítica horkheimeriana se presenta, en reiteradas oportunidades, como un esfuerzo por introducir la razón en el mundo. Evidentemente es necesario diferenciar aquí entre diversas formas de conceptualizar a

¹⁵⁸ *Cambio funcional*, pág. 233.

la razón por parte de tales autores; detrás de las cuales se halla una distinción entre dos facultades distintas, que habilitan diferentes captaciones del mundo. Semejante problemática tiene su origen en la filosofía clásica alemana; mas, excediendo este tema –y con mucho– las pretensiones y posibilidades del presente trabajo, nos limitaremos aquí a esquematizar algunos de sus puntos clave que nos permitirán una mejor comprensión de la relación entre teoría y práctica que nuestros autores proponen. Comencemos por señalar la distinción, recuperada sobre todo por Horkheimer –aunque también presente en Lukács–, entre la capacidad de *Vernunft* (razón) y la de *Verstand* (entendimiento)¹⁵⁹; donde, por esta última, se entiende una capacidad inferior de la mente por la que se estructura el mundo objetivo, pero sin superar la inmediatez con que están dadas las cosas. En cambio, la capacidad de *Vernunft*, implica un pensar que encuentra las mediaciones que permiten descubrir los objetos reales por debajo de su forma inmediata; es una facultad que va “más allá de las meras apariencias, hasta esta realidad más profunda”¹⁶⁰, aprehendiendo las relaciones dialécticas que se establecen por debajo de la estructura apariencial con que los fenómenos se nos presentan.

Esta distinción, así esquematizada, encuentra uno de sus desarrollos clásicos en el pensamiento hegeliano; en el cual podemos hallar –para dar los primeros trazos de este bosquejo– una noción de la *Verstand* constituida por una visión del mundo en la que las cosas se captan como estrictamente demarcadas las unas de las otras. Trabajándose, así, con elementos aislados entre sí y con relaciones fijas entre ellos; por lo que una cosa sólo puede ser idéntica a sí misma, sin poder jamás convertirse en otra, determinándose su oposición con las demás. Es en este sentido que la capacidad de *Verstand* “concibe un mundo de entidades finitas, gobernado por el principio de la identidad y de la oposición”¹⁶¹; a diferencia de esto, la facultad de *Vernunft*, se ve movida por la necesidad de restaurar la totalidad. Dirigiendo su esfuerzo a la reconciliación de los opuestos; en pos de su sublimación en una unidad, que deje atrás la aparente oposición. Se manifiesta, con ello, la necesidad de atravesar la forma con que la realidad se nos

¹⁵⁹ Si bien la utilización del término “*Vernunft*” –en lugar de hacer uso de su correspondiente término en castellano: razón– puede parecer carente de sentido; hemos decidido mantener aquí la voz alemana como una vía por la cual resaltar las características específicas que la diferencian tanto de la capacidad de *Verstand* (cuyo correspondiente, en castellano, sería la noción de entendimiento) como de la depuración instrumental de la razón.

¹⁶⁰ Jay, M., *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus Ediciones, 1984, pág. 112.

¹⁶¹ Marcuse, H., *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pág. 49.

presenta inmediatamente; superando la indiferencia de la *Verstand* hacia las “potencialidades” aun no realizadas de los entes, por no estar dadas con la misma fijeza con la que los objetos se presentan a los sentidos. Pues sólo con tal superación se accede a la distinción entre el estado accidental de existencia de la cosa y su esencia; distinción que se alcanza por la vía del conocimiento conceptual, a partir del cual se introducen las mediaciones necesarias para dejar atrás la forma apariencial de la cosa. Únicamente con la mirada que la *Vernunft* nos posibilita podemos acceder al reconocimiento de que no hay una identidad inmediata entre la esencia y la existencia; tal identidad, “sólo puede resultar de los pacientes esfuerzos de la razón [*Vernunft*] para crearla”¹⁶². Es decir que, una de sus tareas centrales, está constituida por la realización de aquellas potencialidades encerradas en la cosa, pero aun no presentes en el mundo tal y como existe; con lo cual se pone a la luz el núcleo tendiente a la transformación, que la razón contiene en su propia estructura. Y es en la contradicción, entre lo potencial y lo dado, entre lo *posible* y lo establecido, donde hallamos el motor que impulsa el constante movimiento en pos de esa transformación.

Profundizando un poco más el boceto de estas nociones, podemos asomarnos al tratamiento que, en la Fenomenología del espíritu, se le da a estos conceptos. Donde, la mirada proveniente de la *Verstand*, es concebida como uno de los momentos del desarrollo de la consciencia; en el cual, ésta última, adquiere la facultad de alejarse del mundo de lo meramente sensible para penetrar en el mundo de lo suprasensible. Con lo cual se superan los estadios de la consciencia ligados a la sola captación de ese mundo sensible como lo verdadero, es decir se supera a la certeza sensible y a la percepción. Sin embargo, la facultad de *Verstand*, no marca el fin de este camino de desarrollo de la consciencia; pues ella nos ilumina “un en si que es la manifestación primera de la razón, manifestación todavía, por tanto, imperfecta o solamente el puro elemento en que la verdad tiene su *esencia*”¹⁶³. No siendo ésta la última estación en la medida en que en ella la consciencia aún permanece ligada al objeto, como algo contrapuesto a la consciencia; de allí que sea “imperfecta porque la consciencia todavía encuentra su verdad ‘en la forma de un objeto’, es decir como algo opuesto al sujeto”¹⁶⁴. Pero cuando se busca la

¹⁶² *Ibid.*, pág. 51 (el agregado entre corchetes es nuestro).

¹⁶³ Hegel, G., Fenomenología del espíritu, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, pág. 90.

¹⁶⁴ Marcuse, 1999, op. cit., pág. 112.

esencia por detrás de la apariencia, la capacidad de *Verstand* debe dejar paso a la de *Vernunft*; pues es ésta la que nos muestra cómo “detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver como para que haya detrás algo que pueda ser visto”¹⁶⁵. Detrás de la apariencia la *Verstand* no encuentra otra cosa más que a sí misma y en ese paso, en que ilumina el interior, se la abandona como modo de consciencia para dar lugar a la verdadera representación del fenómeno; accesible tan sólo con la capacidad de *Vernunft*, que descubre aquellas relaciones profundas entre los fenómenos. Se llega así al punto en el cual detrás del objeto se devela la presencia del sujeto, ese mundo ajeno y extraño al que el sujeto se sometía se nos presenta ahora como un producto de él mismo y de su vida; y este reconocimiento impulsa un hacer, el “*hacer* del mundo lo que es esencialmente, a saber, la realización de la autoconsciencia del hombre”¹⁶⁶. Autoconsciencia que refiere al conocimiento que la consciencia tiene de sí misma, donde “la última consciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre”¹⁶⁷; es por ello que “el fin último del mundo, es que el espíritu tenga consciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice”¹⁶⁸.

A partir de este bosquejo mínimo podemos notar como la facultad de *Vernunft* permite superar esa primera visión de lo suprasensible que nos ofrece la *Verstand*; es decir que no sólo se supera lo captado a través de los meros sentidos sino que también hay una superación de una primera visión mediada de lo sensible que lo sitúa en un plano suprasensible. Con lo cual se accede a las relaciones dialécticas que hay por debajo de ese primer mundo; permitiéndonos así introducir al fenómeno en el ámbito de las mediaciones más amplias que lo determinan. En este punto se evidencia la ligazón entre esta capacidad y el punto de vista de la totalidad social; puesto que en ambos encontramos ese esfuerzo “por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real”¹⁶⁹; siendo este esfuerzo lo que Horkheimer entiende por crítica. Situando así en el centro de su teoría crítica a esta *Vernunft*, estrechamente relacionada con la categoría de totalidad entendida como totalidad social de

¹⁶⁵ Hegel, 1992, op. cit., pág. 104.

¹⁶⁶ Marcuse, 1999, op. cit., pág. 115.

¹⁶⁷ Hegel, 1980, op. cit., pág. 65.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pág. 68.

¹⁶⁹ *Función social*, pág. 288.

carácter histórico; para avanzar con ellas en el esfuerzo de iluminar las relaciones sociales que se ocultan, con toda su injusticia e inhumanidad, detrás de las apariencias que el pensamiento burgués produce, y por transformar esa realidad así develada en el sentido de la justicia social.

Horkheimer retoma entonces, sobre todo en el período del *ZfS*, este concepto de *Vernunft* con todo el potencial emancipatorio que él encierra; es esta razón la que su teoría crítica intenta introducir en el mundo. Sin embargo él señalará también, particularmente en el período de la dialéctica de la ilustración, cómo la razón así entendida sufre un proceso de depuración; por el cual se eliminan sus elementos “metafísicos” para quedar reducida a un mero órgano de los fines. De ser una capacidad compleja, que no sólo tenía un papel en el ámbito del conocimiento sino también en el ámbito de la moral y del arte (tal y como lo manifiestan las tres críticas kantianas, o las tres manifestaciones esenciales del espíritu hegeliano o, aún hoy, la relectura habermasiana con sus tres esferas de la razón), ella ha sido depurada hasta su reducción a simple razón de medios para un fin dado; libre de toda carga moral en su determinación de los medios e incapaz de decidir entre fines. Para una razón así “purificada” de su carga valorativa “no existe ninguna meta racional en sí, y no tiene sentido entonces discutir la superioridad de una meta frente a otras con referencia a la razón”¹⁷⁰. El propio proceso de desencantamiento que la ilustración acarrea corroe de esta forma las bases sobre las que se podría erigir una razón más amplia, que incluyera en sí los potenciales emancipatorios cuya realización es coextensiva con la eliminación de la injusticia. Con lo cual la razón abandona progresivamente el ámbito de lo social, de las relaciones entre los seres humanos, para encontrarse limitada a la esfera de la subjetividad; es en este sentido que la ilustración “reduce relación causal, sentido y vida enteramente a la subjetividad, que se constituye como tal precisamente en esa reducción”¹⁷¹, con el consecuente vaciamiento de sus “orígenes mitológicos, objetivos, que la razón subjetiva va destruyendo”¹⁷².

Es a partir de todo esto que podemos sostener esta particularidad del concepto de *Vernunft*; particularidad que lo diferencia, en primer lugar, de esa facultad inferior que hemos denominado

¹⁷⁰ CRI, pp. 17-18.

¹⁷¹ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., “*Excursus II: Juliette, o Ilustración y moral*”, en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pág. 137.

¹⁷² CRI, pág. 45.

Verstand. Y, en segundo lugar, lo distingue de la depuración instrumental que sufre la razón; en la cual se diluye su vinculación con conceptos como los de libertad o justicia, es decir pierde su contenido emancipatorio. Esta última cuestión Horkheimer la terminará conceptualizando, particularmente en su Crítica a la razón instrumental, como la oposición entre una razón objetiva y una razón subjetiva; entendiendo por aquella una fuerza que supera la esfera de lo individual para tener una existencia propia en el mundo objetivo, en las relaciones entre seres humanos y entre ellos y la naturaleza. Esta razón pone su énfasis en la determinación de los fines, ambicionando conciliar el orden objetivamente racional con la existencia de los individuos; así no excluye a la razón subjetiva propia de éstos sino que la incluye como una expresión limitada de una racionalidad más vasta. Semejante razón subjetiva es esencialmente procedimental, en tanto se ocupa de establecer los medios más adecuados para alcanzar fines que no puede juzgar; y si se ocupa de fines su racionalidad se reduce a servir a los intereses del sujeto en pos de la autoconservación.

El diagnóstico que Horkheimer plantea, a partir de esta oposición, se centra en señalar como “la razón ha desarrollado la tendencia a disolver su propio contenido objetivo”¹⁷³; generándose con ello un énfasis en los elementos subjetivos de la razón, que sumerge en la más absoluta sinrazón al supraindividual plexo de relaciones de la sociedad presente. Y si bien la tarea de la teoría crítica no consiste en defender a una por sobre la otra, sino más bien en buscar su reconciliación concreta, en la actualidad “la crítica ha de efectuarse necesariamente poniendo mayor énfasis sobre la razón objetiva”¹⁷⁴; en un esfuerzo por recuperar sus elementos diluidos frente a la hipóstasis de la razón subjetiva. Con lo cual notamos un cierto corrimiento del objetivo de la teoría crítica de los años ’30, que perseguía la introducción de la razón en el mundo; para plantearse como objetivo, en el período de la dialéctica de la ilustración, el intento de recuperar los elementos objetivos de una depurada razón. Lo cual vuelve a marcar la pérdida de confianza de Horkheimer en el potencial emancipador de la moral burguesa; pues, en los artículos de *ZfS*, bastaba con realizar los fines de esa razón, con conseguir su conciliación con la

¹⁷³ *Ibid.*, pág. 24.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pág. 182.

realidad, para superar las injusticias del presente. En cambio, en sus textos posteriores, semejante realización contiene en sí misma los gérmenes de la regresión contraria a toda emancipación humana; ya no se puede apostar a la introducción de la razón en el mundo, porque de su mano viene la barbarie. Hay que perseguir una recuperación de aquellos elementos objetivos de la razón que nunca han sido realizados y fueron progresivamente abandonados; como una vía para dejar atrás la irracionalidad imperante en una totalidad social de carácter histórico en la que si se ha dado la realización de la racionalidad subjetiva, sobre la cual se asienta el actual sistema de la autoconservación radical. Sin embargo, detrás del mentado corrimiento en los objetivos de este punto de vista posicionado, permanece como constante la presentación de la crítica al actual estado de cosas como la verdadera función social del pensamiento crítico; el cual nos devela así la irracionalidad y las miserias de la sociedad presente.

El tribunal crítico

Vemos entonces como, a través de la crítica, los diversos autores aquí trabajados buscan iluminar los secretos del presente, sacando de la oscuridad las relaciones de dominación que en él imperan; todo ello en pos de la transformación radical de la sociedad. Semejante centralidad de la crítica nos lleva a plantearnos el problema de las características del “tribunal crítico” que se está poniendo en juego; de las especificidades de los fundamentos que posibilitan la crítica, en los cuales ella hace pie para lanzar su particular mirada sobre lo dado. Es decir que intentamos iluminar las bases sobre las que se construye la negación determinada de las penurias del presente; por lo que este tribunal estará ligado a un conjunto de categorías esenciales para el desarrollo de la crítica. Pues son ellas las que permiten atravesar el velo apariencial con el cual lo establecido se le presenta a una mirada acrítica, que se posiciona en un punto de vista de la inmediatez; para aprehender, con ello, la “esencia” que se mantiene oculta en el estado accidental de existencia de las cosas, y que sólo es accesible a través de un conocimiento crítico. Un caso claro –aunque, por supuesto, no el único– de esta ligazón, entre el tribunal crítico y un conjunto de categorías nodales para la teoría, lo constituye la noción de totalidad; la cual habilita “una otra” captación del plexo de relaciones sociales en que estamos inmersos. Mas, el papel que estas categorías tienen, su

juego al interior de una determinada perspectiva, impacta también en el propio entramado de la crítica; condicionando –el sentido con que se cargan tales nociones, nunca completamente escindible del que encierran a partir de su historia en el campo teórico– su mirada y las reflexiones teóricas que sobre ellas se construyen. La misma noción de totalidad nos provee de un claro ejemplo de esto; ya que el sentido con que ella es puesta en juego, al interior de la obra lukacsiana, impactará de forma determinante en la perspectiva crítica de éste. Ese abroquelamiento en Lukács –que hemos bosquejado con anterioridad– entre dos maneras distintas de entender a la totalidad (como totalidad histórica y totalidad social de carácter histórico), impacta en los propios fundamentos de su mirada sobre el presente; al introducir en ella un sesgo teleológico, que reinstaura la primacía de una ciega necesidad objetiva por sobre la necesidad con sentido, de la necesidad de aquello que no depende del humano arbitrio por sobre el hacer necesario lo que los seres humanos quieren.

El esfuerzo por iluminar las miserias del presente, por señalar su carácter necesario como producto de una contradictoria estructura relacional, requiere encontrar un terreno sobre el cual erigirse; terreno en el que plantar los fundamentos que sostienen a su discurso y al juicio sobre lo existente, que éste porta. El estudio de la topografía de ese terreno, de qué puntos fuertes ofrece y cuáles harán tambalear al edificio teórico, es la cuestión del tribunal crítico. En el materialismo histórico, la crítica está intrínsecamente ligada al esfuerzo en pos de la transformación práctica de lo criticado; a ese constante no quedarse en la mera discusión de las frases de este mundo, para pasar a discutir y cambiar al mundo “real”. Así, los fundamentos de esa crítica impactarán, de un modo central, en la propia manera en que, ese punto de vista particular, entiende la acción capaz de transformar el presente; abordándose, con ello, un eje central de la problemática que, en esta tesina, nos hemos propuesto estudiar. Ya que, el análisis del tribunal crítico, no sólo nos dirá mucho sobre la propia perspectiva crítica, sobre el dónde se posiciona para lanzar su crítico juicio existencial; sino que también nos permitirá una mejor comprensión de la práctica emancipatoria que con ella intenta conectarse y de las características de esa conexión (o

desconexión) entre ambas. Pues, son los mismos rasgos que nos permiten iluminar la dominación actual del hombre por el hombre los que nos posibilitan echar luz sobre la práctica que debe eliminarla.

En la perspectiva lukacsiana la crítica se desarrolla a partir del punto de vista de una totalidad sólo asequible desde la posición estructural ocupada por el proletariado; y desde la mirada de sus intelectuales, que hacen de la dialéctica el eje de su comprensión del mundo. Siendo éstos los que producen la crítica ideológica que, en el des-cubrimiento de las limitaciones del pensamiento burgués, ilumina el punto de vista superador que el proletariado deberá asumir como propio; constituyendo éste uno de los momentos de la lucha por la abolición de las burguesas relaciones sociales. Así la crítica es erigida sobre el punto de vista superador; pues es desde la imagen de una sociedad futura a realizarse en el proceso objetivo de la historia que se iluminan las injusticias del presente. Las limitaciones del pensamiento burgués junto con las cosificadas consciencias que su lógica relacional impone, serán resueltas por el proletariado al realizar el paso siguiente al que tiende la historia, aboliendo al capitalismo. La develación de las miserias de la sociedad burguesa es posible, aquí, sobre la base de la imagen de su necesaria resolución –que es una resolución práctica–; posicionada de esta manera la perspectiva crítica se convierte en una perspectiva superadora del presente, que en su trabajar para el futuro des-cubre la irracionalidad actual.

Mas, la visión desde el momento de la superación, es posible en la medida en que se pone en el centro de la mirada teórica a la totalidad histórica; pues es a partir de ella que se puede establecer el carácter efectivamente superador del punto de vista posicionado de la crítica. Hay una necesidad del momento futuro, develada por la teoría que tiene su método en la dialéctica; con lo cual el señalamiento de las limitaciones actuales, por parte de la perspectiva crítica, es entendido como un momento de la superación práctica de las mismas ha realizarse. La teoría habilita ese primer paso, que implica tanto un recto conocimiento de la entera sociedad, como la determinación del sujeto capaz de acceder a dicho conocimiento; sólo en la medida en que cumpla con esta función, de trabajar para la concreción del paso siguiente al que la historia tiende objetivamente, la teoría será verdaderamente crítica. Develar las miserias del presente y señalar el sujeto de la acción histórica capaz de superarlas conforman, para

Lukács, una misma tarea indisociable; por lo que, la capacidad de aprehender la lógica objetiva del proceso histórico, se constituye en pilar fundamental de la posición crítica. Pues es desde la necesidad, que esa lógica implica, que cobra su más profundo sentido la captación de “el fenómeno de la cosificación”, para llegar luego a la crítica ideológica de “las antinomias del pensamiento burgués”, que serán superadas a partir de “la posición del proletariado”. Nuevamente notamos como el punto de vista crítico está indefectiblemente ligado a la identificación del sujeto de la acción histórica, que realizará con su práctica las tendencias objetivas de la historia; resolviendo así las limitaciones de la razón formal/burguesa que dicho punto de vista nos ilumina.

Se evidencia, de esta manera, la clara vinculación que, en el pensamiento de Lukács, se establece entre la teoría crítica y la práctica emancipatoria; la cual hace de aquella, y de su habilitar un cabal conocimiento de la sociedad como un todo, un presupuesto necesario para la práctica transformadora. Ya que es a partir de que el proletariado se reconoce como sujeto-objeto idéntico del conocimiento que puede, a su vez, autoperibirse como sujeto-objeto idéntico de la historia; y como tal encarar como sujeto la concreción material de las tendencias históricas que sólo a través de él encontrarán su realización, constituyéndose entonces en el “objeto” por el cual ellas se realizan. Sin embargo, las características de un tribunal crítico como el lukacsiano, que habilita una perspectiva crítica sobre el presente pero sin perder de vista en ningún momento su superación a través de una práctica transformadora, condicionan a la propia crítica que habilitan; dado que acarrear el establecimiento de una teleología que suspende la negación determinada, en el corazón mismo de la teoría. La centralidad de la categoría de totalidad histórica conlleva la erección de un absoluto en la consciencia *atribuida* del proletariado; la cual es determinada teóricamente en su contenido por el intelectual que Lukács es, instaurándose como vanguardia que señala la dirección hacia la cual debe lanzarse la acción transformadora del proletariado. Es en la consciencia atribuida donde se sitúa el recto entendimiento de la sociedad en su conjunto, y es a esta consciencia verdadera a la que debe acceder el proletariado para realizar su misión histórica; cualquier otra forma de entender la realidad será vista como una falsa consciencia que sólo aleja al sujeto

de la acción de la tarea que la historia le impone. Por lo tanto, uno de los pilares fundamentales del tribunal sobre el que se produce la crítica, escapa a ella; constituyendo en un absoluto la consciencia – construida teóricamente– que al posibilitar el conocimiento del todo social despeja el camino hacia su transformación superadora.

Por su parte Adorno y Horkheimer, en su análisis de la dialéctica de la ilustración, presentan una perspectiva contraria a la de Lukács, en torno a esta cuestión; ya que para ellos, como hemos visto, el que la teoría señale el estado futuro al que tiende el devenir histórico es una marca de su recaída en la mitología, de la suspensión de la negación determinada para hacer del resultado del entero proceso un absoluto conocido de antemano tal y cómo se conoce el valor de la incógnita matemática aún antes de resolver la correspondiente ecuación. Hay un rechazo, entonces, a la categoría de totalidad histórica, que constituye un eje central para la mirada superadora; con lo cual, en el esfuerzo por escapar de la reproducción de la mitología reproductora de lo existente, se cierra la vía por la cual la perspectiva crítica hacía de la dimensión futura una certeza accesible metódicamente. Es decir que, este punto de vista, no puede tener en el momento de la superación práctica el tribunal sobre el cual asentarse; la crítica no encontrará su fundamento en el descubrimiento de la necesidad histórica y en como ésta tiende a la resolución, a través de la acción del sujeto histórico, de las contradicciones presentes que constituyen el contenido de la crítica teórica. Pero los autores dan también otro paso que los aleja de la postura lukacsiana; ya que en la dialéctica de la ilustración la crítica se erige sobre un tribunal que es a su vez el contenido de la crítica, avanzando sobre sus propios fundamentos para volverse una crítica total. Pues la dialéctica de la ilustración no deja de erigirse sobre los restos de la ilustración, sobre el inconformismo que emerge por sus reiteradas “no realizaciones”, por la muerte de los potenciales emancipatorios que estuvieron ligados a la razón ilustrada; pero se erige sobre ellos para denunciar la regresión a la que la ilustración está intrínsecamente ligada, para evidenciar la autodestrucción que la ilustración lleva en su interior. De allí que sostengan que “es la ilustración misma, dueña de sí y en proceso de convertirse en

fuerza material, la instancia que podría romper los límites de la ilustración”¹⁷⁵; planteándose una aporía insuperable en la que cada práctica sustentada en la ilustración lleva a un nuevo estadio de barbarie y dominación, mas no se halla otro motivo al cual apelar en busca de una capacidad emancipatoria. En pos de la liberación del ser humano de sus cadenas, “la denuncia de aquello que actualmente se llama razón constituye el servicio máximo que pueda prestar la razón”¹⁷⁶; pero esa denuncia no puede realizarse más que desde la propia razón objetiva que incluye en su interior la racionalidad que sólo busca la autoconservación, la cual ha devorado como a otro hijo al antiguo dios de la razón.

La crítica que critica sus propios fundamentos se ve así imposibilitada de construir una mirada teórica para la cual no hay pilares sobre los que asentarse; Adorno y Horkheimer, al decir de Habermas, “comprueban que toda tentativa de desarrollar una teoría no puede en realidad tenerse en pie, renuncian a la teoría y practican ad hoc la negación determinada”¹⁷⁷. Más que una renuncia, esto se presenta como la desesperada aceptación de las propias consecuencias del desarrollo teórico; aun cuando él nos deje sin base sobre la que construir una teoría crítica, aun cuando no se suspenda el reconocimiento de que “ella es, en un mundo no libre, paladín de la libertad”¹⁷⁸. Llegamos así a un punto en el cual no sólo se pone en cuestión la posibilidad de conectar la teoría crítica con una práctica emancipatoria –conexión presente en el pensamiento de Lukács, con su énfasis en el momento práctico–, sino también la posibilidad misma de una teoría crítica. Se pone en cuestión la posibilidad de hallar un tribunal que permita fundar, sobre él, la mirada crítica acerca del presente sin que ese tribunal esté, a su vez, ligado a la dominación del ser humano por el ser humano. No es tan sólo que se cierre el camino a la constitución de la teoría como guía necesaria de la transformación del presente por una práctica emancipatoria; sino que se pone en cuestión la propia existencia de un potencial emancipatorio, de un fundamento a partir del cual crear una acción liberadora de los seres humanos, que no contenga en sí el germen de una nueva recaída en la mitología.

¹⁷⁵ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”, en Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pág. 250.

¹⁷⁶ CRI, pág. 195.

¹⁷⁷ Habermas, 1989, op. cit., pág. 160.

¹⁷⁸ Adorno, Th. W., “Notas marginales sobre teoría y praxis”, Consignas, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003, pág. 163 (en adelante citado como *Teoría y praxis*).

Tal vez éste sea el punto más oscuro al que nos lleva el esfuerzo por ilustrar a la ilustración que los autores realizan.

En cambio la teoría crítica de los años '30 mantiene abierta esa posibilidad de liberación que se encuentra ocluida en la dialéctica de la ilustración; ya que, aún con todo el pesimismo de la mirada desde el exilio, hay un aferrarse a la persecución de potenciales emancipatorios cuya realización conlleve la abolición de la injusticia social, y es aquí donde la crítica encuentra su tribunal¹⁷⁹. Mas sin que ello conlleve conexión alguna con la categoría de totalidad histórica, como acontece en el pensamiento lukacsiano; puesto que, como ya hemos señalado, el rechazo horkheimeriano a una ciega necesidad –y a cualquier tipo de absoluto– impiden la afirmación de algún estadio futuro objetivamente necesario. Con lo cual la vía que lleva a constituir, al momento superador de las contradicciones, en tribunal crítico queda bloqueada; pues la teoría no puede darnos certeza metódica alguna sobre la concreción material de tal superación –aun cuando aspire a la resolución de las injustas contradicciones de la sociedad actual– y, por ende, no puede erigirse sobre ella para realizar su crítica. La miseria del presente es develada, por la teoría crítica del *ZfS*, a partir de su contraste con una sociedad en la que la razón domine al acontecer de los objetos; pues es frente a ella que la irracionalidad social, propia de una sociedad basada en el racionalismo individual, se nos presenta en toda su inhumanidad. La realización, de esta imagen de una sociedad racional, es posible en la medida en que la totalidad social de carácter histórico es un producto de la praxis social general; praxis que puede hacer socialmente necesario aquello que ella quiere; que puede, en definitiva, guiar a los procesos sociales a partir de decisiones racionales. Sin embargo, semejante configuración del plexo de relaciones sociales no ha tenido, por un lado, una existencia en el pasado histórico; es decir que no se la plantea como una forma de articulación de las relaciones sociales a la que debemos volver, por ser la historia posterior a ella un proceso de denigración de la racionalidad y bonanzas primigenias. Pero, por el otro lado, tampoco hay nada en la historia a partir de lo cual podamos afirmar que estamos en camino hacia esa forma de sociedad; que la propia lógica del devenir histórico

¹⁷⁹ La dialéctica de la ilustración nos sitúa en una incómoda posición, en la que no se halla manera de superar la aporía señalada por los autores; pero tal vez aun exista, como lo señala Habermas, la posibilidad de encontrar el camino de vuelta de esa aporía, en el cual la posibilidad de liberación del ser humano se mantenga abierta.

instaura un proceso hacia la concreción material de una sociedad en la que la razón ha sido introducida. Este rechazo a toda caída en el reconocimiento de un sentido inmanente al proceso de desarrollo histórico, que nos permita aprehender en el presente las características de la dimensión futura, implica también reconocer que la realización de dicha imagen no es ni siquiera probable; ya que nada hay, en el acaecer social, que nos permita asegurar al menos la probabilidad de la superación de la dominación del ser humano por el ser humano.

En base a todo esto podemos notar que la posición sobre la que se yergue la crítica horkheimeriana presenta un sesgo utópico; ya que se sitúa al tribunal crítico, que nos permite iluminar la irracionalidad del presente, en un ámbito que no es ni un pasado añorado ni un futuro contenido en la lógica inmanente de la historia. La imagen de una sociedad, en la que la injusticia social no tenga lugar, es construida sobre un fundamento ético antes que ontológico; aun cuando su realización sea *posible* no podemos afirmar la *probabilidad* real de su concreción. En este sentido es una utopía que la crítica aspira a alcanzar; donde su persecución encuentra, como momento central, a la negación determinada del presente, al develamiento de sus miserias. Develamiento que adopta la forma de un contraste –no necesariamente explicitado– con esa sociedad racional; con aquél ordenamiento que los seres humanos pueden darse, aun cuando nunca lo hagan. De allí que la utopía tenga aquí una función negativa, ya que es ella la que habilita la crítica del presente; la que, al señalarnos las posibilidades emancipatorias contenidas en la praxis social general, ilumina las miserias de un plexo de relaciones en el que prima la dominación y la explotación. No hay una necesidad ontológica de que semejante imagen se concrete prácticamente; en todo caso la necesidad de su advenimiento es la de aquella necesidad con sentido que hace necesarios los deseos de los seres humanos.

La imagen de una sociedad racional, entonces, no sólo no tiene una concreción material actual; sino que, por el contrario, se ve negada cotidianamente por lo que acontece al interior de un orden social en el que prima una mera racionalidad individual, que conduce a la sinrazón social. Su ser en acto, en el actual estado de cosas, es una no existencia, pero que por ello mismo tensiona a lo existente; incluso no

hay siquiera posibilidad de una certeza metódica, a partir del conocimiento de la historia, que nos indique que estamos en el camino hacia su realización. Más aún, esta imagen de una sociedad racional “no tiene lugar” al interior del punto de vista tradicional y del entramado de relaciones sociales del que él emerge; no puede tenerlo, pues ella encierra un principio contrario a la lógica esencial del plexo relacional establecido. De allí su sesgo utópico, su “no lugar” entre lo dado; ya que, como señala Marcuse, “cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía”¹⁸⁰. Sin embargo, esto no quiere decir que, dicha imagen, no sea *posible*, que no sea realizable su concreción material; mas para ello es necesario transformar radicalmente el orden en el que ella “no tiene lugar”. Como vimos en el último apartado de la sección anterior, la capacidad de *Vernunft* puede descubrir las “potencialidades” que la praxis social humana encierra; aun cuando ellas no coincidan con el estado accidental de existencia de esa praxis. La realización de la utopía posible, la coincidencia entre las potencialidades “esenciales” de una praxis social –capaz de hacer necesario lo que los seres humanos quieren, de someter a una decisión racional el mundo que es un producto de su actuar– y su existencia, es entonces un resultado de los pacientes esfuerzos de la razón por alcanzarla; por instaurar una situación racional. Ese esfuerzo es el que porta la teoría crítica; la cual tiene, en esa utopía posible, el terreno sobre el que se erige para lanzar su iluminadora mirada sobre el presente y su persecución de lo distinto, de lo justo.

Ahora bien, la utopía de una sociedad racional no nos señala un camino afirmativo para la construcción práctica de una sociedad justa; su función es permitir que nos posicionemos en el punto de vista desde el cual llevar a cabo la crítica destructiva del presente. Ya que “la utopía (...) tiene dos caras; es la crítica de lo que es y la descripción de lo que debe ser. Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento”¹⁸¹. Ese primer momento constituye el papel que Horkheimer le adjudica dentro de su pensamiento, ocupando así una posición central en el mismo; puesto que, en este punto de vista, cualquier posibilidad de hallar una práctica emancipatoria en conexión con la perspectiva teórica se ve supeditada a

¹⁸⁰ Marcuse, H., “Filosofía y teoría crítica”, en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1967, pág. 85.

¹⁸¹ Horkheimer, M., “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”, en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995, pág. 91.

mantener viva la llama de la crítica que alimenta al fuego de la teoría. Crítica que encuentra en la utopía su tribunal y la causa de su inconformismo hacia el irracional presente; es desde aquí que parte el interés ético de la teoría crítica por la transformación del presente en el sentido de la justicia, impactando en toda su estructura lógica a la vez que establece la diferencia central que la separa de la teoría tradicional. Puesto que, “si la ideología produce la apariencia de un orden de vida ‘verdadero’ y justo, la *utopía*, por el contrario, es el sueño de ese orden”¹⁸²; mas un sueño que, a diferencia de la utopía burguesa, se conserva en la vigilia de los ojos abiertos provocada por el pensamiento dialéctico como órgano del despertar.

Vemos así como, la perspectiva que emerge de los artículos de Horkheimer del *ZfS*, aún en la profundidad de su crítica, en el pesimismo que acarrea la pérdida de la certeza del advenimiento del momento superador, se orienta por este interés que apunta a la introducción de la razón en el mundo –con el contenido emancipatorio que ella encierra–; la teoría crítica, “a pesar de las comprobaciones pesimistas, se deja guiar por un tenaz interés en un futuro mejor”¹⁸³. Frente a una dialéctica de la ilustración que se encierra en un pesimismo consecuente con los corolarios de sus reflexiones, que ve a la realización de los potenciales emancipatorios como intrínsecamente ligados a un nuevo momento de regresión, la teoría crítica mantiene abierta la posibilidad de una emancipación libre de toda conexión con la reproducción de la dominación; aunque más no sea bajo la forma de una utopía que dota a la teoría de un interés a ser perseguido obstinadamente. Así, el tribunal crítico del Horkheimer de los años ’30, parece adoptar la forma de un “deber ser”; en tanto está constituido por una utopía ligada a un interés ético que tiene por objeto la introducción en la sociedad de un determinado valor: la justicia social. Sin embargo la verdadera fuerza, que contiene esta utopía para habilitar la crítica del presente, está en que el orden que sueña es realizable; como tal es una *utopía posible*, lo cual no deja sin sentido –sino muy al contrario– al esfuerzo concreto por alcanzar su realización. Su improbabilidad –condensada en todo el pesimismo de una perspectiva en la que, la primacía de la teoría, es la contracara del rechazo a una práctica superadora

¹⁸² *Ibid.*, pág. 16.

¹⁸³ *Montaigne*, pág. 201.

inmanente al desarrollo histórico— no conlleva su imposibilidad, y con esto basta para producir tomas de posición que apunten a su realización; “es posible que todo naufrague, pero el más lúcido análisis muestra que una sociedad racional es posible. El humanismo consiste en tomar partido por ella”¹⁸⁴. En este sentido el núcleo de la teoría crítica lo constituye el “criticar unas formas de vida bajo las cuales sucumbe hoy día la humanidad y en esforzarse por transformarlas en un sentido racional”¹⁸⁵; el pensamiento crítico no debe perder ese carácter de esfuerzo tenaz por transformar el presente, aun cuando su esfuerzo por no caer en una visión teleológica lo prive de la capacidad de determinar con certeza metódica el camino a ser transitado.

Así, el tribunal sobre el que se asienta la crítica horkheimeriana, no busca instaurarse como una instancia de prescripción moral sobre el actuar de los individuos; aunque se presente ligada a un interés ético, no se instituye como una máxima universalizable a partir de la cual los individuos deben guiar sus prácticas, al estilo del imperativo categórico kantiano. De allí que, tal tribunal, no se corresponde exactamente con un “deber ser”; sino más bien con un “aspiramos” a la realización de esa utopía posible; a la introducción de la razón en el mundo. Aspiración que, en última instancia, remite a un *decidimos* sostener tenazmente ese esfuerzo por la transformación del presente en el sentido de la justicia, que encierra la teoría crítica; aun cuando todo pueda naufragar, cuando las condiciones parecen instaurar a la sinrazón en una posición de dominio inalterable, se mantiene obstinadamente vivo el impulso por dejar atrás la irracional inhumanidad del presente. Esto implica retener —y poner el énfasis en— esa concepción de la teoría crítica como una actitud; la cual está sustentada en un interés ético que apunta a la realización de esa utopía. Y es en esta utopía donde la crítica del presente halla su tribunal —de allí su función negativa—; a la vez que se la sostiene como un sueño que la acción consciente de la praxis social general puede concretar materialmente, como una utopía cuya realización es posible y ante la cual el pensador crítico no puede lavarse las manos.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pág. 195.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pág. 197.

Se evidencian, de esta manera, las diferencias que separan al pensamiento horkheimeriano de la perspectiva que plantea Lukács; puesto que en ella, tal y como lo hemos señalado, el tribunal crítico apela, en su constitución, a la dimensión futura. Donde, la posibilidad de aprehender metódicamente el sentido intrínseco del devenir histórico, permite determinar un momento futuro necesario que se instaura como superación de las limitaciones del presente; y esa instauración es a su vez una iluminación crítica de las barreras con que choca la burguesía, en su pensamiento y en su entramado de relaciones sociales. En este sentido el tribunal crítico lukacsiano no adopta la forma de un “deber ser”, mas tampoco abre el espacio teórico para la decisión, propia de una necesidad con sentido; por el contrario, su tribunal crítico se asemeja más a un “será”, en tanto remite a una necesidad objetiva externa a los sujetos. La centralidad otorgada a una categoría de totalidad, en la que se encuentran abroquelados sus dos sentidos –como totalidad histórica y como totalidad social–, habilita a la teoría a captar la lógica que rige a la historia entendida como un todo; permitiéndole así establecer un momento superador desde el cual realizar la crítica del presente. Es a partir de esto que el punto de vista crítico se constituye en una clara guía para la práctica; ya que es él el que dota, al sujeto de la acción, del conocimiento necesario para que éste pueda convertirse en sujeto-objeto idéntico de la historia y llevar así adelante su misión histórica de transformación práctica de la realidad. Sólo si la teoría permite llevar adelante ese paso necesario cumple con el sentido profundo de su crítica al presente; concibiéndosela así como un arma –fundamental– en la lucha práctica por la superación de la sociedad actual. En cambio el punto de vista crítico, que construye Horkheimer en sus artículos, pone el énfasis en el momento teórico, sosteniendo el ejercicio de la negación determinada por sobre la articulación de cualquier forma de absoluto; aun cuando éste se erija en pos de la liberación de los hoy dominados. Pero en este mismo movimiento, en el que la teoría evita la regresión que implica la suspensión de la crítica, pierde la capacidad de constituirse como una clara guía para la práctica; puesto que cualquier señalar un camino, a ser transitado por la práctica emancipatoria, acarrea una afirmación del mismo que queda por fuera de la negación determinada. La teoría crítica horkheimeriana se deshace de los restos teleológicos de los que estaba impregnada la noción de totalidad

en Lukács; mas ello la limita a la hora de establecer un puente que la vincule con una práctica transformadora. Aun cuando este punto de vista se autoconciba como un esfuerzo por iluminar críticamente al plexo actual de relaciones sociales y como una lucha por transformarlo en un sentido racional; la conexión entre esos dos elementos, entre la teoría crítica y la práctica emancipatoria, se diluye.

III

En las huellas del perseguidor

La cuestión de los fines

Lo visto al final del capítulo anterior pone sobre el tapete la cuestión de los fines y su lugar en el pensamiento crítico; aspecto de central relevancia, para nosotros, en tanto que plantea la forma de relación que, un determinado punto de vista posicionado, establece entre la teoría y la práctica. Pues aquí se aborda la capacidad o incapacidad de la teoría para decidir entre fines y, en un segundo paso, para determinar a partir de ellos los caminos que la acción práctica debe transitar. Esta cuestión está, a su vez, estrechamente ligada a la perspectiva que se tenga sobre el papel de los valores en la teoría (crítica o científica); es decir sobre cómo éstos impactan en la estructura lógica de aquella y sobre cómo la teoría brinda o no elementos para escoger entre ellos.

En este punto resulta particularmente interesante introducir un registro, no trabajado hasta ahora, que sostiene una mirada marcadamente distinta sobre esta problemática; nos referimos al pensamiento de Max Weber. Pues, aun siendo un autor recuperado por la perspectiva crítica en la que se centra este escrito, la mirada que él plantea en torno a la función de los valores en la ciencia difiere en lo fundamental de lo planteado por aquella; lo cual nos permitirá realzar ciertas características comunes al punto de vista

crítico a través del contraste con este otro registro. En la perspectiva weberiana los valores desempeñan un doble papel en la ciencia; el primero de ellos reviste un carácter más metodológico, en tanto son ellos los que nos permiten recortar para el estudio un fragmento significativo de la realidad infinita. El carácter significativo, para la ciencia, de un fenómeno particular no puede establecerse a partir de un sistema de conceptos formales-legales; sino que, la significación de los acontecimientos a ser estudiados, “presuponen la relación de los fenómenos culturales con *ideas de valor*”¹⁸⁶. Sólo a partir de éste presupuesto es dable recortar una configuración finita, accesible a la mente humana, de la multiplicidad infinita que la realidad presenta; de allí que “el único resultado de cualquier intento serio de conocer la realidad ‘sin presupuestos’ sería un caos de ‘juicios de existencia’ acerca de innumerables percepciones particulares”¹⁸⁷. Frente a una totalidad que se presenta como inasible para la mente humana (con lo cual se marca una diferencia básica, en la percepción del acontecer social, con los registros que hemos venido trabajando hasta aquí), únicamente el supuesto de que tan sólo una parte de ella resulta significativa permite abordar su conocimiento; y, dado que no hay nada en las cosas mismas que señale que parte de ellas es significativa el recorte solamente es posible sobre la base de la relación de esa parte con las ideas de valor con las que el científico aborda la realidad. Es decir que son los valores los que habilitan la selección de un área significativa de la infinita totalidad, posibilitando así el conocimiento científico de la misma; con lo cual se evidencia la función metodológica central que los valores desempeñan en la investigación científica.

El segundo papel presenta un carácter más epistemológico; ya que aquí los valores no son el fundamento del recorte a ser estudiado, sino que se manifiestan como los pilares sobre los que descansa la validez del discurso científico en su conjunto. En efecto, ella está ligada “al presupuesto *del valor* de aquella verdad que sólo el saber empírico puede proporcionarnos”¹⁸⁸; el discurso científico nada tiene para ofrecerle a aquél que no considere valiosa esta verdad, a aquél que no tenga fe en el valor de la verdad que sólo el saber científico puede darnos. Es decir que, para Weber, la propia constitución del

¹⁸⁶ *La objetividad*, pág. 65.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pág. 67.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pág. 99.

discurso científico como un conocimiento válido sobre el mundo es una cuestión de fe; la aceptación de la ciencia como forma de conocimiento depende, entonces, de que se dedique una libación a los dioses de los valores sobre los que ella se fundamenta. En base a todo esto se evidencia la clara relación que existe entre los valores y la ciencia; donde aquellos juegan un doble papel –central cada uno en sus respectivos niveles– en ésta. Sin embargo la relación es asimétrica, ya que se establece desde los valores hacia la ciencia; sin que ella tenga la capacidad para intervenir en el ámbito valorativo, para escoger entre valores diversos. En efecto, la ciencia puede determinar los mejores medios para alcanzar un fin dado e, incluso, ponderar la posibilidad de alcanzar dicho fin; pero “extraer una decisión de dicha ponderación *no* constituye ya una tarea posible para la ciencia”¹⁸⁹. Emerge así el rasgo instrumental que se cierne sobre esta concepción del conocimiento científico; negándose, con ella, la posibilidad de establecer una relación desde la ciencia hacia los valores. Este discurso se erige como un saber herramental, útil para la elección del medio más adecuado, pero completamente incapaz de otorgar elementos para decidir entre fines; éstos le serán dados desde un ámbito externo, sin que él pueda evaluar los criterios por los que se selecciona el fin a cuyo servicio se pone.

La decisión social entre fines es trasladada, en esta perspectiva, hacia otro ámbito: el de la política; en el cual, tal y como se desprende de lo antedicho, la ciencia no juega ningún papel –al menos ninguno que supere el señalar los mejores medios para alcanzar los fines establecidos políticamente–. Es en este ámbito donde Weber concentra la capacidad de decidir entre valores, constituyendo esto la esencia de la actividad política; más aún, es en la figura del líder político sobre la que se focaliza la toma de decisiones valorativas. El cual, sobre la base de su particular perspectiva ética –sea ésta de la responsabilidad, de la convicción o la deseable combinación de ambas–, debe decidir a qué dios dedicará sus libaciones; asumiendo la consecuente responsabilidad que ello implica, de allí que su honor como dirigente político radique “precisamente en una responsabilidad *personal* exclusiva por lo que hace, una responsabilidad que no puede ni debe rechazar ni transferir”¹⁹⁰. Así tanto la decisión entre valores, como

¹⁸⁹ *Ibid.*, pág. 42.

¹⁹⁰ Weber, M., “La política como vocación”, en *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991, pág. 33.

la responsabilidad que la misma acarrea, son vistas como esferas de acción propias del individuo; sin que se ponga énfasis alguno en la inserción, de ese nivel individual de acción, en el plano de una praxis social, cuya acción concreta se mantiene en la ceguera. Esto está evidentemente ligado al rechazo, por parte de Weber, de la categoría de totalidad; rechazo que obtura la posibilidad de hallar una vía que nos saque de una mirada y una racionalidad propia de individuos aislados, para llevarnos al punto de vista de una *Vernunft* capaz de intervenir en el ámbito moral.

Es a partir de todo esto que podemos sostener que, en el pensamiento weberiano, se rompe toda relación entre la teoría y la práctica que supere el hacer de la ciencia un mero elector de medios, cuyos fines les son dados; imposibilitándose, con ello, cualquier tipo de perspectiva teleológica al interior de esta mirada. En efecto, no hay bases aquí para sostener que el discurso teórico nos permita aprehender el fin objetivo hacia el que tiende el devenir histórico; la crítica de la idea de totalidad (con especial hincapié en su sentido de totalidad histórica) y la concepción instrumental de la teoría científica, alejan cualquier posibilidad de fundar un punto de vista de esas características. Pero, como contrapartida de esto, la ciencia no nos brinda ningún elemento para *decidir* entre fines distintos, a la vez que tales fines no impactan en la estructura lógica de su teoría; la decisión tiene como sustento último al individuo, especialmente si actúa en la arena política. Es éste quien debe asumir la responsabilidad por las decisiones que toma, la cual es siempre *personal*; sin encontrar otra guía para ello que su propia cosmovisión ética particular. Así, la teoría se presenta sin intereses políticos intrínsecos que la doten de un sentido profundo; es en todo caso el científico individual el que tiene tales intereses mas, al pertenecer éstos al ámbito de lo político, no debe impregnar su ciencia con ellos.

Teniendo en cuenta lo que hemos venido desarrollando a lo largo de éste escrito, se hace manifiesta la fundamental diferencia, en torno a la cuestión de los fines, entre el registro weberiano y el punto de vista crítico; puesto que en este último no sólo los fines impactan en la estructura lógica de la teoría, sino que también ella es capaz de señalar los fines a ser seguidos por la práctica. En efecto, en la perspectiva lukacsiana, la teoría –asentada fuertemente en el método dialéctico– cumple un papel central

en el esclarecimiento y la determinación de los fines hacia los que tiende el proceso histórico; lo cual es posible, como ya hemos dicho en reiteradas oportunidades, a partir del acceso al conocimiento de la totalidad histórica, que permite aprehender la lógica del acaecer social para determinar así cuál será el próximo paso necesario. En este sentido los fines no son propios del individuo –como se plantea en el pensamiento de Weber– sino que pertenecen al proceso histórico objetivo; es decir que no hay una decisión del individuo en torno a los fines que la teoría establece para su práctica, antes bien éstos emergen –gracias al conocimiento dialéctico– de la lógica objetiva de la historia. Con lo cual se marca un rasgo de heteronomía al interior del pensamiento de Lukács; ya que, aun cuando la realización de tales fines sólo es posible a través de la acción del sujeto (colectivo), éstos están determinados por una legalidad ajena a los seres humanos, al estar inserta en el mundo objetivo. La consciencia del sujeto sobre los fines a los que tiende la historia, que la teoría posibilita, se concibe así como un paso clave que “el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo, compuesto de voluntades humanas, pero no dependiente de humano arbitrio”¹⁹¹; vemos como, aun cuando el sujeto toma consciencia del sentido que rige a la historia y lo lleva adelante con su práctica, el objetivo hacia el que se encamina el proceso como un todo es externo al arbitrio de los seres humanos, a la capacidad de éstos de decidir autónomamente hacia dónde dirigir su accionar.

La relación teoría-práctica, que se articula en torno a la problemática de los fines, se hilvana aquí con la relación que se establece, en el punto de vista de Lukács, entre la totalidad (histórica) y lo particular (del acontecimiento puntual); donde el concepto clave que articula esta relación es el de consciencia. Ya que es la toma de consciencia, por parte del sujeto, del sentido del devenir histórico como un todo la que habilita la inserción del actuar particular dentro de la lógica del proceso en su conjunto; sólo con este paso a consciencia se puede determinar si la práctica del sujeto de la acción histórica se encamina hacia la verdadera emancipación o bien si ha marrado su camino. Es decir que el sentido profundo del actuar particular sólo puede ser iluminado desde un punto de vista que se posicione en la totalidad histórica; mas semejante toma de posición implica ya de por sí la toma de consciencia del

¹⁹¹ *Marxismo ortodoxo*, pág. 3.

objetivo propio de la historia y de la consecuente misión histórica que éste impone al sujeto de la acción. Desarrollemos, aunque más no sea brevemente, el argumento de Lukács en torno a esta cuestión.

Un primer punto está dado, como hemos visto, por la necesidad de referir la consciencia al todo, pues es a partir de ello que podremos comprender, en todas sus determinaciones esenciales, la consciencia que los seres humanos tienen, en cada momento histórico, de su existencia. A la vez que nos permitirá diferenciar entre la consciencia psicológica –empíricamente dada– que los individuos tengan y la consciencia que emerge de la aprehensión de la lógica del devenir histórico. En esta referencia a la totalidad, propia de la investigación concreta, se descubren las ideas e intereses que *tendrían* que tener los seres humanos en un momento particular, si es que fuesen capaces de captar tal momento como un todo; es desde este posicionamiento en el punto de vista de la totalidad que se puede acceder a los rasgos definitorios de la consciencia que el sujeto colectivo debería de tener dada su situación histórico-particular, desestimándose completamente cualquier otro contenido de la misma. De allí que, para Lukács, la consciencia de clase sea “la reacción racionalmente adecuada que se *atribuye* de este modo a una determinada situación típica en el proceso de producción”¹⁹²; es decir que, por sobre la consciencia empírica que los sujetos tengan, se postula una consciencia de clase atribuida a la cual deben acceder para poder ver cuál es el objetivo que sus prácticas deben tratar de alcanzar, para ver en definitiva cuál es su papel en el drama de la historia. Atribución que se realiza desde el acceso, posibilitado por un materialismo histórico cuyo núcleo metódico es la dialéctica, al conocimiento de la totalidad histórica; toda actuación será o no históricamente significativa en referencia a su papel en el desenvolvimiento de la historia, la mirada de la totalidad permite al sujeto participar conscientemente de un proceso del que de cualquier manera forma parte, aun cuando lo haga inconscientemente.

En efecto el sujeto de la acción histórica puede tener una “consciencia falsa”, en tanto que ésta “marra la esencia de la evolución social, no la alcanza, ni la expresa adecuadamente”¹⁹³; estableciendo así unos fines subjetivos, ajenos a las metas del acontecer social, como el objetivo que persigue el actuar

¹⁹² Lukács, G., “Consciencia de clase”, en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo, 1969, pág. 55 (en adelante citado como *Consciencia de clase*).

¹⁹³ *Ibid.*, pág. 54.

consciente del individuo. Sin embargo, esa consciencia empíricamente dada, fracasará en su intento por alcanzar las metas que se ha puesto; ya que semejante fracaso no es otra cosa que la forma que adopta la promoción de las finalidades –desconocidas y no queridas por la consciencia empírica– de la evolución social. Es decir que la historia no cesará en su progreso hacia las metas objetivas que se ha impuesto, progreso que se produce a través de las acciones particulares que el sujeto de la acción está obligado a realizar; lo que queda por ver es “hasta qué punto la clase de que se trate realiza las acciones que le impone la historia ‘consciente’ o ‘inconscientemente’, con consciencia ‘verdadera’ o con consciencia ‘falsa’”¹⁹⁴. Donde la propia posición que ocupa la clase burguesa en la estructura social del capitalismo, le impone un conjunto de limitaciones a su punto de vista que impiden que ésta acceda a la mirada de la totalidad; siendo así imposible que posea una consciencia verdadera de su papel en el acontecer social. Su actuar responde, para la mirada posicionada en la totalidad histórica, a la imagen hegeliana de la “astucia de la razón”; ya que al perseguir sus intereses inmediatos, subjetivos, lleva adelante el paso siguiente necesario del devenir histórico, aun cuando este sentido social de sus acciones le quede completamente oculto. La burguesía actúa, en definitiva, “engañada” por una astuta razón que se sirve de los intereses subjetivos de aquella para alcanzar las metas objetivas a las que tiende la historia; su consciencia empírica, incapaz de superar la inmediatez, no puede dar cuenta del sentido que sus acciones entrañan, aunque sea la propia burguesía la que lleva adelante el proceso con sus acciones regidas por la astucia de la razón.

Sin embargo, la situación del proletariado es cualitativamente distinta; puesto que su actuar histórico presupone, como ya hemos visto, el abandono del punto de vista de la inmediatez para aprehender a la sociedad en su totalidad. La posición particular que ocupa el proletariado en la sociedad burguesa lleva a que, para él, el conocimiento recto de la entera sociedad sea un presupuesto de su acción de clase; superándose con ello la escisión burguesa entre teoría y práctica. Sólo si es consciente de su situación singular en el plexo de relaciones sociales del capitalismo, para lo cual debe captar a dicho plexo como una totalidad, el proletariado como clase puede llevar adelante el paso siguiente necesario

¹⁹⁴ *Ibid.*, pág. 57.

hacia el que tiende la historia; sólo si su consciencia empírica coincide con la consciencia de la lógica que rige al devenir histórico, develándosele así su papel particular en el escenario de la historia humana, puede realizar su singular misión histórica. Se evidencia, entonces, la centralidad que la lucha por la consciencia –por el acceso a la consciencia verdadera– tiene en su enfrentamiento con la burguesía; de allí que “en la época del capitalismo el materialismo histórico fue un instrumento de lucha”¹⁹⁵, en tanto éste se presenta como medio fundamental por el cual el proletariado puede superar la visión inmediata de su situación, para adoptar un punto de vista de la totalidad desde el cual concretar el paso a la toma de consciencia. A diferencia de la clase burguesa, que realiza su papel en la historia en forma inconsciente, el proletariado debe hacer propios los fines del entero proceso; lanzando “conscientemente su propia acción como momento decisivo en la balanza del desarrollo histórico”¹⁹⁶. En la medida que alcance su verdadera consciencia de clase, atribuida por la teoría, él podrá perseguir los fines evolutivos del proceso histórico-objetivo como fines propios; superando la escisión entre los intereses subjetivos que tenga como clase y las metas objetivas a las que tiende la historia, actuando así con plena consciencia del sentido objetivo que su práctica encierra.

Vemos, en base a todo esto, como, en la perspectiva lukacsiana, el proletariado no deja de cumplir –al igual que el resto de las clases– con su singular misión dentro de la totalidad histórica; el punto cualitativamente distinto que la diferencia de ellas está dado porque, el proletariado como clase, no actúa “engañado” por la astucia de la razón, sino que lo hace con plena consciencia del sentido de sus acciones. Sin embargo, para que esto ocurra, debe interiorizar como propios los fines establecidos por la lógica objetiva del devenir histórico; sólo a través de esa identificación, de los fines evolutivos objetivos de la sociedad con los fines subjetivos del sujeto de la acción histórica, puede superarse la imagen de la “astucia de la razón”. Mas esto implica el hacer propios fines que le son ajenos al actor, en tanto determinados teóricamente como intrínsecos a la lógica que rige al devenir histórico; en definitiva, la acción del proletariado se limita a un des-cubrir –a partir de una mirada de la totalidad– la ley que

¹⁹⁵ *Cambio funcional*, pág. 235.

¹⁹⁶ *Consciencia de clase*, pág. 75.

gobierna al proceso objetivo para luego adaptar su comportamiento a ella, realizando las metas que ésta establece en forma consciente pero no por ello menos subordinada. Con lo cual son las necesidades del proceso las que guían la acción y no las propias necesidades del sujeto; reiterándose así la resignación de una praxis autónoma frente a la necesidad ciega que los procesos fácticos imponen por sobre lo que el sujeto quiere. Así, el punto de vista del proletariado supone una superación de la mirada cosificada propia del presente, a partir de la toma de consciencia de su situación al interior de la totalidad (social e histórica); superándose, con ello, las “antinomias” propias de un pensamiento burgués incapaz de abandonar la perspectiva de la inmediatez frente a lo dado. La escisión entre sujeto y objeto, mentada con anterioridad, es dejada atrás en el momento en el cual el proletariado, como clase, descubre la unidad que se oculta detrás de la aparente separación; al alcanzar el mediado punto de vista de la totalidad puede constituirse en sujeto de un conocimiento cuyo objeto es él mismo, mas para ello es necesario que tome plena consciencia de su situación en la sociedad como un todo. Sólo sobre esta base podrá iluminar al sujeto-objeto idéntico del conocimiento, dando lugar así a su autopercepción como sujeto-objeto idéntico de la historia; con lo cual se devela al sujeto concreto de la acción, cuya misión es la realización de los fines evolutivos objetivos hacia los que tiende el devenir histórico. Se supera, de esta manera, la pasividad propia del sujeto de la sociedad burguesa, quien se ve dominado por un mundo de objetos que él produce pero que se le presenta como ajeno; mundo al que sólo puede contemplar mas no modificar, en un claro sesgo heterónomo que reduce su práctica a la mera adaptación contemplativa a lo existente. Sin embargo, en el planteamiento lukacsiano, se reintroduce un elemento de subordinación del sujeto a los elementos objetivos, al hacer del proletariado un sujeto colectivo que debe adoptar como propios los fines intrínsecos al proceso histórico; fines que no dependen de la decisión consciente del sujeto, sino que emergen del cabal conocimiento de una totalidad histórica que no es invención del espíritu humano. Incluso podemos pensar que la dominación del accionar humano por elementos objetivos se ve agudizada, en el pensamiento de Lukács; ya que en él se introduce un giro que lleva a que los actores se apropien de un fin que les es externo, introyectando esa dominación objetiva en lo más profundo de las

consciencias subjetivas de los actores. Quienes actuarán siguiendo ciegamente, aunque en forma consciente, unas leyes que no dependen de su propia voluntad, de su humano arbitrio; su autonomía se reduce, en definitiva, a perseguir –con plena consciencia– unos fines sobre los que no han tomado ninguna decisión.

Es en esta línea que podemos afirmar que, para Lukács, el sujeto colectivo es esencialmente un “actor”; en tanto que su práctica se ve limitada a la representación de un papel determinado en el escenario histórico, en una obra de la cual no es autor. El proletariado no asume como dramaturgo su acción histórica, pues no es él quien escribe el final hacia el que tiende la obra del devenir humano –aun cuando, como en cualquier otra obra, ésta no se pueda realizar sin la participación plena de los “actores”–; antes bien se limita a representar el protagónico papel que le ha sido *atribuido* en la misma. Todo lo cual implica una pérdida de la capacidad de agencia propia de un “agente” autónomo que puede establecer por sí mismo los fines que perseguirá con su práctica; la resignación en la praxis, que acarrea la concepción del sujeto como “actor”, está dada, entonces, por la heteronomía que esto conlleva, por el abandono de la capacidad creadora de un sujeto capaz de establecer como necesarios los fines que él decide. Vemos así como Lukács, aun sin desearlo, termina contradiciendo su propia afirmación; según la cual “la transformación misma no puede ser sino acto libre del proletariado mismo”¹⁹⁷. Y en todo esto juega un papel clave el concepto de consciencia de clase *atribuida*; puesto que es a partir de su determinación teórica que se establece el rumbo que la acción práctica del proletariado deberá adoptar, que se establecen las líneas que deberá seguir para cumplir con su papel en el escenario histórico. Así, se construye una clase desde la teoría y desde ella se predetermina el comportamiento material del sujeto; donde el alejamiento del actuar establecido por la teoría, será leído como un momento de error a ser corregido a partir de la toma de la verdadera consciencia. En la perspectiva lukacsiana prima una visión de clase construida “en el papel” por sobre el punto de vista y el actuar empírico-factual de los seres humanos; puesto que si lo empírico-factual no coincide con lo atribuido desde la teoría estaremos ante una “falsa consciencia”, a ser superada por un proletariado que debe cumplir –con plena consciencia– los

¹⁹⁷ *La cosificación*, pág. 232.

finos evolutivos objetivos del proceso social. Esto no implica que se realice aquí una cerrada defensa de la consciencia empírica que efectivamente tienen los sujetos en un determinado momento histórico, como si ésta fuese la única mirada válida sobre lo existente; puesto que ello acarrearía una recaída en la mirada de la inmediatez, en la que aceptaríamos las percepciones y apreciaciones que surgen de un pensar cosificado. En última instancia se estaría afirmando aquello que constituye el eje de la crítica; aquél punto de vista que tiene que ser dejado atrás para “avanzar desde esas ‘cosas’ hasta las cosas en el sentido verdadero de la palabra”¹⁹⁸. Lo que aquí se sostiene es que esa crítica a una consciencia cosificada, incapaz de acceder a una comprensión profunda de los fenómenos sociales en que está inserta, no implica de por sí el reconocimiento de que la teoría tenga la capacidad de determinar –teóricamente– el contenido concreto de una “consciencia verdadera”. El planteamiento de Lukács lo lleva a sostener que, la mirada posicionada en la totalidad histórica, puede establecer la reacción racional que el sujeto colectivo debería tener, dada su situación en la estructura social; cualquier otra forma de aprehender lo existente marraría en su comprensión del sentido de la evolución social, se alejaría del cumplimiento del papel que al actor se le ha atribuido en la historia y, en definitiva, sería falsa. La crítica de la cosificación existente no tiene por qué conducir a una atribución teórica de lo que debería existir; pues ello lleva a una negación de la autonomía del sujeto –reducido a actor–, que ve su actuar heteronomizado por lo que ha sido determinado desde la teoría¹⁹⁹.

Se pone de manifiesto como, la perspectiva crítica de Lukács, llega a mostrarnos concretamente al sujeto de la historia que resolverá todas las limitaciones propias de la sociedad actual; sin embargo en este punto, al igual que la filosofía clásica, “ha dado media vuelta y se ha perdido en el laberinto sin salida de la mitología del concepto”²⁰⁰. Puesto que construye un nuevo absoluto en el concepto de consciencia de clase atribuida; suponiendo ello un abandono, por parte del sujeto, de la capacidad de

¹⁹⁸ *Marxismo ortodoxo*, pág. 8.

¹⁹⁹ Cabe reiterar que con esto no queremos decir que la mirada crítica deba tomar sin más el punto de vista que “de hecho” tengan los agentes; ya que ello entraña el riesgo de recaer en una mirada de la inmediatez, desde la cual se haga imposible la aprehensión de las problemáticas profundas que atraviesan a la sociedad. La posibilidad de iluminar el que un negro sólo en determinadas condiciones es un esclavo no ha perderse; mas ello no puede acarrear, como contrapartida, la atribución teórica de una consciencia que determina la mirada y el actuar de los agentes, reducidos a meros actores. Antes bien puede pensarse en la posibilidad de tensionar lo dado; buscando dentro de las consciencias cosificadas existentes aquello que las diferencia cualitativamente de la lógica relacional imperante, aquello que en ellas escapa a la cosificación señalando “un otro” sentido. Para tirar de eso nuevo, que se oculta en lo viejo. Retomaremos estas consideraciones al final de este trabajo.

²⁰⁰ *La cosificación*, pág. 162.

decidir sus propios fines –de hacerlos necesarios, en ese gesto de libertad que encierra la necesidad con sentido horkheimeriana– en pos de la toma de consciencia de la misión que debe realizar para concretar las metas objetivas hacia las que tiende la historia. Sin embargo, con ello “la acción se hace trascendente para el actor mismo, y la libertad aparentemente conseguida se transforma repentinamente en aquella ficticia libertad de la reflexión sobre las leyes que mueven a uno”²⁰¹; aun cuando el proletariado –a diferencia del espíritu del pueblo o de la clase burguesa– se mueva con plena consciencia de tales leyes.

En base a todo esto se evidencia, una vez más, como en la perspectiva lukacsiana se propone un claro modelo de articulación entre teoría crítica y práctica emancipatoria; donde aquella es concebida como presupuesto necesario para la práctica transformadora del sujeto colectivo. Mas, las consecuencias de la lógica a partir de la cual se establece tal articulación llevan, por un lado, a un alejamiento del tratamiento de lo concreto existente; el cual culmina, como hemos intentado mostrar aquí, en una recaída en la mitología del concepto generada por la atribución –desde un posicionamiento en la totalidad histórica– de una consciencia teórica que asume como falsa cualquier otra forma de consciencia posible. Y, por otro lado, producen un cercenamiento de la capacidad de decisión autónoma del ser humano, reduciéndolo a un mero “actor” que se mueve según lo pautado por el guión del drama de la historia; siguiendo una ciega necesidad objetiva que acarrea la resignación de su praxis creadora.

Es a partir de estas consecuencias del planteo lukacsiano que resulta relevante aquí abordar el contraste, en torno a la cuestión de los fines, entre esta perspectiva y la que emerge de los artículos de Horkheimer publicados en el *ZfS*; sin embargo, dado que este punto ha sido ya tratado –aunque más no sea lateralmente– en otros momentos de este trabajo, nos limitaremos aquí a rescatar los puntos esenciales para el abordaje del mismo. Como hemos visto, la teoría crítica se construye sobre un interés ético específico, el cual constituye el fundamento último que la diferencia de la teoría tradicional; puesto que, mientras ésta apunta a una reproducción del estado de cosas actual –cumpliendo con ello su función social–, la teoría crítica sostiene el interés por la transformación del presente en el sentido de la justicia social. Diferencia que impactará en toda la estructura lógica de ambas teorías, produciéndose así una

²⁰¹ *Ibid.*, pág. 162.

aprehensión distinta de los mismos fenómenos; con lo cual se manifiesta el fundamento ético sobre el que descansa el edificio de la teoría crítica horkheimeriana, fundamento que se asienta en el inconformismo ante la irracionalidad e injusticia de la sociedad actual. La producción de teoría crítica surge como una actitud que apuesta a la transformación del presente en una dirección ética; con lo cual se plantea no sólo la función social que ésta desempeña en el actual plexo de relaciones sociales, sino también el sentido social con que el teórico crítico carga su pensamiento. A diferencia de la teoría tradicional, en la que el científico asume como un asunto privado –y aquí “privado” significa en completa desconexión del todo social– el valor de lo que produce, aquí hay una clara decisión por parte del teórico de asumir un interés ético universalizable como fundamento de su actitud crítica, como respuesta frente al inconformismo que produce la miseria del presente; y si bien en algún punto esta decisión puede ser vista como de índole individual –en tanto la toma el teórico crítico como individuo–, sería imposible tomarla sin una mirada posicionada en la totalidad social, a partir de la cual iluminar a la sociedad y al sentido social de la práctica teórica que implica la actitud crítica.

Mas no sólo dicha actitud acarrea la decisión del teórico de apostar a la transformación en el sentido de la justicia social, también se abre, al interior de la propia perspectiva teórica, un ámbito de libertad de los sujetos; que no se concibe como la aparente libertad de seguir conscientemente las leyes que lo mueven. Por el contrario, el propio concepto de necesidad con sentido señala el esfuerzo, de Horkheimer, por recuperar como necesario lo que los individuos quieren, por alcanzar la situación en la que “la necesidad de la cosa pasa a ser la de un acontecer racionalmente dominado”²⁰². De allí que esta forma de concebir la necesidad presuponga al concepto de libertad; puesto que sólo sujetos libres pueden decidir que quieren y hacerlo valer como necesario. En este sentido la teoría crítica es una actitud, asentada en el inconformismo ante la irracionalidad del presente, que implica un esfuerzo por transformar esta injusta sociedad; actitud que se posiciona sobre una base ética. Mas ésta no es la ética individual propia de la perspectiva weberiana; según la cual el político (como individuo que, ejemplarmente, se enfrenta a constantes decisiones valorativas) toma posición a partir de su cosmovisión particular. Por el

²⁰² *Teoría tradicional*, pág. 65.

contrario, lo que dota de su base ética a la teoría crítica es el fin último que ella persigue: la introducción de la razón en el mundo; el cual cobra su sentido concreto en tanto que fin social, inaccesible a través de la sola práctica del individuo y, por tanto, imposible de ser reducido a una decisión individual.

A su vez, como ya hemos visto, la teoría crítica sostiene que la razón –que se busca introducir en el mundo– es capaz de dar elementos al sujeto para decidir entre fines; ya que la sociedad, entendida como un todo, surge de la actividad humana por lo que “puede también someterse a la decisión planificada y a la elección racional de fines”²⁰³. Razón que es entendida no como esa mirada inmediata que provee la capacidad de *Verstand*, ni como la depuración de la razón a su mero aspecto instrumental – que la convierte en órgano de los medios para fines que le son dados–; sino que es concebida como *Vernunft*, aquella facultad más amplia de la razón capaz de abordar también los ámbitos de la moral y de la estética. Dotándonos, por tanto, de una mirada de la totalidad social desde la cual iluminar dialécticamente las contradicciones que atraviesan al actual plexo de relaciones; para encarar desde allí el esfuerzo por su transformación en la dirección de la eliminación de toda injusticia. Es por esto que Horkheimer plantea que “la filosofía [crítica] es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo”²⁰⁴; de otorgarle, al sujeto social, la capacidad de un actuar autónomo, rebasando y domando las constricciones que impone la necesidad de las condiciones objetivas.

Sin embargo, como señalamos en la sección anterior, este fin que persigue la teoría crítica reviste el carácter de una utopía posible; cuya función es esencialmente negativa, puesto que se constituye como tribunal crítico donde se posiciona este punto de vista. Es desde allí que se desarrolla la lógica destructiva propia de una crítica que no reconoce ningún absoluto; que hace de esa improbable posibilidad un espacio desde el cual dotar de sentido al pensamiento que se niega a aceptar lo dado. Pero aún esta posibilidad no da a la acción práctica seguridad alguna no sólo de su triunfo futuro, sino tan siquiera del sendero que ella debe recorrer en su persecución de tal fin; aun cuando la meta sea clara no posee la certeza teórico-metodológica para hacer del develamiento de la penuria del presente algo más que “el

²⁰³ *Ibid.*, pág. 42.

²⁰⁴ *Función social*, pág. 285.

recrudescimiento de la lucha a la que está vinculada”²⁰⁵, sin poder dar la imagen de su resultado. La práctica implica, por tanto, un riesgo; ya que no hay un camino establecido con anterioridad a ella que indique la dirección que debe tomar, que nos permita saber a priori si estamos correctamente encaminados (pues no hay camino). Riesgo que, en la perspectiva de Weber, es asumido por el individuo sobre la base de la ética que éste sostenga; siendo ello particularmente claro en la figura del político; cobrando así su pleno sentido el énfasis que aquí se pone en la *responsabilidad* personal por las decisiones que tome. Pues es el político quien debe hacerse cargo del riesgo que la práctica, con su incursión en el ámbito valorativo, entraña; riesgo que, en última instancia, es alimentado por la incapacidad que, según Weber, tiene la ciencia de brindar elementos para escoger entre fines. En cambio, en el pensamiento de Horkheimer, el riesgo de la práctica se halla en conexión con el rechazo de la categoría de totalidad histórica; que permite –en el caso de Lukács– determinar el estado futuro de cosas hacia el que tiende la acción presente; habilitando así la posibilidad de saber hoy qué práctica nos lleva a la sociedad del mañana. Mas acarreado, en caso de ser incorporada a la mirada teórica, el reconocimiento de un absoluto que suspende la crítica. Ligado a esto, la no aceptación de la totalidad histórica, lleva a que no sea dable a la actividad teórica determinar el sujeto de la acción histórica; la lucha a la que ella está ligada no encarna en un sujeto que tenga por función la realización de la meta, hacia la que se desarrolla el acaecer social. Todo esto puede ser leído como, en parte causante y en parte resultado, del alejamiento del momento práctico que en esta perspectiva tiene lugar; es en el énfasis que aquí se pone en el momento teórico donde podemos encontrar el contexto que hace comprensible la centralidad de la actividad del teórico crítico –la producción de teoría crítica– en una mirada para la que “el futuro de la humanidad depende hoy de la existencia de la actitud crítica”²⁰⁶.

A partir de todo esto vemos como la forma en que, la perspectiva de Horkheimer, concibe la cuestión de los fines le permite erradicar de su pensamiento los rastros regresivos que contiene la teleológica categoría de totalidad histórica; evitando, con ello, sumir al agente en el actuar heterónimo

²⁰⁵ *Teoría tradicional*, pág. 54.

²⁰⁶ *Ibid.*, pág. 77.

propio de un actor. Mas esto lo hace al coste de diluir la capacidad de la teoría crítica de articularse con una práctica emancipatoria; pues aquella no puede ofrecer un punto firme –tal como un futuro necesario– desde el cual posicionar el haz de luz que ilumine el camino hacia una sociedad en la que haya sido abolida la dominación del hombre por el hombre. La particular lógica relacional entre teoría y práctica, que se establece en los artículos horkheimerianos del *ZfS*, hace, de la transformación del presente a través de una práctica emancipatoria y del papel que en esa transformación le corresponde al conocimiento teórico, una preocupación central de la teoría; lo cual la diferencia de la lógica planteada por un Weber que sostiene la importancia de que el científico no impregne con sus valoraciones personales la ciencia que produce, a la vez que considera la determinación de fines como una tarea que escapa a las posibilidades ésta. Pero, a su vez, la teoría en Horkheimer no puede ofrecernos algún tipo de certeza objetiva como guía para la acción; diferenciándose con ello de la perspectiva de Lukács, quien sostiene la capacidad de ésta para descubrir y señalar los fines evolutivos objetivos que debe realizar la práctica emancipatoria, con las consecuencias regresivas que reiteradamente hemos manifestado. La posición en que nos deja la mirada horkheimeriana parecería darle la razón a Lukács cuando sostiene que “la rotura del punto de vista de la totalidad [histórica] desgarrar *la unidad de la teoría y la práctica*”²⁰⁷; pero el adoptar semejante punto de vista conduce a una mitológica suspensión de la negación determinada, inaceptable para la teoría crítica. Se plantea así la problemática central que preocupa a estas líneas, la de cómo construir una práctica –con el momento afirmativo que ella encierra– en relación con una perspectiva que no suspenda en momento alguno la crítica, que no establezca nuevas mitologías conceptuales; perspectiva que se basa, por tanto, en una lógica negativa que posterga indefinidamente la resolución superadora de la negación. Lo cual bloquea, en principio, las vías que permitirían la comunicación entre la teoría crítica y una práctica emancipatoria; quemando, en ese acto, un puente característico de la tradición marxista.

La crítica negativa y su límite

²⁰⁷ Rosa Luxemburg, pág. 42 (el agregado entre corchetes es nuestro).

Llegamos así a un punto en el que vislumbramos una cierta limitación de la teoría crítica de los años '30 en torno a su capacidad de conectarse con una práctica emancipatoria; limitación que se verá radicalizada en el momento de la dialéctica de la ilustración. Estando esto último ligado a la disolución de los potenciales emancipatorios que, en la época del *ZfS*, se concebían en una interrelación profunda con la razón entendida como *Vernunft*; de allí que, en esta segunda etapa, la teoría pierda el fin ético que perseguía. Pues, el intento de introducir la razón en el mundo, sería conceptualizado ahora como la introducción de la razón ilustrada; incluida la dialéctica que ella encierra, la cual contiene en sí el germen de un nuevo estadio de barbarie. En este sentido podemos sostener que en la dialéctica de la ilustración la utopía posible, que constituía el fin de la teoría crítica, se diluye al portar en su interior los elementos que conducen a una recaída en la mitología. Al pensamiento crítico sólo le queda ilustrar a la ilustración.

La antedicha limitación, que hemos venido rastreando a lo largo de este escrito, encuentra, como era de esperar, su eje problemático central en la estructura de la articulación bajo la que se concibe la relación teoría-práctica; a partir de una teoría que sitúa, en el centro de su estructura, al momento negativo. Dependiendo, el carácter progresivo del pensamiento, de que su llama se mantenga viva; quemando las instituciones que nos encadenan. La suspensión de la crítica, en pos de la aceptación de un momento afirmativo superador de la negación determinada, conlleva la consagración de lo existente; pues “las metamorfosis de la crítica en afirmación afectan también al contenido teórico: su verdad se volatiliza”²⁰⁸. Sin embargo esto no significa que se reproduzca aquí la escisión entre teoría y práctica propia del pensamiento burgués; ya que, para el punto de vista crítico, la propia teoría que de él emerge es de por sí una práctica subversiva, que no puede ser separada de la lucha por la emancipación de la que forma parte. En efecto, “la teoría crítica no apunta en modo alguno simplemente a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los hombres de las relaciones que los esclavizan”²⁰⁹; a corroer con su crítica los fundamentos sobre los que se asienta el injusto estado de cosas actual. Hay un elemento práctico en la propia teoría que no puede ser soslayado; de la misma manera que en la práctica, aún en la

²⁰⁸ *Prólogo*, pág. 52.

²⁰⁹ *Apéndice*, pág. 81.

más netamente “física”, encontramos elementos de pensamiento conceptual. Así el pensamiento implica en sí mismo una actividad, pues “pensar es un hacer, teoría una forma de praxis”²¹⁰; éste, por tanto, tiene consecuencias que exceden el ámbito de lo meramente conceptual para impactar en el mundo material y en su concreta estructura relacional. La propia teoría tradicional es un ejemplo de ello, si bien no uno que apunte a la transformación de lo existente sino a su conservación; ya que ella, como hemos señalado con anterioridad, puede no producir valores de cambio para el mercado y no por ello deja de ser un medio de producción, en tanto que produce valores sociales que contribuyen a la perpetuación de lo existente. Es decir que la actividad de generar teoría tradicional tiene consecuencias prácticas en el plexo de relaciones sociales del presente, ella es un momento –y no menor– de la reproducción de lo dado; aún en su aparente aislamiento académico “puede pertenecer a este orden y contribuir a hacerlo posible, como realmente sucede en el caso de las ciencias especializadas”²¹¹.

Así la teoría crítica contiene en si misma una práctica; por un lado, porque implica ella misma una producción de un determinado conocimiento posicionado sobre la totalidad social y, por ende, un esfuerzo práctico por aprehender las contradicciones que la atraviesan. Por el otro lado, porque su crítica teórica tiene consecuencias concretas en la estructura material de relaciones sociales; la iluminación de la irracionalidad intrínseca al punto de vista burgués es a un mismo tiempo un ataque a los fundamentos de esa mirada y de la sociedad interrelacionada con ella. El mantener viva la crítica, señalando la posibilidad real de situarse en un “lado de allá” del sistema de autoconservación radical, es de por si un hacer que nos devela la relatividad de tal sistema; impidiendo la concreción de la aspiración totalitaria propia de la ilustración. De allí que, aún en las épocas más sombrías, sea necesario mantener viva la llama de la teoría crítica, para mantener así la fuente que arroja luz sobre el presente al tiempo que consume con su fuego los pilares sobre los que se asienta tanto el ser dado como el pensar dado; es en este sentido que “nuestra misión actual es (...) asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de ésta”²¹². La teoría crítica se esfuerza por impedir que los seres humanos se hundan en

²¹⁰ *Teoría y praxis*, pág. 161.

²¹¹ *Teoría tradicional*, pág. 41.

²¹² *Función social*, pág. 289.

el abandono “a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta”²¹³; que se vean aplastados por un punto de vista en el que la razón (ilustrada) “puede exigir en todo momento la renuncia al pensamiento”²¹⁴, al mismo tiempo que establece la dominación de la naturaleza interna y externa como pauta de comportamiento acorde a ella. Es por todo esto que “la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento”²¹⁵; pues sólo posicionándonos por fuera de esa reificación podremos aprehender la pulsión de dominio total que el saber –que es poder– ilustrado encierra, para así concretar una crítica destructiva del mismo.

Sin embargo, aun cuando la teoría crítica contenga en todo momento consecuencias materiales “destructivas” en su interior, sólo en determinados contextos particulares ella se vuelve en si misma un accionar político, una forma de acción histórica²¹⁶ que llega al centro mismo de los fundamentos que sostienen al edificio social. Tal es el caso de la Ilustración francesa que, con su crítica a la irracionalidad de las instituciones de su presente histórico, contribuyó al derrumbamiento del antiguo régimen; pero aún en estos casos, la práctica que la teoría contiene en sí misma, está regida esencialmente por una lógica destructiva. En efecto, cuando Horkheimer señala que “tradicción y fe eran los dos baluartes más poderosos del *ancien régime*, y los ataques de la filosofía constituyeron una acción directamente histórica”²¹⁷; no sólo señala ese momento esencialmente político que reviste la teoría, también marca que lo que se constituyó en una acción histórica en la Ilustración francesa fue el *ataque* que ella realizó, fue la destrucción del edificio del antiguo régimen. Es decir que la acción, que surge del pensamiento crítico, está regida únicamente por una lógica destructora; ya que es en su capacidad de corroer los pilares sobre los que se asienta una determinada estructura social, desestabilizándola, propugnando su eliminación, que hallamos el núcleo fundamental de una práctica teórica que no suspende la crítica. El eje negativo, en

²¹³ *Ibid.*, pág. 282.

²¹⁴ *Razón y autoconservación*, pág. 94.

²¹⁵ *Concepto*, pág. 94.

²¹⁶ No hay que confundir esto con una acción histórica establecida a partir del conocimiento de la totalidad histórica; ya que no se trata aquí de un accionar histórico en tanto que inmanente al desarrollo de la historia hacia sus propias metas, sino en tanto que significa un movimiento clave en el juego por la abolición del régimen del momento. No es a través del análisis de la lógica propia de la totalidad del acaecer social que se llega al sentido de este actuar; sino que se lo hace a partir de la aprehensión de las condiciones sociales determinadas en que tiene lugar, es decir en conexión con la totalidad social.

²¹⁷ *Función social*, pág. 288.

torno al cual se articula este punto de vista posicionado, genera una negación práctica de los elementos que mantienen unida la estructura de relaciones del todo social; la crítica a la tradición y la fe del *ancien régime* constituye un acto de destrucción de los baluartes sobre los que se erige esa particular forma social. La negación teórica se presenta así como un momento de la supresión práctica de un conjunto de ideas y formas de conducta que encadenaban al ser humano a un singular tipo de dominación. Mas las consecuencias prácticas de la actividad teórica no superan ese momento de negación; ya que cualquier aceptación de un momento afirmativo acarrea la suspensión de la crítica que tal aceptación implica, permitiendo que exista algo al interior de la teoría que escapa a la negación determinada. Es en este sentido que podemos sostener que, en la teoría crítica, no hay bases sobre las que fundar una capacidad transformadora –aun cuando se apunte a ella–; puesto que la transformación implica de por sí la idea de “poner” una otra forma en lugar de aquella que ha sido negada, el esfuerzo por transformar la actual forma en que los seres humanos se relacionan no significa la abolición de todo tipo de relación social –algo claramente impensable para cualquiera de los autores aquí trabajados– sino más bien su superación por una nueva forma en la que haya sido suprimida la irracionalidad actual. Pero semejante superación es de por sí un nuevo momento afirmativo, es la aceptación de un nuevo estado de cosas que en su instauración ha escapado a la llama de la crítica; la negación determinada, entonces, nos habilita a realizar el esfuerzo en pos de la supresión de la irracionalidad actual, mas sólo suspendiéndola –aunque más no sea temporalmente– podremos avanzar en la construcción afirmativa de otra estructura relacional. Resulta evidente, sin embargo, que tal suspensión iría en contra de la lógica, propia de la perspectiva horkheimeriana, de no detener la crítica ante nada; de no construir ningún absoluto, aun cuando éste aparentemente nos lleve a la resolución de las contradicciones del presente –como es el caso de la lukacsiana consciencia de clase atribuida–, pues sólo nos conduciría a un nuevo momento de regresión.

Esta perspectiva es radicalizada en el período de la dialéctica de la ilustración, en el cual se sitúa al método de la negación como “indisolublemente unido a toda teoría filosófica que no cese arbitrariamente de pensar”²¹⁸; puesto que de cesar le sucederá lo que a todo pensamiento triunfante que, al

²¹⁸ CRI, pág. 191.

abandonar voluntariamente su elemento crítico, se convierte en “mero instrumento al servicio de lo existente”²¹⁹. Colaborando así con la transformación de todo lo positivo que encerraban sus ideales emancipatorios –en el período de la actividad crítica entendida como lucha– en elementos que reproducen la dominación de lo natural en el ser humano y en todo lo que lo rodea; dejando de lado, con ello, el esfuerzo por introducir la justicia social en el mundo, para pasar a aceptar “triunfalmente” la autoconservación de lo dado. El pensamiento pierde, al suspender la crítica, su carácter progresivo para establecerse como un nuevo momento de regresión. Esto también lo evidencia el caso de la Ilustración francesa y del espíritu crítico que ella portaba; pues al vencer sobre el *ancien régime* perdió su carácter de reacción práctica para pasar a ser una reacción contemplativa, que en última instancia constituye una regresión en la práctica. De esta manera vemos como, en la medida en que una práctica emancipatoria implica un momento afirmativo –cons-tractivo–, la teoría crítica no puede propiciarla a menos que suspenda la crítica asentada en una lógica destructiva; mas esto significaría, como hemos venido sosteniendo, una pérdida de su carácter progresivo, una resignación de la actitud crítica –propia de este punto de vista– que da lugar a una nueva forma de pensamiento triunfante instrumentalizado al servicio de la reproducción de la dominación de la naturaleza. En última instancia, el precio que debería pagar es el de dejar de ser una teoría crítica. Aun en la mirada de Lukács, con toda la profundidad reveladora que en ella tiene la crítica –haciendo de su obra una instancia esencial para la aprehensión crítica del presente–, encontramos que, en el momento en que abandona el ámbito de la negación determinada para abordar la resolución afirmativa de las contradicciones sociales, hay una pérdida de su carácter progresivo; pues en ese punto se construye un absoluto conceptual en la consciencia de clase *atribuida* que hace de los seres humanos “actores” –con el sesgo heterónomo que ello implica– que deben tomar como propios los fines evolutivos objetivos de la sociedad, reinstaurando la adaptación (consciente en este caso) a una ciega necesidad que no depende del humano arbitrio. En cierto sentido podríamos entender esta resignación de la crítica a través de la glosa: “criticad todo lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!”; obedeced a los designios inmanentes de la lógica histórica, pues al hacerlos

²¹⁹ *Prólogo*, pág. 52.

propios –realizando así, el sujeto colectivo, su misión histórica– se liberará a los seres humanos de la tutela de la burguesía. Mas acarreado esto la persistente subordinación del ser humano a leyes objetivas que ellos no determinan; al heterónomo establecimiento teórico de lo que ellos quieren.

Es en base a todo esto que podemos sostener que cualquier intento, de la teoría crítica, por señalar un camino específico a ser recorrido por la acción práctica implicaría una suspensión (aunque más no sea momentánea) de la crítica; se estaría dejando algo por fuera de ella, construyendo un absoluto. Se estaría instaurando un momento afirmativo, lo cual es igual a decir acrítico, que pierde la esencia de la lógica propia de la teoría crítica. En este sentido podemos entender las palabras de Horkheimer cuando sostiene que, en su presente histórico, “la verdadera teoría no es tanto afirmativa como crítica, del mismo modo que la acción conforme a ella no puede ser ‘productiva’”²²⁰. Todo lo cual marca la imposibilidad de hallar una lógica afirmativa sobre la que construir una acción transformadora del presente tendiente a hacer realidad la utopía posible; dado que, como ya hemos dicho, esa acción necesariamente tiene que tener un momento afirmativo; pues no se puede destruir el edificio de una sociedad para luego habitar en el vacío, es necesario construir en su lugar alguna cosa. Con esto queremos decir que, al abolir las injusticias y contradicciones de las relaciones de producción propias del capitalismo, no podemos pensar que con ello se abolirá toda forma de relación, entre los seres humanos, para la producción; por lo que, en la medida en que necesariamente seguirán existiendo relaciones sociales de producción, el desafío consiste en que ellas sean el producto del consciente actuar de la praxis social general, mas en su construcción necesariamente hay una afirmación.

La teoría crítica, asentada en su lógica esencialmente destructiva, sólo puede tener un impacto negativo en el mundo social; sin ser capaz de encontrar, en su interior, los elementos que la conecten con una práctica tendiente a la transformación del actual plexo de relaciones sociales, por más que apunte con su actividad a ello. Se manifiesta así una limitación en la huella, que este punto de vista posicionado, puede dejar en las relaciones reales que acontecen en el mundo real; limitación que es producto del esfuerzo, de esta perspectiva, por ser consecuente hasta el final con lo que ella postula. Por lo tanto ésta

²²⁰ *Teoría tradicional*, pág. 77.

es una autolimitación intrínseca a todo pensamiento crítico que se empeña en no cesar arbitrariamente de pensar. Semejante autolimitación no deja salir, a este punto de vista, de la práctica teórica con la que socava los fundamentos del edificio social, al develar la irracionalidad e injusticia que los constituye; dejándolo en una situación en la que nada puede aportar a la acción práctica de construir “un otro” fundamento societal. Por su propia lógica se ve imposibilitado de abandonar el ámbito de la teoría, con su función crítico-negativa al interior de la totalidad social; pues ello entrañaría adoptar una lógica afirmativa, ajena a toda crítica. Este punto de vista posicionado se autolimita, entonces, a la actividad de producir una teoría que no deja, así, de tener las connotaciones de su griego origen; en efecto, al obturar el camino hacia una práctica emancipatoria afirmativa, la crítica se queda en el ámbito de la θεωρία. Sus elementos destructivos práctico-negativos no sacan los pies del terreno de la θεωρεῖν, y de la actitud a ella ligada; es decir que, en última instancia, esta perspectiva permanece en la realización de una práctica *contemplativa* del presente. Consumiendo, con la llama de la crítica, la actual estructura de relaciones sociales; mas sin poder propiciar el accionar concreto, con su momento afirmativo, que conduzca a la producción material de la utopía –cuya realización es *posible*– que la teoría crítica persigue.

Llegamos, de esta manera, a plantear el problema sistemático –que recorre este escrito– en toda su complejidad; arribando así a una situación aporética, en la que no parece haber camino alguno que haga posible conectar una práctica emancipatoria con el punto de vista crítico. Aún en aquellos registros para los que la conexión con la práctica es una preocupación abierta a la reflexión teórica (diferenciándolos de una mirada weberiana que –como hemos visto– sostiene la imposibilidad de la ciencia de superar el ámbito de la elección de medios para fines dados) nos hemos topado con barreras que obturan el camino que podría poner a ambas en relación. Así, por un lado, el análisis de la perspectiva lukacsiana, que pone el énfasis en el momento práctico-emancipatorio haciendo de éste la instancia de resolución de las limitaciones planteadas a nivel teórico, nos ha conducido al reconocimiento de un absoluto en el concepto de consciencia de clase atribuida. Suspendiendo la crítica al aceptar un momento afirmativo que es posicionado por fuera de los alcances de la negación determinada, instaurando con ello una nueva

mitología del concepto; en ese punto el pensamiento pierde su carácter progresivo, pues reconoce una ciega necesidad de los procesos fácticos que se impone por sobre la autonomía de los seres humanos convertidos en meros “actores”. Cercenándose con ello la capacidad de toma de decisión de éstos, a la vez que su práctica se reduce a la mera interpretación del papel histórico que –con certeza metódica– les ha sido teóricamente asignado; diluyéndose el carácter creativo de dicha práctica. Por el otro lado, hemos visto como, en la perspectiva desarrollada por Horkheimer, se enfatiza el momento teórico-crítico; al no aceptarse la suspensión del pensamiento que acarrea el abandono del elemento negativo. Con lo cual se evita que esta mirada recaiga en un nuevo estadio regresivo, mitológico; mas ello nos ha llevado a un autoencierro del posicionado punto de vista crítico, incapaz de propiciar un momento de transformación afirmativa del presente a partir de su lógica destructora. Esta mirada no puede, al menos no sin suspender la negación determinada –como ocurre en la perspectiva de Lukács, con las consecuencias mencionadas–, salir del campo de la producción de θεωρία. Salir de una práctica teórica sumida en una contemplación crítica del presente, que socava los fundamentos del actual edificio social; mas sin poder aportar nada, con su mirada, a la construcción de un plexo de relaciones sociales en el que la injusticia social haya sido suprimida. Limitación que se verá profundizada al extremo en el período de la dialéctica de la ilustración; ya que en él ni siquiera se sostiene la confianza en los potenciales emancipatorios de la razón que permitía, a la teoría crítica, mantener vivo su interés ético por la concreción material de dicha utopía. Con lo cual, en este segundo momento, la teoría se encierra en el ejercicio de una negación determinada que ha perdido toda esperanza de superar el momento negativo de la dialéctica en pos de una práctica emancipatoria afirmativa; es por ello que “en la teoría aparece ella únicamente, y por cierto que de manera necesaria, como punto ciego, como obsesión por lo criticado”²²¹.

Apuntes y esbozos

De lo particular y lo privado o fragmentos sociológicos

²²¹ *Teoría y praxis*, pág. 180.

En esta última sección trazaremos algunos esbozos que podrían permitirnos pensar una salida para la aporética relación entre la perspectiva crítica y una práctica emancipatoria que persigue la concreta transformación del presente; o mejor dicho, antes que salir de esa aporía –con la connotación de superación que ello encierra–, indagaremos la posibilidad de hallar otros caminos a ser transitados por una teoría crítica que mantenga viva su actitud en pos de la supresión de la injusticia social. Actitud que necesariamente se reproduce ante la dominación y la miseria que imperan en las actuales relaciones sociales; pero que debe ser puesta en forma, tal y como señala Horkheimer, por la propia teoría. Una primera cuestión, sobre la que cabe avanzar, es la de la articulación entre la totalidad social y lo particular social; para lo cual retomaremos algunas líneas insinuadas con anterioridad en el presente escrito. Las diversas perspectivas con que hemos venido trabajando sostienen una fuerte apuesta por la mirada posicionada en la totalidad social, ya que es a partir de ella que pueden superar la visión inmediata de los acontecimientos sociales para insertarlos en la compleja trama de relaciones y condiciones que habilitan una comprensión profunda del mismo; sin embargo el énfasis en tal posicionamiento de la mirada tiende a conducir al reconocimiento de un único conflicto estructural central que atraviesa a la totalidad en su conjunto, presentándose en cada una de las diversas manifestaciones vitales. De allí que sea posible reconocer, en los más disímiles fenómenos sociales, las distintas caras con que se nos aparece la misma estructura contradictoria de la presente sociedad; en concomitancia con ello se plantea una única práctica orientada a la transformación del presente, con un único sentido que ataca la contradicción central sobre la que se yergue la presente sociedad. Dejándose, de esta manera, en un lejano segundo plano la lógica cualitativamente singular de lo particular, al tender a borrarse aquella especificidad que lo particulariza en pos de incluirlo en la lógica propia de la totalidad social; lo cual, en algún punto, acarrea una abstracción de lo cualitativamente particular, de la esfera específica en que tiene lugar el fenómeno, para alcanzar la identificación de las diversas lógicas en juego –en cada uno de los campos que componen a la sociedad– en una única lógica central que rige a la totalidad social. Lo mismo sucede al concebir las características de la práctica emancipatoria tendiente a la supresión de las injusticias del presente; pues, al posicionarse

en esta forma, el punto de vista crítico diluye la posibilidad de concebir una pluralidad de prácticas que, en una pluralidad de esferas particulares, se lancen con su lógica específica a la eliminación de la particular dominación que tiene lugar en el entramado relacional de ese campo particular.

Ahora bien, la lógica de lo particular está más presente en aquella perspectiva que sostiene una crítica cultural que en la que realiza una crítica ideológica al conjunto del punto de vista burgués; ya que esta última concibe a dicho pensamiento, y a la lógica relacional a él ligada, como un patrón general que encontrará en los materiales culturales específicos de la burguesía manifestaciones puntuales del mismo conflicto estructural central que la crítica ideológica intenta aprehender. Así, la discusión con la filosofía kantiana en Lukács, cobra su sentido a partir de entenderla como una vía –privilegiada, pero no por eso esencialmente distinta a otras– para acceder a las limitaciones propias del posicionado pensamiento burgués; reconociendo en tal crítica las barreras cuya superación práctica constituye la tarea del sujeto de la acción histórica. Esta forma de crítica también predomina en el momento de la dialéctica de la ilustración, pues sólo accedemos a los fundamentos últimos del fenómeno analizado a partir de comprender sus profundas raíces en la historia toda del pensamiento occidental; de allí que el abordar materiales culturales tan diversos, como La Odisea o los escritos de Sade, pueda ser entendido como el rastreo de una misma lógica ilustrada de dominación que se presenta en toda la vida de occidente, aun cuando no se presente la posibilidad de superar afirmativamente las regresivas consecuencias de la ilustración. Sin embargo, también en la mirada que sostiene una crítica cultural hallamos esta primacía de la totalidad, que tiende a borrar lo particular que singulariza al campo del que proviene el material cultural sometido a la crítica; ya que la iluminación de las irracionalidades que tales materiales encierran se realiza en referencia a una lógica central. El Horkheimer del *ZfS*, que no puede deshacerse de las particulares producciones culturales de la burguesía pues constituyen el material de una crítica que no se suspende, se mune de ellas como diversas vías para el acceso a las diversas limitaciones de una misma forma de aprehender el mundo; el esfuerzo que la teoría crítica implica es, en este sentido, un único esfuerzo central que atraviesa la individualidad de los disímiles campos que constituyen al todo social.

La importancia, que aquí señalamos, de rescatar la especificidad de los conflictos que acontecen en campos particulares que tienen su propia lógica, no debe ser entendida como un abandono del punto de vista de la totalidad social; sino como un esfuerzo tendiente a articular ambas miradas para alcanzar la iluminación del proceso social a partir de la luz que nos provee su inserción en el plexo de relaciones más generales en que acontece, pero teniendo en cuenta el efecto de refracción que genera la lógica propia del campo específico, y que produce desigualdades cualitativas aun en fenómenos que tienen lugar en una misma estructura social. Es sólo a partir de la mirada de la totalidad que podemos captar lo que se oculta detrás de la apariencia inmediata con que se nos presentan los acontecimientos, que podemos atravesar la cáscara formal para descubrir que un negro no es más que un negro y que solamente dentro de determinadas condiciones sociales es un esclavo; sin esta perspectiva posicionada no podríamos aprehender la función que, en la sociedad como un todo, cumple una teoría tradicional que se nos presenta sin interés político alguno. Sin embargo, esto no debe conducirnos a una hipóstasis de tal lógica, reduciendo la polifacética problemática del presente a un único conflicto estructural central a partir del cual comprender cualquier forma de relación social; sino que debe mantenerse, en una articulación constante con la mirada antedicha, la posibilidad de iluminar las características puntuales que un determinado fenómeno presenta no solamente a nivel temporal sino también a nivel del espacio social en que acontece. Si bien las relaciones que se establecen en el ámbito de la producción económica y en el de la producción teórica, por dar tan sólo un ejemplo, contienen elementos que las remiten a una misma estructura contradictoria; no por ello dejan de tener singularidades que las diferencian en su lógica relacional y, por ende, en la forma que contribuyen a la reproducción de la injusticia del presente. Es decir que, aun cuando la lógica propia del campo particular se ve fuertemente condicionada por la lógica de la totalidad social en que se inserta, no por ello deja de tener singularidades que la particularizan con respecto a las lógicas de otros campos de la misma sociedad; particularidades cualitativas que condicionarán, a su vez, a los fenómenos que al interior de esa esfera tienen lugar. Componiéndose así

una pluralidad de tensiones sociales que, si bien se mueven en torno a una tonalidad similar, no resuelven en un mismo y único acorde.

Se plantea, entonces, un esfuerzo por mantener en conexión ambas perspectivas para poder así iluminar al conflicto desde dos focos distintos; o, mejor dicho, para poder captar cómo el haz de luz, proveniente de la totalidad social, sufre un efecto de refracción al entrar en la lógica específica del campo. Generándose con ello una resignificación singular de lo que en él tiene lugar, de los conflictos y los mecanismos de reproducción propios de ese campo; resignificación que obliga a pensar en una pluralidad de prácticas, cualitativamente distintas, para socavar los fundamentos de una dominación social que presenta diversos rostros según el espacio social en que se la retrate. Es, en definitiva, un esfuerzo por hacer de la teoría crítica un rayo que, descargándose desde el punto de vista de la totalidad social, ilumine con su refractado relampagueo las contradicciones sociales propias de un campo particular y la forma específica que allí adquieren los mecanismos de reproducción de la irracionalidad social; para, en ese mismo acto de iluminación, caer sobre ellos y prenderlos fuego. Todo ello en pos de un único objetivo, que adoptará diversas formas según la lógica del campo de que se trate: la eliminación de la polifacética injusticia social que hace del presente una miseria.

Ahora bien, el intento metódico –que la práctica que la teoría crítica encierra, persigue perseverantemente– por introducir la razón en el mundo, en los distintos campos que componen al plexo de relaciones de la sociedad actual, nos sitúa una vez más en la discusión en torno a las características de esta razón; más específicamente en la discusión, que ya hemos planteado, en torno a la oposición horkheimeriana entre una razón objetiva y una razón subjetiva. Sin embargo, pensamos que dicha oposición puede ser releída fructíferamente a partir de la tensión entre una razón conceptualizada como social y otra concebida como individual, privada; si bien esta resignificación del planteo de Horkheimer no nos aleja mucho del mismo –por lo que podremos retomar, bajo esta nueva luz, algunos de los puntos que él desarrolla–, la traslación de la mirada, producto de la traslación del sentido, nos permitirá abordar los acontecimientos sociales desde otra perspectiva, descubriendo otros rasgos singulares de los mismos. En

esta línea podemos aprehender el proceso de subjetivación que, según Horkheimer, sufre la razón objetiva como un proceso de privatización que diluye la esfera social de la razón; esfera que permite conectar la propia práctica individual con el sentido que ésta tiene para la praxis social general. Una razón individualizada, centrada en el ego, responde únicamente a la satisfacción de las necesidades del individuo; perdiendo, al centrarse en un interés meramente egoísta, toda posibilidad de captar las condiciones supraindividuales, en tanto que sociales, en las que se desarrolla. Con la pérdida de su sentido social, con su incapacidad para acceder a la trama de relaciones sociales entendida como un todo, la razón así individualizada se reduce –como señala Horkheimer– a mero instrumento de adaptación del individuo; para el cual sólo será significativo aquello capaz de transformarse en un medio para su fin individual: la autoconservación, todo lo que no sirva a ello carecerá de sentido.

Resulta obvio que una razón individual de estas características es incapaz de determinar fines que superen el ámbito de lo privado, que desborden el interés autocentrado del individuo para aprehender el entramado social en el que el ego se inserta para la satisfacción de sus necesidades, aun de aquellas más privadas; no hay otro fin, para esta razón, que el de la autoconservación privada, individual. Diluyéndose, así, la conexión que ella tiene con una razón social capaz de abordar la lógica que presentan, en un determinado momento espacio-temporal, las relaciones entre los seres humanos; relaciones que son condición necesaria de la propia sobrevivencia del individuo. Se vislumbra, de esta manera, como “las dos nociones [de razón] se encuentran entrelazadas”²²²; puesto que ya en el “primer hecho histórico”, la organización corpórea de los seres humanos y su comportamiento hacia el resto de la naturaleza, encontramos estos dos niveles estrechamente interrelacionados. En efecto, la dominación de la naturaleza externa que el trabajo encierra implica una perspectiva social; en tanto que hay allí una organización supraindividual orientada a la producción material, hay en definitiva relaciones sociales con una lógica propia, inabordable desde la mera racionalidad individual. Pero a su vez esta misma dominación de la naturaleza supone una estructuración individual instrumental de la forma de pensamiento humano, para la cual la actividad social del trabajo se concibe como medio para la satisfacción de las propias necesidades;

²²² CRI, pág. 183.

abandonándose toda consideración de lo social para centrarse, con una razón individual, en el interés privado y egoísta del yo. Esta tensión, rastreada aún en el primer hecho histórico, se halla inserta en la propia estructura del sujeto ilustrado; ya que si bien él se constituye como un sí mismo diferenciado de todos los demás, individualizándose, es a un mismo tiempo un ser social, un *zoon politikon*, que no puede ser aislado más que analíticamente del plexo de relaciones sociales en que su actuar tiene lugar. Vemos entonces como hay una tensión irresoluble en esta relación antinómica entre las dos formas de razón; sin embargo, siguiendo a Horkheimer en este punto, podemos sostener que el proceso de privatización de la razón social –el vaciamiento del sentido social que sólo ésta puede alcanzar– en pos del solitario predominio de una razón individual hipostasiada, lleva a esa sinrazón del todo propia de una razón libre de moral que se ha vuelto todopoderosa .

De esta manera podemos releer el proceso de subjetivación de la razón objetiva como un progresivo abandono, por parte de los individuos, del ámbito de lo social, de lo político en tanto que concerniente a los intereses generales de la polis; poniéndose en el centro de la mirada crítica la concepción del “hombre como una mónada encerrada en sí misma en un aislamiento trascendental”²²³, que lo inhabilita para abordar conscientemente la posibilidad de un actuar en conjunto con el resto de los agentes en pos de la transformación de las relaciones que lo encadenan. Desde una racionalidad individual, cuya primacía gobierna las prácticas de los sujetos, resulta imposible hacer propio el producto de una praxis social general que queda sumida en la más desgarradora ceguera; la racionalidad tendiente a la autoconservación radical del individuo –y del sistema que la posibilita– sume en la más precaria irracionalidad a la totalidad social, que se le presenta como ajena a un ego atomizado vaciado de aquella facultad que le permitiría concebirla como producto de su actuar social.

Esta resignificación de la antinomia entre dos formas de razón, ligada a lo planteado por Horkheimer pero no exactamente presente allí, nos permite eliminar de nuestras lentes conceptuales las reminiscencias idealistas y mitológicas que la categoría de razón objetiva encierra²²⁴; las cuales la alejan

²²³ *Egoísmo*, pág. 206.

²²⁴ Cabe señalar que el propio Horkheimer, en su *Crítica de la razón instrumental*, hace el esfuerzo por extraer de la corteza idealista la semilla material que la razón objetiva porta; sin embargo pensamos que el propio concepto lleva en su interior esa reminiscencia que lo opone al sujeto, no como categoría supraindividual, sino como trascendente al humano actuar. De allí que sostengamos la importancia de acompañar la traslación de

del análisis concreto de las relaciones sociales materiales, al ligarla a un mundo ideal que se sitúa en una esfera trascendente a la actividad humana. Recuperar una razón con estas características intrínsecas conlleva el riesgo de ceder el papel de “demiurgo de lo real” a una nueva fuerza ajena a los sujetos, abandonando la determinación consciente y autónoma de los fines a seguir por la sociedad como un todo; reproduciendo la actitud en que “cada uno de los individuos se lava las manos, remitiéndose a una fuerza superior que, a su vez, se remite a él”²²⁵. Pero tal eliminación tiene sentido sólo si nos sirve para rescatar y acentuar los rasgos más relevantes, de esta forma de razón, para el estudio de lo social; aquellos que hacen hincapié en su estar contenida en las relaciones entre los seres humanos, en esa práctica conjunta que por ciega no pierde la concreción de su actividad. De allí que se la pueda considerar una razón supraindividual, mas ello no quiere decir suprahumana; puesto que su sentido profundo surge justamente de la interacción humana que supera el aislamiento trascendental del ego ilustrado, posibilitándonos develar la lógica relacional que se impone en la totalidad social.

Donde, semejante superación de la atomización ilustrada del individuo, se asienta en un recuperar el carácter de *zoon politikon* del ser humano frente a una situación en la que “la célula de la sociedad ya no es la familia, sino el átomo social, el individuo solo”²²⁶; mas ello no implica borrar la singularidad que individualiza al sujeto, sino mantener abierta la tensión entre ambos momentos –al igual que se mantiene abierta la tensión entre una razón social y una razón individual–. Pues la primacía de la atomización individualista del ser humano hace de él, como hemos visto, un apéndice en general; lo cual tiene por contracara la conformación de un sistema totalitario que devora lo cualitativamente diferente, consumiendo así la individualidad que parecería primar en la sociedad. Es por esto que podemos sostener con Horkheimer que “si el hombre común renuncia a la participación en los asuntos políticos, la sociedad tenderá a retornar a la ley de la selva que borra todo rastro de individualidad. El individuo totalmente aislado ha sido siempre una ilusión”²²⁷. Así, la relectura aquí planteada nos permite iluminar, desde una

sentido, aquí propuesta, con un mutación en el nombre que aspira a evitar toda forma de mitología del concepto; mas conservándose el sentido ético-social que constituye el núcleo concreto de la razón objetiva.

²²⁵ *Montaigne*, pág. 169.

²²⁶ *Razón y autoconservación*, pág. 106.

²²⁷ *CRI*, pág. 145.

razón entendida como social, la problemática de la privatización del ser humano; que abandona el terreno de lo público –de los intereses de la polis en su conjunto– para aislarse en una individualidad atomizada, incapaz de dotar de sentido y de visión a la praxis social general. La crítica, que la razón social habilita, se cierne sobre esa individualidad ilustrada que diluye lo cualitativamente distinto al reducir a todo ser a la unidad; al imponer una lógica identificante que permite al sí mismo escapar de la disolución en la naturaleza a través del sacrificio como superación. Pero, esta forma de individualidad, también acarrea la abstracción de lo particular en él, identificándolo con todos los otros; devorando todo aquello que lo hacía un individuo. Por eso es dable afirmar que “a los hombres se les ha dado su *sí mismo* como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual”²²⁸. Esto sólo es develable desde un punto de vista social, capaz de recuperar la articulación entre la categoría de razón social –ligada a la mirada posicionada en la totalidad social– y el carácter de *zoon politikon* propio del ser humano; punto de vista que nos lleva a buscar lo singularmente nuevo frente a esta lógica identificante, a perseguir lo cualitativamente distinto en las relaciones sociales que tienen lugar entre los seres humanos. Situándonos, de esta manera, en un terreno específicamente sociológico.

A partir de todo esto es que podemos sostener esa visión de la teoría crítica como un esfuerzo constante por iluminar la sociedad actual; iluminación que, como el relámpago, junto con la luz porta la llama de la crítica, sacando de la oscuridad las miserias del presente al mismo tiempo que las consume con su fuego. Esta actitud, alimentada por el inconformismo ante la injusticia imperante, busca lo cualitativamente nuevo aun dentro de las viejas formas sociales en pos de encontrar un potencial transformador que nos permita dejar atrás la ilustrada dominación de la naturaleza. Se trata, en definitiva, de perseguir lo que está “del lado de allá” de éste polifacético sistema de autoconservación radical; que, al estar posicionado por fuera de él, nos señala su relatividad, su posibilidad de morir en la historia. En algún punto esta concepción, de la teoría crítica, se acerca a la mirada del exiliado con la que el flâneur benjaminiano contempla lo dado; pues “el que pasea por placer se encuentra en los umbrales, tanto de la

²²⁸ *Concepto*, pág. 68.

gran ciudad como de la clase burguesa²²⁹, y en ese mirar desde el umbral devela la relatividad del sistema. Pero la actitud de este flâneur es la de la mirada, la de la contemplación iluminadora del estado de cosas; sin abandonar una práctica teórica, asentada en una lógica destructiva, que no puede brindar elementos para la construcción de una acción práctica necesariamente afirmativa. Se pierde nuevamente esa búsqueda constante de la transformación a la que apunta la actitud que caracteriza a la teoría crítica; ese esfuerzo por *perseguir* la supresión de toda forma de injusticia en cada uno de los campos que componen a la totalidad social. Es esa actitud del perseguidor, propia de la teoría crítica, la que nos obliga a hacer aquí una aparente digresión para poder avanzar en nuestra problemática.

Excursus: El perseguidor

Los límites de la crítica negativa, que señalamos al final de la sección anterior, nos dejaron en una situación aporética, en la cual no parece haber posibilidad alguna de hallar un camino que conecte a la teoría crítica de la sociedad con una práctica emancipatoria; imposibilidad más marcada aun por las consecuencias que se desprenden de una dialéctica de la ilustración, que se ha quedado sin motivos a los que apelar en pos de un potencial emancipatorio²³⁰. Se hace patente, así, la necesidad de salirse de este campo, para no quedar encerrados en una crítica que sólo se piensa a sí misma, que se autoencierra al limitarse a la producción de θεωρία. Es en este sentido que se nos presenta como iluminador –si queremos dar otro paso en el tratamiento de nuestra problemática– un cambio del registro en el que venimos ejecutando esta pieza; introduciendo, con él, algunas disonancias que nos lleven a nuevas cadencias, distintas de las propuestas por la tonalidad predominante hasta ahora. De allí la indagación en torno a materiales culturales, en cuya crítica hallemos un nuevo aliento para continuar nuestro camino; es decir, nuevos motivos que nos habiliten a seguir pensando, con otra luz, la problemática conexión entre una práctica emancipatoria y la teoría crítica. Así, como la apelación a Baudelaire le permite a Benjamin iluminar la mirada del exiliado, hacer del flâneur el individuo que se sitúa en los umbrales del sistema de autoconservación para desde allí contemplarlo, señalando su relatividad; la apelación a Cortázar –más

²²⁹ Benjamin, W., “París, capital del siglo XIX”, en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, pág. 134.

²³⁰ Cfr, supra pp. 66-67.

específicamente, a su cuento “El perseguidor”– nos brindará aquí elementos para una otra percepción de nuestro problema. Ya que en él podemos encontrar una expresión estética, de algunos ejes claves, a partir de los cuales fundar posteriores reflexiones; en un esfuerzo por sortear la aporía que nos obtura el paso, por mantener viva la persecución de lo desconocido que se sitúa del “lado de allá”.

Semejante cambio de registro estará acompañado por un cambio en el estilo, en parte impuesto por los propios materiales a ser trabajados; mas también por la necesidad, con que aquí nos topamos, de evitar –al menos en parte– las rigurosidades intrínsecas a una “monografía académica”. Por lo que, las reflexiones desarrolladas a continuación, serán abordadas en una clave más cercana al ensayo; pues en él encontramos un estilo que se adecua mejor a una plasmación de las contradicciones que inevitablemente encierra una teoría, que intenta aprehender las características profundas de una sociedad contradictoria. A lo que se agrega (aunque posiblemente sea sólo otra faceta de esto mismo) el que nos permite escapar a la lógica sistemática propia de una razón ilustrada, que desconfía de todo aquello que no se doblega al principio de la calculabilidad; que busca reducir todo a la exactitud de la fórmula, en esa renuncia al sentido que se manifiesta en la sustitución de “la causa por la regla y la probabilidad”²³¹. Cerrándose, con ello, el camino a lo que está del “lado de allá”; a aquello que es desconocido y, por tanto, fuente de ese miedo que torna racional al autosacrificio. Pues lo distinto es devorado, en pos de su reducción a la unidad del sistema; “del cual derivan todas y cada una de las cosas”²³², impidiéndose así la existencia de un exterior que diverja cualitativamente de la lógica dominante. En última instancia, el cambio de estilo es un reflejo del intento por escapar a una razón anquilosada, que sólo acepta lo que ha asimilado a su ser; descomponiendo, en tal asimilación, cualquier rasgo que pueda marcar una diferencia con lo dado, que pueda portar un inicio de transformación de lo establecido. Todo ello en pos de una razón que no tenga una certeza completa, ya que en la completitud –en su mera aspiración– está el inicio del cierre propio del sistema; una razón que no se clausure a sí misma, sino que se mantenga abierta a lo nuevo que las viejas formas sociales pueden portar. Más aun, que lo persiga en un esfuerzo constante por alejarnos de las

²³¹ *Concepto*, pág. 61.

²³² *Ibid.*, pág. 62.

miserias del presente; yendo, con ello, en contra de la lógica identificante del concepto, que absorbe lo ajeno para hacerlo propio.

El ensayo, entonces, es una forma del esfuerzo por escapar a la *estricta rigurosidad conceptual*; la cual no es más que una de las caras de una ilustración totalitaria²³³. Ilustración que manifiesta éste, su carácter profundo, en su no aceptación de lo desconocido, de lo que no es asible a partir de su sistemático principio del cálculo; devorando a los dioses y a las cualidades por igual, en una constante reducción de todo lo existente a la lógica identificante del concepto, que no tolera a lo no idéntico. Un totalitarismo que no permite, con su saber que es poder, que nada quede en pie por fuera del pensamiento ilustrado; a la vez que impide cualquier forma de conocimiento que intente posicionarse en un afuera iluminador de la relatividad del sistema, evidenciando que no todo lo abarca. Totalitarismo conceptual que se extiende al ámbito de las relaciones sociales; al negarse, con la misma lógica, la existencia de un ser irracional. Es decir, de aquél que no está sometido a la razón ilustrada, que no está dispuesto a sacrificar su libertad en el altar de la autoconservación; único fin al que tiende el sistema que se erige sobre el terror a lo desconocido. De allí que lleve, a Romeo y Julieta, a la muerte; pues ellos, “al entregarse irracionalmente, afirmaban la libertad individual frente al dominio de la propiedad sobre las cosas”²³⁴. Posando así su mirada en un principio que es irreconciliable con la lógica establecida, por lo cual debe ser destruido junto con quienes lo sostienen; encontrándose en ello un fundamento “idéntico al placer sanguinario contra los dementes”²³⁵, por ser éstos –con su mera presencia– una base para la desconfianza hacia la propia razón, purgada de todo metafísico contenido moral. Es a ellos, o a cualquiera que se atreva a salirse de los estrictos límites de la razón ilustrada, que se les aplicará el dolor, como un medio entre otros; un medio para que vuelvan de ese “lado de allá”, para que no se pierdan en el terreno de las utopías cuya realización *es posible*. La razón totalitaria no admite esta posibilidad, como no admite la existencia de un exterior, de un “lado de allá” del sistema de autoconservación radical; y es hacia ese ámbito hacia el que nos dirigimos, hacia donde orientamos nuestra persecución.

²³³ Para una profundización acerca del carácter totalitario de la ilustración cfr. supra pp. 42-44.

²³⁴ *Razón y autoconservación*, pág. 113.

²³⁵ *Ibid.*, pág. 116.

Así, en el ensayo hallamos un estilo que intenta desacomodar a la lógica del sistema; una forma de expresarnos que es a la vez un momento de nuestra pugna por escapar a una mirada que nos clausuraría las puertas de lo que perseguimos, de un otro cualitativamente distinto que habilite la posible transformación de lo establecido. Y, en Cortázar, encontramos un registro que encaja en los mismos motivos que impulsan el cambio de estilo; a la vez que podemos descubrir, en su cuento, una reflexión estética que aporta un nuevo aliento a nuestro esfuerzo por desentrañar la problemática trabajada en este escrito. En efecto, es en el cuento “El perseguidor” donde hallaremos algunos elementos para pensar la posibilidad de una práctica emancipatoria en conexión con una teoría crítica; puesto que la tensión, que tal narración encierra, nos dice mucho sobre la tensión propia de la actitud que la teoría crítica porta. Esa actitud de no aceptar lo dado inmediatamente, de someterlo todo a la crítica; situándose por fuera de una ilustración totalitaria, mas no sólo para contemplarla desde allí sino, sobre todo, para hacer de ese situarse una persecución de lo que se posiciona del “lado de allá” de la lógica relacional del presente, una persecución de lo cualitativamente distinto, de la supresión de toda injusticia.

En “El perseguidor” se manifiesta una oposición entre dos actitudes polares que tensionan el campo específico en el que se desarrolla la trama argumental: por un lado hallamos un polo del inconformismo, de la no aceptación de lo establecido, que conlleva el esfuerzo por la transformación del presente; a éste se opone, por el otro lado, un polo que cabe llamar del conformismo, el cual sostiene una admisión de las pautas dominantes y la lógica que ellas encierran, en pos de un ascenso personal en completa desconexión con el contexto social en que se desarrollan las propias prácticas, manteniéndose así en una inmediatez funcional a la reproducción de lo existente. Esta última actitud es encarnada, a lo largo del cuento, por un personaje ausente, en tanto no participa directamente en la acción; lo cual no acarrea que su particular punto de vista posicionado deje de impactar en el decurso de los comportamientos y en la estructuración de la mirada de personajes centrales; nos referimos a la esposa de Bruno. Cuya presencia, que no casualmente es a su vez una ausencia del campo cultural específico del mundillo del jazz, se realiza tan sólo a través de las menciones de éste; adoptando la forma de un

constante aguijonear la perspectiva y las consecuentes tomas de posición de su marido, atrayéndolas hacia las socialmente aceptadas “buenas costumbres”. Cada vez que ella aparece en el relato es para manifestar una defensa de aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su forma actual les dicta a los seres humanos; sin que haya en ella vestigio alguno de distanciamiento crítico frente a lo establecido, sosteniendo como un valor el que su marido llegue temprano a casa y el café con leche por la mañana, a tiempo para llegar a la oficina²³⁶. Pero también se establece como una fuerte entusiasta del éxito mercantil que el libro de Bruno tiene, con el consecuente prestigio que ello acarrea –ligado casi directamente a la cantidad de tiradas y traducciones que del mismo se hagan–; entusiasmo aun más formal si se tiene en cuenta que no participa del contenido estético del libro, su alegría no sobrepasa la inmediatez del acrecentamiento de las propias ganancias. Es en este sentido que este personaje se instaura como un polo de conformismo con lo establecido, tendiente a la reproducción de las formas; sean éstas las de las costumbres sancionadas, o las de la lógica relacional características del presente entramado social. Pero es también un agente de la puesta en forma de los otros, de la imposición del punto de vista dominante en aquellos sujetos que se acercan a los márgenes del sistema; anclando a Bruno en el “lado de acá” de la autoconservación centrada en un interés individual²³⁷, alejándolo de toda persecución de un posible “lado de allá”.

El polo del inconformismo es personificado en la figura de Johnny; quien se niega a aceptar la realidad tal y como ésta se le presenta en su inmediatez, viendo en las cosas buenas, en el vestido de Lan o en Bee, “trampas para que uno se conforme (...), para que uno diga que todo está bien”²³⁸. Trampas que nos mantienen constreñidos ante la apariencia formalizada de un estado de cosas vaciado de todo contenido, en el que la racionalidad calculatoria impone la matematización del mundo en todas sus esferas; haciendo hasta del mero transcurrir del tiempo un elemento susceptible de ser sometido a la exacta medición cuantitativa. Es frente a esto que se erige este punto de vista posicionado que lanza su

²³⁶ Así, por ejemplo, mientras pasea con Johnny, Bruno cae en la cuenta de que “son las dos de la mañana, hora en que mi mujer suele despertarse y ensayar todo lo que me va a decir junto con el café con leche” (Cortázar, J., “El perseguidor”, en *Las armas secretas*, Buenos Aires, Alfaguara, 2000, pág. 139).

²³⁷ “Lo único que me inquieta es que [Johnny] se deje llevar por esa conducta que no soy capaz de seguir (digamos que no quiero seguir) y acabe desmintiendo las conclusiones de mi libro” (Ibid., pág. 140).

²³⁸ Ibid., pág. 145.

crítica desde los umbrales del totalitario sistema; negando la formalización del tiempo del reloj que hace impensable que, en el minuto y medio que separa a la estación de Odéon de la de Saint Germain-des-Prés, entren quince minutos. Haciendo estallar en mil pedazos lo establecido, la aparente concreción de lo dado que no es más que una cáscara que oculta los agujeros que atraviesan a una contradictoria sociedad llena de inexplicables vacíos; vacíos que sólo perciben aquellos que, como Johnny, cuestionan la forma aparential con que se nos presenta la sociedad, mientras que los otros –desde la inmediatez de su mirada– “no veían nada, aceptaban lo ya visto por otros, se imaginaban que estaban viendo. Y naturalmente no podían ver los agujeros”²³⁹. Vacíos que iluminan una lógica relacional limitada a huecas formas, sin poder acceder al contenido material que se oculta tras ellas; pues éste ha sido devorado por un proceso ilustrado que mantiene su empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades.

Es de este cerrado sistema, que pretende abarcarlo todo, del que intenta –aun cuando no tenga consciencia de ello– salir Johnny; es allí que cobra sentido su esfuerzo por pasar al “lado de allá”, por perseguir algo que “nadie puede saber qué es”²⁴⁰ en tanto que representa lo cualitativamente distinto, lo que queda por fuera de una totalitaria ilustración para la cual “la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo”²⁴¹ del que intenta liberar a los seres humanos. Y la vía central, por la que realiza su persecución, es la de lo cualitativamente único de la manifestación artística, que escapa –o al menos se esfuerza por hacerlo– de la lógica identificante que avanza en el desarrollo del proceso ilustrado; es a partir de esta práctica singular que el perseguidor puede salirse de él para estar a su lado pero sin ocupar ningún sitio, mas sin saber que al cesar en su actividad de persecución, al cesar de tocar, se caería de cabeza en sí mismo²⁴². Manifestándose así la importancia de no detener la persecución ante nada; en ese esfuerzo del sujeto por salirse del sí mismo idéntico consigo mismo, pero que en esa identificación pierde aquello que lo hace distinto de todos los demás.

Entre este inconformismo, que es también un esfuerzo por pasar al “lado de allá”, y la conformidad con lo establecido, encarnada en el personaje ausente de la esposa de Bruno, entre estas dos

²³⁹ Ibid., pág. 118.

²⁴⁰ Ibid., pág. 124.

²⁴¹ *Concepto*, pág. 70.

²⁴² Cfr. Cortázar, op. cit., pp. 144-145.

actitudes opuestas polarmente es que se encuentra el personaje narrador de Bruno; el cual se hallará tensado por ambas posiciones, que afectarán su percepción de los acontecimientos así como la secuencia de sus tomas de posición a lo largo de la acción narrativa. Sin embargo, este estar en tensión no parece ser tan sólo una consecuencia de su puntual situación personal; signada por una actuación a nivel profesional en el campo del jazz, con sus pautas y costumbres, mientras que su vida doméstica se desarrolla –o al menos eso quisiera su mujer– bajo preceptos muy distintos, que en nada participan de (ni aceptan) los códigos de ese ámbito. Antes bien parece ser, en lo fundamental, resultado de su posición puntual en la esfera del jazz, y del condicionamiento que tal posición ejerce en el tiempo sobre su punto de vista; ya que Bruno es el que trabaja con la manifestación artística pero adoptando una distancia objetivante de la misma, convirtiéndola en un objeto a ser analizado para la producción de artículos periodísticos. Con lo cual abandona lo cualitativamente único de un tema musical para “sancionar comparativamente”²⁴³; introduciendo con ello una lógica identificante, pues es sólo a través de la equiparación de lo distinto que se puede establecer una base para la comparación, para el intercambio entre manifestaciones únicas. Esta mirada, entonces, “hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas”²⁴⁴; es decir que introduce una lógica identificante en aquello que, por ser cualitativamente singular, no permite la identificación. Tal actividad, de sancionar comparativamente, acarrea la depuración de todo lo particular que hay en la música de Johnny, de todo lo que hace de ella un esfuerzo por derribar la pared de lo dado; para quedarse con la cáscara formal, abstraída de todo este contenido y de su sentido, que es dable a la puesta en equivalencia con cualquier otra producción del campo. Es esta manera de aprehender la actividad de Johnny la que posiciona a Bruno en un obligado distanciamiento depurador de la misma, haciendo de él el portador de una razón ilustrada que sigue devorando a los dioses; sin embargo, sólo por esta vía puede ser objetivado conceptualmente semejante fenómeno, para dar lugar a una mirada que no se quede en la mera percepción sensible sino que adquiera alguna forma de mediación conceptual. Pues sin ella no es dable abrir los ojos, en pos de atravesar la

²⁴³ *Ibid.*, pág. 110.

²⁴⁴ *Concepto*, pág. 63.

apariencia inmediata que el conjunto de la actividad de Johnny (y no únicamente con su música) presenta; si bien, sólo con esas mediaciones, no se alcanza a asir el fenómeno en toda su complejidad, a tenerse una captación no inmediata del mismo. Ya que no toda es vigilia la de los ojos abiertos; pues el tener los ojos de los conceptos abiertos no significa que se traspase el mero entendimiento (es decir, la *Verstand*) del acontecimiento, para alcanzar un estado de vigilia capaz de introducirlo en la totalidad de relaciones sociales que lo condicionan. Mas, sin esa apertura de los ojos, la vigilia se torna inalcanzable; es a través de la objetivación conceptual que se accede a la mirada que pretende la aprehensión teórica no inmediata del fenómeno que estudia.

Vemos así como la lógica identificante del concepto destruye lo cualitativo de la manifestación artística, eliminando aquello que la hace única para establecer un principio de lo equivalente que no puede superar la apariencia formal de lo que toca; pero a su vez esta objetivación conceptual es la única herramienta que un “teórico” del jazz como Bruno tiene para asir el sentido de la práctica que Johnny desarrolla, para comprender lo que ésta encierra. Así, Bruno se encuentra tensionado no sólo entre las dos actitudes polares que se manifiestan en “El perseguidor”; sino también entre el impulso transformador que porta la práctica de Johnny –ligado a su actitud inconformista– y la lógica tendiente a la reproducción de lo dado que es inmanente a lo conceptual. Lógica ésta que recubre y avanza sobre toda producción teórica; aun en aquella que es resultado de un fuerte interés por la modificación del presente en el sentido de la justicia. De allí que la tensión en la que Bruno se encuentra –entre lo cualitativamente nuevo, que se halla en las prácticas de Johnny, y la abstracción identificante que acarrea lo conceptual, propio de la actividad teórica– sea isomórfica con la tensión al interior del pensamiento posicionado críticamente; pues este último busca destruir la lógica ilustrada, que el concepto porta y reproduce, mas sin dejar de tener en el concepto uno de sus momentos centrales para la captación crítica del presente.

A partir de esto se evidencia no sólo como la práctica subversiva que la teoría crítica implica no puede constituirse en una práctica emancipatoria que realice la transformación del presente; en tanto que, como ya hemos visto, ello acarrearía la suspensión de la crítica en pos de la aceptación de un momento

afirmativo, perdiéndose así el carácter progresivo del pensamiento. Sino que también el esfuerzo de la teoría, por aprehender las transformaciones reales que acontecen en el mundo real, se ve signado por el peligro que esta lógica identificante, inserta en el concepto mismo, implica; por el riesgo de vaciar de todo sentido cualitativo las prácticas sociales que aborda, para quedarse tan sólo con una forma vacía de toda concreción material. Aun cuando únicamente es posible develar el sentido profundo de tales prácticas desde un punto de vista posicionado en la perspectiva de la teoría crítica, que deja atrás la mirada inmediata sobre los acontecimientos para aprehenderlos en toda su compleja estructuración; la cual se halla condicionada por las características de la totalidad social en la que se inserta y por la retraducción de éstas en el campo específico en que los procesos acontecen. Este esfuerzo teórico, con el riesgo identificante que encierra, es el que nos hace capaces de desgarrar el velo ideológico que oculta la naturaleza fundamental de una sociedad erigida sobre antagonismos, posibilitando de esta manera la iluminación crítica del presente; todo esto imposible de ser visto por un punto de vista tradicional que, dada su posición en el entramado social, encuentra límites a su captación de los procesos sociales, que no puede ver en la música de Johnny más que eso, música, dejando por fuera todo lo otro que no es lo otro sino el centro, el contenido esencial de aquello que adopta la forma de una improvisación musical. Es por ello que no es casual que sea únicamente Bruno el que puede develar el sentido que la música o cualquier otra práctica de Johnny tiene; pues es él el que desarrolla un esfuerzo teórico (estético) en torno a esas prácticas, que encierran un sentido que puede inclusive escapársele a su propio productor. De la misma manera que los agentes sociales no son plenamente conscientes de las consecuencias sociales de sus prácticas atomizadas, en la medida en que, como ya hemos dicho, no abandonan su aislamiento privatista para discernir “la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad”²⁴⁵; de esta misma manera los músicos, aquellos que crean algo cualitativamente nuevo con sus prácticas, son para Bruno “incapaces de extraer las consecuencias dialécticas de su obra, postular los fundamentos y la trascendencia de lo que están

²⁴⁵ *Función social*, pág. 282.

escribiendo o improvisando”²⁴⁶. Es él, con su producción conceptual sobre este material cultural, el que puede descubrir aquello que los otros personajes no pueden ver en la música de Johnny, aquello que *Amorous* encierra y hace de ese chimpancé enloquecido un perseguidor²⁴⁷. Y no lo pueden ver porque se quedan en “la belleza formal de *Amorous*”²⁴⁸, sin superar esa forma que el objeto artístico adopta para acceder al sentido concreto que ella encierra; es decir, sin atravesar el punto de vista de la inmediatez.

La teoría crítica, entonces, debe ser consciente de este riesgo que encierra su práctica teórica; en el cual los elementos conceptuales que ella utiliza para develar lo cualitativamente nuevo, lo desconocido que no ha sido asimilado por el totalitario sistema de autoconservación, portan el lastre de la razón ilustrada. Generando una objetivación identificante de las manifestaciones singulares que intenta aprehender, lo cual puede licuar el contenido particular que hace de esas manifestaciones algo novedoso, externo al proceso de ilustración; es decir que se introduce una tendencia que puede conducir a la reproducción del mismo proceso que se intenta eliminar, a la conservación del principio del cálculo que habilita la puesta en comparación de entidades distintas a través de la abstracción de aquello que las distingue. Sin embargo, esto no significa que en este punto la teoría crítica se hermane con la teoría tradicional; pues mientras que esta última sostiene un interés por el sostenimiento del estado de cosas actual, adquiriendo así una función social puntual al interior de la presente totalidad social, la teoría crítica sostiene su interés por el cambio, aun cuando para desarrollarlo deba valerse de elementos que encierren el riesgo de diluir aquello que se pretende iluminar. De allí que su función social sea la crítica de lo establecido; plasmándose así una diferencia en sus funciones, con la teoría tradicional, que, como hemos visto, impacta en toda la estructura lógica de ambas perspectivas. Diferencia que, en última instancia, remite a las disímiles actitudes sobre las que cada uno de estos puntos de vista se asienta; puesto que si la teoría tradicional presenta una aceptación de lo dado, la teoría crítica sostiene su interés sobre el

²⁴⁶ Cortázar, op. cit., pág. 138.

²⁴⁷ Tal vez sea interesante, tal vez sólo contenga la gracia de aquello que parece “encajar” sin esfuerzo para cerrar nuestras reflexiones, pero no deja de ser llamativo que la profesión de Bruno sea la de *crítico*; que su actividad crítica sea la que lo lleva a indagar teóricamente en los fundamentos estéticos del jazz, camino por el cual llega a echar luz sobre el perseguidor que hay en Johnny, llega a escribir esas notas –que construyen el cuento– que son la contraparte de su libro, que contienen todo lo que Johnny le critica no haber puesto en aquél.

²⁴⁸ *Ibid.*, pág. 124.

inconformismo hacia las miserias del presente, sobre la imposibilidad de aceptar la injusticia social y la dominación sobre el ser humano.

Allí se funda su esfuerzo en pos del cambio del actual estado de cosas; de perseguir una lógica relacional cualitativamente nueva, aun cuando no podamos saber de antemano qué forma de articulación social emergerá en ese “lado de allá”. Y es esto lo que Bruno, en su posición de teórico, descubre en Johnny; ese ser un perseguidor que no duda en arrojarse de cabeza contra la pared de lo dado, que acecha como un cazador algo que nadie puede saber qué es, en tanto que cualitativamente nuevo, desconocido para una razón ilustrada que no admite un exterior al “lado de acá”. Actitud del perseguidor que implica un salto que aleja toda idea de un transitar progresivo hacia algo mejor; con el carácter acumulativo que esta idea conlleva y que reintroduce, subrepticamente, el principio del cálculo, de la posibilidad de medir cuánto es que estamos participando actualmente del fin que pretendemos realizar. Es esa mirada, abroquelada a la actividad de persecución, la que manifiesta el posicionamiento de Johnny en los umbrales del sistema de autoconservación; marcando la precariedad de su situación, el ser visto como un chimpancé enloquecido, como masa amorfa sumida en un delirio sin sentido. Precariedad que surge de su no estar asimilado a la lógica ilustrada que domina en el presente, de su ser “una realidad entre las irrealidades que somos todos nosotros”²⁴⁹ que nos mantenemos atados a la aceptación del consejo de la razón que postula como racional el autosacrificio. El ser un perseguidor de Johnny, su ser una liebre que corre tras el salvaje tigre de la autodominación, es de por sí una denuncia del conformismo de los otros que se preocupan únicamente por lo que pensará su mujer o por el prestigio de su libro; es, en definitiva, una proclamación de la relatividad de este sistema, la cual nos señala la posibilidad de transformarlo ó, al menos, de perseguir algo que esté por fuera de él.

Actividad de perseguir que, como hemos señalado, sólo Bruno puede descubrir; a la vez que, para él, esa práctica se torna aun más dramática, más imposible de obviar, al señalar los pobres medios que Johnny tiene para realizarla. Los cuales hacen de semejante esfuerzo un absurdo como el de un cazador sin manos ni piernas; mas es por ese dramatismo que su proclamación, del conformismo de los

²⁴⁹ *Ibid.*, pág. 122.

que lo rodean, se vuelve un grito imposible de no oír, y que es desoído por todos aquellos que, como Odiseo, prefieren taparse los oídos para poder sobrevivir. Ya que esta precariedad no es mero resultado de las debilidades de un Johnny Carter, sino que es producto de su persecución; que lo sitúa en los márgenes de una razón que encierra la sinrazón, haciendo de él un loco alucinado para todos aquellos que se mantiene plácidamente atrapados por las trampas que la realidad les tiende para que se conformen, para aquellos que se posicionan al interior del sistema de autoconservación radical. La locura que los otros le adjudican “surge de la desconfianza hacia la propia razón saneada, desconfianza a la que sucumbe la civilización racional”²⁵⁰, proviene del miedo mítico ante lo que se posiciona por fuera de la ilustración y que, por ende, resulta desconocido. Es esa locura la que hace inaceptable a Johnny o, al menos, conlleva el rechazo de todo aquello que en él no sea deglutible por los términos del sistema, no sea dable de ser incorporado al libro de Bruno; de allí la ausencia en éste de aquellas actitudes y diálogos que son tan centrales para el perseguidor pero que un autor, preocupado por el prestigio de su libro, no anota. Un comportamiento, en definitiva, que es sancionada como locura por la lógica que está al servicio de la realidad existente, la cual devora totalitariamente todo aquello que apunte al cambio; es por ello que cualquier agente, que intente dejar atrás las miserias del presente, “necesita una fuerza sobrehumana para no curarse”²⁵¹.

A partir de todo esto podemos comprender el sentido profundo de sostener que la teoría crítica se asienta en una actitud de inconformismo hacia el presente; mas conteniendo en si misma el riesgo que acarrea la utilización de elementos conceptuales para asir los procesos sociales. El interés por el cambio, que surge de esta actitud, es el motor que impulsa a este punto de vista a permanecer en el tiempo –lo cual no quiere decir que no modifique su contenido teórico en el devenir histórico–, pues él se reproducirá en tanto se reproduzcan la injusticia dominante; sin embargo este interés “debe cobrar forma y orientarse por la propia teoría”²⁵². Es decir que el carácter amorfo, de la persecución que Johnny realiza –manifestado casi en el propio aspecto físico de este personaje–, debe ser orientado por una teoría crítica

²⁵⁰ *Razón y autoconservación*, pp. 116-117.

²⁵¹ *Apuntes*, pág. 285.

²⁵² *Teoría tradicional*, pág. 75.

capaz de develar la lógica relacional que encierra el presente sistema y las consecuencias que ella tiene para la autonomía de los seres humanos; no se trata de dar bastonazos de ciego contra una realidad que nos constriñe, sino de ser capaces de ver los mecanismos que, en cada esfera social, permiten la reproducción de nuestro constreñimiento. De allí la centralidad de la orientación teórica; ya que sólo el punto de vista, que de ella emerge, nos permite iluminar el presente ha ser eliminado y buscar lo cualitativamente nuevo. Se evidencia así la tensión entre ese perseguir el “lado de allá”, del que nada se puede saber, y una teoría crítica que des-cubre el sentido de esa persecución, que de otra manera quedaría sumida en la ceguera propia de un actuar que no es consciente de los vínculos que la unen a la totalidad social. Develamiento que, como resulta obvio, no puede señalar el destino de esas prácticas, no puede afirmar hacia donde deberían llevarnos; sólo puede –y no es poco– permitirnos aprehender el contenido que ellas portan, su carácter de ser funcionales a la reproducción del actual estado de cosas o, por el contrario, su perseguir la introducción de la justicia en el mundo. Pero en el mismo acto de iluminar el sentido de tales prácticas las objetiva conceptualmente, introduciendo a su pesar una lógica identificante; que tiende a devorar lo cualitativamente único de ese perseguir, aquello que lo posiciona en el camino hacia el “lado de allá” del ilustrado sistema de autoconservación. Presentándose así una tensión intrínseca a toda producción de teoría crítica; la cual mantiene viva la irresoluble contradicción entre el momento de la crítica negativa y el de la práctica emancipatoria, tensión que dinamiza a ambas al impedir su anquilosamiento en un encerrarse que clausure todo tenso contacto entre ellas.

Sin embargo esta tensión tiene lugar sobre la base de una actitud compartida: el inconformismo hacia el presente; que lleva a ambos momentos a buscar lo distinto, lo desconocido, lo que está por fuera del totalitario “lado de acá” de la ilustración. Sin poder saber a dónde vamos, mas persiguiendo constantemente el alejarnos de las miserias que plagan el entramado de relaciones sociales en que vivimos. Es en este común rechazo del presente que se construyen los puentes entre este perseguir y la teoría crítica que debe orientarlo; los cuales hacen que la práctica, de producir teoría crítica, sea en sí misma una persecución, sea partícipe de la actitud del perseguidor. Aun cuando el pensamiento sea un

elemento negativo, sostiene la llama de una esperanza en un estado mejor; fundada “menos en la aseveración de que tal estado de cosas sería garantizado, estable y definitivo, cuanto precisamente en la falta de respeto por aquello que –en medio del sufrimiento universal– aparece tan sólidamente fundado”²⁵³.

Una teoría crítica tensante y tensada

A partir de todo esto podemos repensar una articulación entre teoría y práctica que no haga de aquella un presupuesto necesario para la acción práctica, un primer paso que habilita la realización de la acción histórica, pues ello implica concebirlas como dos momentos separados; donde el conocimiento, que la primera otorga, posibilita la transformación, que la segunda encara, mas deteniéndose en este instante la negación determinada sobre lo social. Se pasa de un momento centrado en la actividad teórica a uno que resuelve prácticamente las contradicciones por ella iluminadas; y es en esta idea de un “paso” de una a otra que se manifiesta la latente visión de una teoría que, una vez dado al sujeto histórico el correcto conocimiento de su situación social –que conlleva el recto conocimiento de la sociedad como un todo–, ha cumplido con su función histórica y poco más tiene para darnos. Es la hora de la actividad práctica, que obviamente conlleva un elemento conceptual; pero en la que el papel de la teoría crítica se desdibuja en tanto se ha superado el momento negativo; en esa unidad pierde, en algún punto, su voz. En lugar de ello, sostenemos aquí que cabe ver a la teoría crítica como un momento de tensión permanente con la realidad existente; en el que, fundada sobre su tribunal crítico de características utópicas, tense constantemente el presente histórico y las prácticas que en él acontecen, mas sin ser suspendida en instancia alguna. Por el contrario, es el mantener viva la llama de la crítica lo que posibilitaría la puesta en tensión de las prácticas presentes, aprehendiendo su sentido para develar su funcionalidad en pos de la reproducción o el cambio de la actual totalidad social; a la vez que la propia teoría es tensada por los acontecimientos, no sólo porque es a partir de ellos que le surgirán nuevos problemas, sino también porque son esas prácticas las que pueden –con su momento afirmativo– perseguir la transformación de lo

²⁵³ *Apuntes*, pág. 268.

dado, actitud de persecución que comparte con la teoría crítica. Es en este sentido que podemos entender a la teoría crítica en una relación dialéctica con la práctica, en al cual ambas se problematizan mutuamente (la teoría con su lógica negativa y la práctica con su tendencia a lo afirmativo), generando un estado de constante tensión entre ambas; tensión que es irresoluble, al no haber un momento superador que resuelva las contradicciones entre ambas. O, mejor aun, donde su superación sólo sería posible con la eliminación de las contradicciones que atraviesan cada una de las esferas de la totalidad social, en definitiva con la eliminación de la injusticia social; es decir que tan sólo con la concreción material de la utopía posible, sobre la que se yergue la teoría crítica, sería dable pensar un dejar atrás estas contradicciones, en la medida que lo que se deja atrás es la ilustrada totalidad social. Sin embargo, como hemos dicho con anterioridad, la posibilidad de que esto acontezca no significa su probabilidad y, en todo caso, únicamente posicionados en ese otro presente, en ese “lado de allá”, podremos pensar el papel que allí le corresponda a una teoría crítica; todo lo que digamos, posicionados en este “lado de acá”, no será más que un tanteo, sumido en la actual oscuridad, sobre una situación social que no conocemos y de la que nada podemos saber hoy, ni siquiera si alguna vez existirá. Pero sobre todo es una discusión que carece de relevancia para el presente; para la realización de las tareas del presente.

Esta relación dialéctica, entre la teoría crítica y una práctica emancipatoria, presenta, en el actual estado de cosas, contradicciones irresolubles; puesto que su resolución implicaría, como ya hemos visto, el que la teoría devenga en un momento afirmativo, en el cual suspenda la negación determinada para hacer de su práctica una instancia no sólo destructiva sino también constructiva de nuevas formas de articulación social. A partir de lo cual podría conectarse directamente con una acción destinada a la realización material de esa construcción establecida teóricamente; instaurándose como una clara guía para la actividad práctica. Sin embargo, esto acarrea el impagable precio, para la teoría, de perder su carácter progresivo, al instaurar un absoluto que escapa a toda crítica; constituyéndose así como un “pensamiento triunfante” que se convierte en mero instrumento al servicio de lo establecido, haciendo de lo positivo que había en él un nuevo momento de regresión. A esto se agrega el que considerar como

posible la resolución de la contradicción, inherente a una teoría crítica que no puede abandonar su carácter negativo y a una práctica emancipatoria que necesita tener un momento afirmativo, implica aceptar por cimiento –aun-que más no sea en forma latente– la visión de la teoría como instancia anterior a la actividad práctica, que encontrará en ella la superación de las limitaciones que ha iluminado; donde, una vez desatada la acción histórica, el papel que aquella debía desempeñar se ve agotado en su esencia, por lo que se diluye su presencia y actividad. Es en este sentido que, tal visión de la relación teoría-práctica, reproduce, en cierta manera, la escisión que entre ambas establece el punto de vista burgués; ya que se termina concibiendo a cada uno de estos momentos como compartimientos estancos, cuya conexión adopta fundamentalmente la forma del abandono de uno ellos para posicionarse en el otro.

Sin embargo, este carácter irresoluble de la contradicción dialéctica entre teoría y práctica no es considerado, desde nuestro punto de vista, un obstáculo a ser resuelto; por el contrario lo que planteamos aquí es el situar en el centro a la contradicción como fuerza motora que dinamice la relación entre ambos momentos, impulsándonos no a llevar adelante el sentido intrínseco de la historia, sino a alejarnos de la miseria que es este presente. Núcleo dinámico en el que el punto de vista crítico tensiona la perspectiva de los agentes posicionados en los diversos espacios sociales, tensionando así las disposiciones con las que éstos perciben el mundo social y estructuran sus acciones; en un esfuerzo por develar como pensable aquello que se mantenía en un ámbito de lo impensable, en tanto que externo a la totalitaria mirada ilustrada que domina en el presente. Con lo cual se busca, también, tensar las tomas de posición efectivas que ellos llevan a cabo en las prácticas concretas que realizan; para perseguir, de esta manera, un hacer posible aquello que, para un sujeto posicionado en el actual plexo de relaciones sociales, se presenta como propio del campo de los imposibles. Es un tensar las acciones reales de los agentes reales en los diversos campos en que se sitúan, con las problemáticas y luchas específicas de cada uno de ellos; mas sin perder por esto la perspectiva de su integración en una totalidad social de carácter histórico, cuya luz, refractada en cada ámbito particular, nos permite iluminar aquello que se silenciaba en la oscuridad. Abordando, desde este pensar tensante, las luchas concretas que se desarrollan en la polifacética sociedad

en pos de aprehender el sentido profundo de las mismas, atravesando la apariencia inmediata con que se nos presentan; pero esto no debe llevar a una “atribución” de sentido desde la teoría, a un señalar cuál debería ser la mirada que los agentes tendrían que tener en sus luchas, pues ello implicaría un alejarnos de la iluminación de lo que acontece para recaer en la tentación de dotar a la teoría de un momento afirmativo. El punto de vista crítico se mantiene en la construcción de un juicio sobre lo existente, sin determinar el contenido de la consciencia de los sujetos que actúan; su tarea es descubrir lo cualitativamente nuevo –o señalar la funcionalidad para el sistema– que esas prácticas portan de hecho, aun sin plena consciencia de ello.

Se plantea así una actitud crítica que, con su lógica destructiva, se encuentre tensionando y tensionada constantemente –en una relación dialéctica– por la necesidad que la práctica tiene de un momento afirmativo; sin solución alguna para esta tensión contradictoria, sin encontrar un momento en el que este movimiento se detenga, al menos mientras perdure siquiera un atisbo de la ilustrada dominación de la naturaleza. Así, al poner en el centro dinámico a la contradicción, “la relación de teoría y praxis (...) es la del salto cualitativo, no la del traspaso ni la subordinación”²⁵⁴, no hay puentes directos que conecten una a la otra; sólo ese salto en el que cada momento realiza una constante puesta en cuestión del otro, tensándolo a que salga de su lógica intrínseca. Tensando el arco al máximo para que la flecha en su movimiento se aleje todo lo posible de la establecida posición inicial, mas sin romper la cuerda; pues ello nos dejaría inmóviles en el lugar dado. Pensamiento tensante y tensado que no busca una resolución ya escrita, que no hace del sujeto un actor que sigue un papel ya establecido sino un agente con la libertad que el concepto de necesidad con sentido presupone; ya que el fin, que este pensamiento sostiene, es una utopía –si bien una posible– y no un fin ontológico hacia el que tiende inmanentemente la dinámica histórica. Es por ello que para este pensamiento no hay un acercamiento progresivo hacia la realización de un determinado estado de cosas; sino un persecución constante de lo cualitativamente distinto, en pos de alejarnos de las injusticias del presente.

²⁵⁴ *Teoría y praxis*, pág. 179.

La teoría crítica no puede dar recetas para la acción práctica sin perder su carácter progresivo; pero el esfuerzo histórico que ella es no puede tampoco quedarse limitado a la mera producción de θεωρία, no puede resignarse a no salir de la contemplación que esto implica. De este profundo pesimismo, en que nos deja esta situación, nos saca –o, mejor dicho, no nos saca sino que hace con ese pesimismo– la imagen del perseguidor, que encierra el esfuerzo por perseguir el pasaje al “lado de allá”; aun cuando no se tenga la certeza de poder alcanzarlo, o siquiera de cuál es el camino a transitar en pos de su realización. Es una actitud, sobre la que se erige la teoría crítica, que nos lleva a perseguir activamente algo mejor que este presente, que se funda en el rechazo del actual estado de cosas; conduciéndonos a tensionar críticamente las prácticas materiales para develar lo cualitativamente distinto que pueda haber en ellas, aun cuando no se sepa si eso generará un concreto potencial emancipador. Es esa búsqueda, esa persecución constante y sin respiro, lo que constituye la actividad propia de la teoría; la cual nos permite develar los mecanismos que reproducen lo viejo, que nos encadenan al “lado de acá”, y en ese acto iluminar con su fuego lo que se posiciona por fuera de esos ilustrados mecanismos. En un esfuerzo por des-cubrir un posible sendero nuevo en cada manifestación de la vida social, una huella que tal vez nos lleve al “lado de allá”; pero sin que ello implique una suspensión de la negación determinada, pues el pensamiento no puede darse semejante lujo. En efecto, el señalar lo nuevo dentro de lo viejo no implica sólo ejercer la crítica sobre lo establecido, sino también practicarla constantemente sobre esa práctica social que encierra algo nuevo, desconocido. Elemento, este último, que impactará a su vez sobre cualquier mirada que no pretenda quedarse anquilosada en lo que ya ha dicho; pues algo cualitativamente distinto emerge y allí hay un sentido a ser aprehendido, una novedad que va a tensar a la teoría, dinamizándola. La tensión, producto de la contradicción dialéctica, es constante y la crítica a las tomas de posición efectivamente realizadas no se detiene, aun cuando ilumine en ellas una lógica relacional singular, no reducida por la lógica identificante de la ilustración. Este mutuo tensarse es lo que mantiene en movimiento a ambos momentos; impidiendo que la teoría se detenga en su crítica, erigiendo así alguna

forma de absoluto; a la vez que busca que la práctica salga del círculo de la autoconservación de lo existente, en pos de lo desconocido.

La teoría crítica, sustentada en un interés ético, se ve así dinamizada por la actitud del perseguidor; por este arrojar de cabeza contra la pared de lo dado, aun cuando no sepamos que hay del otro lado. Es un esfuerzo por alejarnos de un presente lleno de miserias, mas sabiendo que no tenemos ni idea de hacia dónde vamos. Es posicionarse en las huellas sin cordura del perseguidor que en su persecución puede encontrar lo cualitativamente distinto, lo justo.

Bibliografía consultada

- _ Adorno, Th. W., Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada, Madrid, Taurus, 2001.
- _ Adorno, Th. W., “Notas marginales sobre teoría y praxis”, Consignas, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003.
- _ Anderson, P., Consideraciones sobre el marxismo occidental, Madrid, Siglo XXI editores, 1998.
- _ Arato, A. y Breines, P., El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _ Benjamin, W., “París, capital del siglo XIX”, en Sobre el programa de la filosofía futura, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
- _ Cortázar, J., “El perseguidor”, en Las armas secretas, Buenos Aires, Alfaguara, 2000.
- _ Hegel, G., Fenomenología del espíritu, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _ Hegel, G., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- _ Habermas, J., Perfiles filosófico-políticos, Madrid, Taurus, 2000.
- _ Habermas, J., Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalización de la acción y racionalización social, Madrid, Taurus, 1999.
- _ Habermas, J., Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista, Madrid, Taurus, 1999.
- _ Habermas, J., El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones), Buenos Aires, Taurus, 1989.
- _ Habermas, J., Textos y contextos, Barcelona, Ariel, 1996.
- _ Horkheimer, M., “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”, en Historia, metafísica y escepticismo, Barcelona, Altaya, 1995.
- _ Horkheimer, M., “Observaciones sobre ciencia y crisis”, en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- _ Horkheimer, M., “Historia y psicología”, en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- _ Horkheimer, M., “Materialismo y metafísica”, en Materialismo, metafísica y moral, Madrid, Tecnos, 1999.
- _ Horkheimer, M., “Materialismo y moral”, en Materialismo, metafísica y moral, Madrid, Tecnos, 1999.

- _ Horkheimer, M., “Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales” en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- _ Horkheimer, M., “Observaciones sobre la antropología filosófica” en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- _ Horkheimer, M., “Egoísmo y movieminto liberador”, en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- _ Horkheimer, M., “Teoría tradicional y teoría crítica” en Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.
- _ Horkheimer, M., “Apéndice” (“Nachtrag”) en Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.
- _ Horkheimer, M., “Montaigne y la función del escepticismo”, en Historia, metafísica y escepticismo, Barcelona, Altaya, 1995.
- _ Horkheimer, M., “La filosofía de la concentración absoluta”, en Teoría crítica, Barcelona, Barral Editores, 1973.
- _ Horkheimer, M., “Psicología y sociología en la obra de Wilhelm Dilthey”, en Teoría crítica, Barcelona, Barral Editores, 1973.
- _ Horkheimer, M., “La función social de la filosofía” en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- _ Horkheimer, M., “Arte nuevo y cultura de masas”, en Teoría crítica, Barcelona, Barral Editores, 1973.
- _ Horkheimer, M., “Prefacio para la nueva publicación” en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- _ Horkheimer, M., “Razón y autoconservación”, en Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.
- _ Horkheimer, M., Crítica de la razón instrumental, Buenos Aires, Editorial Sur, 1969.
- _ Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos, Madrid, Editorial Trotta, 2001.
- _ Jay, M., “La escuela de Francfort y la génesis de la teoría crítica”, en Ollman, B. y otros, Marx, Reich y Marcuse, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974.
- _ Jay, M., La imaginación dialéctica, Madrid, Taurus Ediciones, 1984.
- _ Jay, M., Adorno, Madrid, Siglo XXI editores, 1988.
- _ Kant, I., “¿Qué es la ilustración?”, en Filosofía de la historia, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _ Lukács, G., Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo, 1969.
- _ Marcuse, H., “Filosofía y teoría crítica”, en Cultura y sociedad, Buenos Aires, Editorial Sur, 1967.
- _ Marcuse, H., Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- _ Marx, K. y Engels, F., La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas, México, Grijalbo, 1987.
- _ Marx, K., Trabajo asalariado y capital. Salario, precio y ganancia, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1973.
- _ Marx, K., El Capital, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _ Rusconi, G., Teoría crítica de la sociedad, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969.
- _ Weber, M., “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en Ensayos sobre metodología sociológica, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997.
- _ Weber, M., “La política como vocación”, en Ciencia y política, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- _ Weber, M., Historia económica general, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _ Wellmer, A., Teoría crítica de la sociedad y positivismo, Barcelona, Ariel, 1979.