

Hacia una teoría crítica reflexiva. Una lectura sobre los aportes de Max Horkheimer y Pierre Bourdieu.

*Emiliano Gambarotta*¹

La intención de este trabajo es poner en diálogo y, sobre todo, en mutua discusión dos perspectivas que hacen de la crítica a diversos materiales culturales la vía principal a partir de la cual aprehender las relaciones de dominación establecidas en la sociedad de *su* presente. Nos referimos a la teoría crítica de la sociedad elaborada por Max Horkheimer en sus escritos de la década de 1930, y a la sociología reflexiva desarrollada por Pierre Bourdieu. Con el fin de encontrar allí elementos metódico-conceptuales que nos permitan comenzar a delinear una perspectiva crítica de *nuestro* presente. Más allá de las marcadas diferencias entre ambos autores (ligadas, entre otras cosas, a la diversidad de contextos en los que cada uno produce, así como a las distintas tradiciones en las que su pensamiento se enraíza), puede hallarse un importante piso en común entre sus perspectivas, que hace factible su puesta en diálogo. A la vez que son sus diferencias las que tornan interesante su puesta en tensión; el contrapunto entre dos melodías tan disímiles pero que sin embargo comparten una tonalidad y algunos motivos recurrentes. Los cuales pueden sintetizarse en el compartido esfuerzo por desarrollar una perspectiva teórico-metódica con base en un pensamiento relacional, que busca descubrir las estructuras objetivas que contribuyen a reproducir lo dado, en su enlazamiento con las estructuras subjetivas –incorporadas por los agentes– que, en su implicación en el mundo social, generan un punto de vista posicionado en la inmediatez que se constituye en una barrera para la modificación de las relaciones de dominación imperantes. Perspectiva que

¹ Becario del CIMeCS-UNLP/CONICET (E-mail: emilianogambarotta@yahoo.com.ar).

se pone en juego en la crítica a diversos materiales culturales, entre los cuales el discurso científico ocupa un lugar preponderante. De allí que aquí nos enfoquemos especialmente en la forma en que ellos abordan dicho material.

La pregunta que guiará a este escrito gira en torno al *cómo* estos autores elaboran sus perspectivas críticas, a cuáles son los “fundamentos metódico-conceptuales” en los que ellos asientan sus miradas. Con esto aludimos a la manera en que tejen la trama conceptual de sus perspectivas teóricas, los diversos hilos que las componen y la configuración del tejido que surge de la relación entre ellos, siendo, dicha trama, la que hace posible la ruptura crítica con lo establecido, poniendo de manifiesto la génesis socio-histórica de los mecanismos sociales que se presentan como “naturales”.

Con este objetivo, en la primera sección reseñaremos las características generales de las perspectivas teóricas por ellos elaboradas. Para, en la segunda sección, adentrarnos en el estudio de los fundamentos metódico-conceptuales sobre los que se yerguen estas miradas críticas, en pos de vislumbrar los límites de una a partir de la otra, y viceversa. Finalmente, en la tercera sección, recapitularemos lo desarrollado en pos de delinear la posibilidad de una tensa complementariedad entre ambas perspectivas; con el fin (que enmarca a este escrito, pero que excede los alcances del mismo) de elaborar una teoría crítica y reflexiva de nuestro presente.

La trama teórica

Ambos autores articulan su trabajo sobre el material cultural científico en base a la crítica de aquella forma de hacer ciencia que se construye sobre un trasfondo cartesiano; en la cual predomina un pensamiento de carácter substancialista, que tiende a dejar oculto el entramado relacional en el que tienen lugar tanto la práctica de producción de conocimiento científico, como su objeto de estudio². A partir de esto, Horkheimer criticará lo que él mismo ha

² Cabe aclarar que la caracterización que estos autores hacen de aquel punto de vista científico que critican es por momentos tan unívoca (sobre todo en el caso de Horkheimer) que hace difícil hallarla en las prácticas científicas concretas, por lo que adquiere un cierto carácter típico-ideal; lo cual no quita que, a partir de ella, pueda criticarse a las prácticas existentes; además de permitir la caracterización, por contraste, de la propia perspectiva. Esto tiene además, una función argumentativa, pues es frente a las debilidades de ese punto de vista que se sostiene la legitimidad de la mirada teórica por ellos elaborada. Emerge así, en parte, un problema de índole más amplia: este escrito, de

llamado la “teoría tradicional”, pues ella se estructura a partir de la separación entre pensamiento y ser, entre sujeto y objeto. De allí que, según él, al científico que realiza su actividad en el interior de esta lógica, “el dualismo de pensamiento y ser, de entendimiento y percepción, le resulta natural” (Horkheimer, 2000a: 32); ya que ese es el marco de la teoría tradicional, por el cual “siempre queda de un lado el saber, formulado en el pensamiento, y en el otro lado un estado de cosas que debe ser aprehendido por aquél, y esta subsunción [...] se denomina explicación teórica” (Horkheimer, 2000a: 28). Así, al punto de vista posicionado en estas categorías, ese mundo de cosas se le presenta como autónomo a la actividad humana, como una “segunda naturaleza” regida por sus propias leyes, que se puede conocer pero no modificar. A la vez que se concibe a la propia teoría como libre de todo vínculo con los procesos socio-históricos que en ese ámbito acontecen; produciéndose así la apariencia de una autonomía de la teoría, que no tiene otro fundamento más que la esencia interna del conocimiento. De allí que, para Horkheimer, ella se transforme “en una categoría reificada, ideológica” (Horkheimer, 2000a: 29).

Doble autonomización que hace del carácter relacional e histórico de los procesos sociales un punto ciego de la teoría tradicional; por lo que el científico en ella implicado –así como todo individuo cognoscente posicionado en las categorías de percepción y apreciación de la sociedad burguesa– queda sujeto a una perspectiva de la inmediatez, que acepta sin crítica alguna lo dado, eternizándolo al no poder dar cuenta de su carácter histórico. Pues toda modificación que la teoría tradicional descubra en su objeto será considerada “como una carencia de nuestro conocimiento anterior” (Horkheimer, 2000a: 59) pero no como un cambio en dicho objeto; el cual permanece como una entidad inmutable para aquella mirada que no puede dar cuenta del hecho de que éste se modifique y, sin embargo, siga siendo el mismo. De esta manera, ella afirma el carácter inmodificable de la sociedad en la que vivimos, al situarla por fuera de nuestras prácticas y de la historia que ellas producen.

orientación “sistemática”, extrae sus materiales de la “historia” de la teoría sociológica; lo cual no quiere decir que compartamos los supuestos en los que estos autores se hallan inmersos (cuestión más acuciante para el caso de Horkheimer, por toda la historia que nos separa de su obra), como si nada hubiese pasado en la historia de la teoría sociológica desde entonces. Justamente, son esas posiciones las que serán reelaboradas o rechazadas críticamente a lo largo de este escrito, sobre todo a partir de la próxima sección.

En este marco puede comprenderse por qué, para Horkheimer, el científico tradicional no puede captar el sentido objetivo que su práctica entraña, pues para ello debería insertarla como uno de los tantos hilos que tejen la trama de lo social, rompiendo así con la aparente autonomía de ésta, para dar cuenta de su particular entrelazamiento con el resto de las prácticas sociales. De allí que, para el punto de vista tradicional, las preguntas acerca del valor que su actividad tiene para la sociedad en su conjunto, “no son científicas ni filosóficas, sino materia de decisión personal, de valoración subjetiva; están subordinadas al gusto y al temperamento del individuo” (Horkheimer, 1998d: 280). Es decir que no hay en esta mirada un gesto reflexivo que permita objetivar al sujeto de la objetivación (tradicional), para captar así las consecuencias sociales de esa puntual práctica social que es la producción de conocimiento científico.

Frente a esto Horkheimer elabora su teoría crítica; a la cual define como “una actitud humana que tiene por objeto a la sociedad misma” (Horkheimer, 2000a: 41), cuya “meta principal [...] es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta”, en pos de que “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” (Horkheimer, 1998d: 282). De allí que una de sus principales diferencias con la teoría tradicional, “no surge tanto de una diversidad de objetos cuanto de sujetos” (Horkheimer, 2000a: 44). Pues mientras esta última tiene por sujeto a un Ego aislado que se ofrece como fundamento último del mundo (legado de la tradición cartesiana), la teoría crítica toma como sujetos a los agentes insertos en las diversas tramas de relaciones sociales en las que acontecen sus actividades, las cuales producen a ese objeto sociedad que la perspectiva crítica busca conocer.

Es desde este punto de vista, capaz de captar el entrelazamiento de la estructura social objetiva con la acción de los sujetos, que, según Horkheimer, se puede aprehender el sentido objetivo de la práctica de producción de conocimiento científico; develándose así su función social. Su ser “un medio para la producción de valores sociales” (Horkheimer, 1998a: 15), que pueden conducir a la reproducción de lo establecido, como en el caso de la teoría tradicional, o bien apuntar a “su transformación en la dirección de la justicia” (Horkheimer, 2000a: 53). Esto último es lo que busca la teoría crítica que,

según este autor, se constituye en “el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo” (Horkheimer, 1998d: 285). Y esta diferencia tocante a su función social afecta a toda la estructura lógico conceptual de cada una de las teorías; cuestión que se manifiesta, especialmente, en la forma en que cada una aborda la problemática de la necesidad objetiva.

En efecto, para la teoría tradicional la necesidad que rige al mundo objetivo (a la “segunda naturaleza”) es ajena a las capacidades humanas, por lo que se puede conocer el desenvolvimiento de los acontecimientos pero no modificarlo con la propia acción; lo cual conduce a “la resignación en la praxis” (Horkheimer, 2000a: 66). En cambio, la teoría crítica que ve en esa naturalización de lo social una apariencia funcional al mantenimiento de *esta* sociedad, rechaza a esa ciega necesidad y sostiene, en su lugar, una necesidad con sentido, en la que los actos de los seres humanos no emanan de un mecanismo sino de sus decisiones. Es decir que aspira a una “situación en la cual lo que los hombres quieren es también necesario” (Horkheimer, 2000a: 65). Semejante concepción de la necesidad presupone a la noción de libertad, a una situación en la que los agentes sociales tengan la posibilidad de determinar su propio futuro; pero no como una noción hoy existente. La ausencia de esa libertad en el presente genera que dicha necesidad *no tenga lugar* en esta lógica relacional, y es precisamente eso lo que hace de ella un concepto crítico que denuncia la inhumanidad de la sociedad en la que vivimos. A la vez que pone de manifiesto la importancia vital de su transformación.

Por eso, 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” (Horkheimer, 2000a: 51)³. La producción de conocimiento científico no sólo es una particular forma de práctica, sino que, cuando lo que se produce es teoría crítica, esa práctica entraña una lucha histórica por transformar en el sentido de la justicia las relaciones de dominación hoy existentes. De allí que la teoría crítica carezca “de confirmación hasta el final de la época, confirmación que se alcanza con la victoria. Hasta entonces continúa la lucha por su comprensión y aplicación

³ Cabe destacar que al hablar de la “profesión” del teórico crítico, Horkheimer utiliza el término alemán *Beruf*, el cual significa no sólo profesión (la función objetiva de la propia actividad), sino también vocación (la inclinación subjetiva que nos lleva a realizar una actividad). Por lo que, la lucha, es la “profesión/vocación” del teórico crítico; es, a un mismo tiempo, el papel que esa práctica cumple en la totalidad social y la causa o fin que lleva al sujeto a realizar esa acción.

correctas” (Horkheimer, 2000a: 76); es decir que mientras no se haya alcanzado una reconciliación última, que le ponga punto final a la historia y a la dialéctica, continúa el esfuerzo crítico por introducir la razón en el mundo. Volveremos sobre esto más adelante.

La crítica de Bourdieu se dirige contra lo que él llama el “punto de vista escolástico”, mirada que no puede dar cuenta de los presupuestos inscriptos en su situación de *scholé*, al no captar las particulares condiciones socio-históricas en las que ese punto de vista tiene su génesis. De allí la ambigüedad que se encuentra en los fundamentos mismos de este punto de vista, inscribiendo en su lógica unos límites (pero también unas potencialidades) inmanentes. Los cuales son un producto de la escolástica universalización de un punto de vista particular, producto de particulares condiciones sociales; es a partir del olvido de esa particularidad (la no reflexividad sobre la propia génesis) que se erige la pretensión de universalidad de dicho punto de vista. Esto se expresa, a nivel cognoscitivo, en la presentación del modo de conocimiento propio del pensamiento escolástico, como el modelo universal a través del cual se conoce el mundo, lo cual implica concebirlo como la única modalidad de conocimiento posible. Perdiéndose así la posibilidad de captar el sentido que los agentes les dan a sus prácticas, de aprehender las especificidades de la lógica práctica, al “olvidarse de inscribir, en la teoría que se hace del mundo social, el hecho de que ella es producto de una mirada teórica” (Bourdieu, 1996: 99). Gesto teorocéntrico que pone en la consciencia del agente la mirada que el científico construye para explicar sus prácticas, imposición de la lógica teórica por sobre la lógica práctica, que esconde a la mirada escolástica tanto los sentidos que las prácticas de los agentes encierran como las particularidades del propio punto de vista escolástico⁴. Vemos como –al igual que Horkheimer– Bourdieu critica las limitaciones de la lógica científica establecida, para captar el sentido objetivo de sus propias prácticas, para llevar a cabo un proceso de autoconocimiento en el que el sujeto aprehenda sus particularidades a partir del conocimiento de la estructura objetiva en que se halla inserto, y viceversa: conozca las características del objeto a través del (auto)estudio de sus propiedades como sujeto.

⁴ Ésta es tal vez una de las mayores diferencias del pensamiento de Bourdieu con el Estructuralismo francés: su constante esfuerzo por no perder de vista al agente y a su particular manera de deformar las cosas, a manos de un “estructuralismo sin sujeto” (Bourdieu, 1996: 23).

En este marco, Bourdieu plantea su proyecto de “sociología reflexiva”, la cual se erige sobre un pensar relacional, que inserta al fenómeno estudiado en su trama de relaciones socio-históricas, por la que éste remite necesariamente a otro término; disolviéndose así las oposiciones dicotómicas por la vía de manifestar la relación que adhiere a términos supuestamente opuestos. Esta lógica relacional es constitutiva de la noción de campo, pero también de la de *habitus* y, más importante aún, del vínculo por el cual uno remite al otro. Sin embargo, este relativismo no se diluye en la vacuidad que impide que se diga algo; ya que este pensar relacional no deja de percibir que el mundo social, “con sus jerarquías que se resisten a dejarse relativizar tan fácilmente, no es relativista” (Bourdieu, 1999: 103).

Estos elementos conforman los fundamentos de la perspectiva crítica de Bourdieu, es cimentándose en ellos que se puede aprehender la *dóxa* propia de un campo, ese conjunto de presupuestos que se aceptan por el sólo hecho de pertenecer a un campo y que estructuran las formas en que los agentes en él posicionados perciben y aprecian las cosas. *Dóxa* que debe ser estudiada en relación con el *nómos* propio de ese campo, en tanto reglas que estructuran el espacio de las relaciones objetivas y, a partir de ello, los esquemas de pensamiento del agente. Todo lo cual permite captar la *illusio*, fuente del reconocimiento del valor de jugar ese juego que es, a un mismo tiempo, reconocimiento del valor del juego. Sin embargo, la ruptura con la percepción primera del mundo no es suficiente para Bourdieu, se requiere también una segunda ruptura con la *dóxa*, el *nómos* y la *illusio* propios del campo escolástico. Crítica de la razón escolástica que es uno de los nudos centrales de la sociología reflexiva de este autor.

En base a esto se puede captar como el *nómos* y la *dóxa* definen el ámbito de lo pensable y, consecuentemente, el ámbito de lo impensable. Puesto que el *nómos* es el principio de visión y división constitutivo del campo y, en tanto que tal, se aplica a todos los aspectos fundamentales de la existencia dentro del mismo; estructurando así el ámbito de lo visible y de lo invisibilizado para ese punto de vista, de lo pensable y lo impensable en el interior de esa estructura de relaciones objetivas. Por el otro lado, la *dóxa*, base de la adherencia primera al mundo social, se constituye en un límite a las capacidades cognitivas y evaluativas de los agentes, al marcar la frontera de lo pensable y, a su vez, relegar al ámbito de lo impensable todo lo que quede por fuera de ella. Es decir que, la específica relación entre el conjunto de las reglas consti-

tutivas de un campo y el conjunto de los presupuestos configuradores de las formas de percepción y apreciación, delimitan un ámbito de lo pensable y otro de lo impensable, de aquello que puede ser pensado a partir de las estructuras estructurantes (y estructuradas) del habitus. Generándose así todo un ámbito que no puede ser aprehendido desde el particular punto de vista de un determinado agente, posicionado en un determinado campo; lo cual abre la puerta a la afirmación de que ese impensable puede ser pensado desde otro punto de vista, que rompa con los elementos estructurantes del primero.

Este ámbito de lo pensable y de lo impensable afecta no sólo a la percepción y apreciación del mundo social por parte de los agentes, sino también a las posibles tomas de posición que ellos puedan realizar. En efecto, la estructura del campo lleva inscrita los cursos de acción posibles para un determinado agente que ocupa una determinada posición a su interior; las jugadas que pueden ser realizadas en ese momento e incluso aquellas que se presentan como obligatorias. La propia historia del campo construye esto, señalando determinadas tomas de posición como posibles, lo cual conlleva identificar un espacio situado por fuera de esos límites, un espacio de los imposibles, de aquello que no puede ser hecho por ese agente en esa posición y que, por ende, no vale la pena siquiera intentar. Espacio de los posibles-imposibles que sólo se presenta como tal para una particular forma de visión y división del mundo que, cuando lleva a cabo esa división, evalúa como imposibles un conjunto de tomas de posición. Por tanto, lo que aparece como posible o imposible de ser hecho no tiene una substancialidad ontológica, sino que es el producto de la relación entre el campo y el habitus. Se descubre, así, el mecanismo social por el cual determinadas tomas de posición se le aparecen como imposibles a un agente para el cual éstas son impensables, lo cual impulsa la (re)producción de lo establecido. Es la historia de dicha relación la “que delimita lo pensable y lo impensable y [la] que abre el espacio de las preguntas y las respuestas posibles” (Bourdieu, 1995: 361); relegando al espacio de lo imposible de ser realizado aquello que es impensable.

Podemos, entonces, concebir la existencia de “imposibles posibles”, de tomas de posición que son posibles dado el estado actual del campo, pero que a los agentes implicados en él (y a causa de dicha implicación) se les presentan como imposibles, al resultarles impensables. Lo cual hace de la ruptura con esta percepción primera del mundo (incluido el mundo escolástico) la base sobre la que puede erigirse un esfuerzo dirigido a tornar pensable lo

impensable; esfuerzo que nos permitirá captar como posible lo que antes se nos aparecía como imposible. Y en esta tarea la sociología reflexiva tiene un papel central, pues ella nos permite captar los límites “más inflexibles, los que están inscriptos en las mentes” (Bourdieu, 1999: 312); a partir de lo cual se puede luchar por ampliar los márgenes de libertad que poseemos. Pues al permitirnos captar la manera en que las estructuras objetivas impactan en la estructuración del ámbito de lo pensable-impensable, nos da las herramientas para intentar romper con esto. Así, la acción simbólica que entraña la sociología reflexiva puede llevar a “una acción política que se proponga reabrir el espacio de los posibles” (Bourdieu, 1999: 309), que toda orto-doxia busca cerrar. La perspectiva crítica de Bourdieu nos da los elementos para poder llevar a cabo una ruptura con lo que, al punto de vista de la inmediatez, se le presenta como “natural”⁵; habilitándonos así a “hace[r] realidad lo impensable” (Bourdieu, 1999: 312).

En este marco se inserta su proyecto de una *Realpolitik* de la razón, la lucha por una universalización de las condiciones de acceso a lo universal. Pues, para Bourdieu, la razón se realiza cuando se inscribe en los mecanismos sociales y en los esquemas de pensamiento de los agentes, inscripción que es el producto de las luchas sociales en la historia. De allí que “sólo podemos impulsar la razón si nos comprometemos a luchar por ella y por su inclusión en la historia –si practicamos una ‘*Realpolitik* de la razón’–” (Bourdieu, 2005a: 269). Apuntando a reforzar, en cada campo –y especialmente en el político–, los mecanismos que favorecen el primado de su lógica como vía para la resolución de los conflictos; “utopía razonable” (Bourdieu, 1999: 167) en la que se busca extender aquella lógica relacional que ha conseguido imponerse (a lo largo de la historia y de sus luchas) en el campo científico, al entramado total de la sociedad. Lo cual lleva implícito el reconocimiento no sólo de los márgenes de libertad que dicha lógica permite, sino también de los condicionamientos que nos impone, sin detener la reflexividad ni siquiera en este punto.

⁵ Se puede apreciar aquí uno de los tantos momentos en que la sociología reflexiva se acerca a la tradición crítica; ya que, en esta última, es un tema recurrente la consideración de que para el punto de vista de la inmediatez (aquel que carece de las mediaciones conceptuales que permiten romper con lo dado, con la percepción primera del mundo) la sociedad –producto de las prácticas humanas– se le aparece bajo la forma de una ahistórica “segunda naturaleza”, regida por unas leyes que le resultan, a los diversos agentes, tan ajenas como aquellas propias de la naturaleza primera.

La labor en los hilos metódico-conceptuales

La utopía posible

Hemos visto que la teoría crítica se orienta hacia la transformación de lo establecido, introduciendo la razón⁶ en aquellas relaciones sociales en las que ella se halla ausente; sin embargo, esto no se inserta en una concepción teleológica de la historia (sea idealista o materialista), de la cual se extraiga la certeza del triunfo final de la propia práctica. Pues, para Horkheimer, “es imposible que la historia como un todo sea de hecho expresión de un contenido cualquiera pleno de sentido” (Horkheimer, 1974: 254); por lo que, “la historia, considerada ‘en sí’, no *tiene* ninguna razón, no es ningún tipo de ‘esencia” (Horkheimer, 1995a: 98). No hay nada que se exprese o desarrolle en ella, nada que pueda “ser interpretado como sentido general [...], como *telos* inmanente” (Horkheimer, 1998b: 27). Tales concepciones entrañan el establecimiento de un determinado contenido para el momento futuro, aun antes de que éste haya advenido, en tanto es una instancia necesaria del desenvolvimiento del *telos*; por lo que, al sostenerlas, se cae en el concepto de ciega necesidad propio de la teoría tradicional. En el cual –a diferencia de la necesidad con sentido– no es necesario lo que los agentes quieren, sino lo que el proceso histórico-objetivo (con su “astuta razón”) determina, introduciéndose así un momento de heteronomía para los agentes en su actuar.

Por el contrario, aquí sostenemos que la lógica que hace de la necesidad con sentido una noción crítica del presente es la misma que estructura los fundamentos de la teoría crítica horkheimeriana; pues dicha necesidad, que sólo puede tener lugar en una sociedad en la que el concepto de libertad se haya concretado, ilumina con su ausencia la carencia de libertad y de razón que predomina en la sociedad en que vivimos. Sobre el telón de fondo que ella brinda, la perspectiva crítica puede percibir el *no lugar* de tales nociones en la lógica relacional hoy dominante; es en este sentido específico que la re-

⁶ Aunque sería más preciso decir: introduciendo más razón objetiva y, a su vez, menos razón subjetiva en tales relaciones; dando cuenta así de las dos dimensiones que, para Horkheimer, este concepto entraña. En una dialéctica interna por la que su concreción en los diversos mecanismos sociales es un momento en la lucha por más libertad en el mundo; la cual *a su vez* tiene en la concreción de esa razón uno de sus principales obstáculos. Esta problemática estará en el centro de los trabajos de Horkheimer de la década de 1940, sin embargo abordarla aquí excedería los alcances de este acotado escrito.

presentación de una sociedad racional y libre constituye una utopía para esta sociedad. Y es justamente allí donde, a nuestro entender, reside su potencialidad crítica; ya que “la utopía, en efecto, 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” (Horkheimer, 1995a: 91). Crítica que se hace posible a partir de que la utopía rompe con la lógica relacional imperante en este mundo social, permitiendo con ello pensar otro orden y no caer en la resignada aceptación de lo dado que se nos presenta como segunda naturaleza. Sin embargo, no es esta una utopía que le da la espalda a las condiciones materiales de la sociedad, desvinculándose de ella y de sus posibilidades⁷; antes bien ella “se diferencia de la utopía abstracta mediante la demostración de su posibilidad real” (Horkheimer, 2000a: 54), pues su ausencia en el presente no responde a una imposibilidad ontológica, sino a las características de la actual forma en que se estructuran las relaciones sociales, al orden político de esta sociedad. Pero si transformando el actual ordenamiento político es dable tornar más racional a la sociedad en la que vivimos, entonces dicha utopía es posible de ser llevada a cabo. Es a partir de todo esto que postulamos a la categoría relacional de “utopía posible”, como noción central de los fundamentos metódico-conceptuales de la perspectiva crítica horkheimeriana.

Noción que entraña un manifiesto oxímoron, el cual se encuentra ligado a la estructura contradictoria de una sociedad que brinda las condiciones materiales para hacer posible una sociedad racional, *a la vez* que la razón no tiene lugar en ella. Hay aquí una lógica cercana a la del espacio de los imposibles y los posibles que abordamos con Bourdieu en la sección anterior, por lo que cabe destacar sus diferencias (dentro de sus proximidades), las cuales les otorgan diversas funciones metódico-conceptuales en el interior de la trama teórica que aquí intentamos urdir. En efecto, como vimos, la relación entre lo posible y lo imposible se dirige al estudio del entrelazamiento, en diversos procesos sociales, de la estructura social objetiva (nivel en el cual se establecen estos espacios) y la acción de los sujetos (que se ven orientados por ellos); es decir que permite el análisis de tales procesos, pero no se encuentra sosteniendo a la mirada que los analiza. En cambio, la noción de utopía posible ex-

⁷ Ésta es justamente la crítica que Horkheimer le dirige a las utopías de Moro y Campanella en 1995a: 83-99.

trema la tensión al plantear una sociedad racional que *no* es posible en el interior de *esta* lógica relacional; pero sin que ello la haga imposible, en tanto la sociedad es un producto de los seres humanos que puede ser modificada por éstos. El poner en evidencia el carácter imperativo de esa modificación no es más que la otra cara de la crítica que devela las miserias del presente, al hacer visibles los mecanismos que reproducen su injusticia, la ausencia de razón que en él se puede percibir sobre el trasfondo de una sociedad racional. De allí que su función esté en sostener metódico-conceptualmente al particular punto de vista que pone al descubierto tales miserias y pugna por su transformación: la teoría crítica.

Donde, las luchas sociales que esa transformación entraña, constituyen la profesión del teórico crítico, que se ve orientado en su actividad por la utopía posible. Ahora bien, la reproducción de lo establecido contra la que batalla la teoría crítica, encuentra uno de sus mecanismos centrales en el punto de vista de la inmediatez, en el que los agentes sociales se ven implicados. Pues éste genera una tendencia a la “naturalización” de los procesos socio-históricos, que adoptan así la apariencia de entidades ajenas a la actividad humana, de fetiches; lo cual tiene por contraparte la cosificación de los esquemas de pensamiento de los agentes, que se perciben a sí mismos como regidos por una oscura necesidad que no pueden modificar. Este mecanismo es abordado desde diversos ángulos en los artículos de Horkheimer, para quien resulta imprescindible desarticularlo, en tanto en él no ve más que una mera fuente de desconocimiento, a ser remplazada por el saber que otorga la perspectiva crítica. De allí que sostenga que su perspectiva teórica permite “el autoconocimiento del hombre en el presente” (Horkheimer, 2000a: 33-34), al desgarrar el velo de la total cosificación en la que, según su diagnóstico, se encuentran inmersos los agentes sociales.

Así, su perspectiva es capaz de dar cuenta de los efectos sociales de –lo que la psicología francesa contemporánea a Horkheimer, llama– el “*habitude* (‘hábito’)”, con el que se alude a “las disposiciones psíquicas que impulsan a la acción social exigida” (Horkheimer, 1998b: 34)⁸, a llevar a cabo aquello que dada la configuración de la situación y la de las disposiciones del agente,

⁸ Donde la preocupación de Horkheimer es por la génesis social de esas disposiciones, su reproducción y continua adaptación al proceso social; siendo ésta, en principio, la tarea de la psicología en el interior de su programa de investigación interdisciplinario.

se le presenta a éste como una exigencia impuesta por la propia situación. Se abre así una senda por la cual investigar el mecanismo que impone una limitación a la mirada de los agentes sociales; sin embargo, su perspectiva teórica no avanza hasta el fondo por dicha senda. Pues reduce a desconocimiento el resultado de esos esquemas de pensamiento, sin abordar las características del conocimiento y reconocimiento que éste produce; es decir: sin abordar lo que weberianamente podemos llamar el sentido subjetivo que los agentes les dan a sus acciones. De allí que al dar cuenta de las consecuencias objetivas de esas prácticas, sólo perciba su carácter reproductivo, sin poder aprehender los momentos disruptivos que ellas pueden entrañar. En este marco puede comprenderse por qué, en última instancia, para Horkheimer la interpretación del científico acerca del sentido de su práctica científica “no influye en lo más mínimo sobre lo que de hecho es su actividad” (Horkheimer, 2000a: 31); pues en la medida en que ésta no se halla orientada por el conocimiento producto de la teoría crítica, no puede ser más que un momento en la reproducción de lo establecido. Así, la trama metódico-conceptual por él elaborada, contiene un teoricoentrismo que no deja espacio para un sentido subjetivo distinto al que la lógica teórica establece y que, aun así, contenga algún tipo de potencialidad disruptiva para con la lógica relacional establecida.

Sólo cuando estudia los materiales culturales pertenecientes a lo que, con Bourdieu, podemos llamar el “campo cultural” (el cual abarca materiales como los filosóficos, artísticos, etc., productos de la situación de *scholé*), Horkheimer encuentra tanto tendencias reproductivas como potencialidades capaces de producir una otra cosa, que altere el orden social en el que vivimos. Un ejemplo de esto lo encontramos en su trabajo sobre los materiales de la filosofía moral burguesa, donde luego de estudiar los elementos que hacen de ella un momento de conservación de la forma burguesa de ordenar las relaciones sociales, destaca que hay “un elemento dinámico en el fenómeno moral, que señala más allá de él mismo, hacia una sociedad más racional” (Horkheimer, 1999: 124). Es decir que el mismo material filosófico contiene elementos conservadores y a la vez transformadores, siendo esa su dialéctica interna. En cambio los materiales producto de lo que, también con Bourdieu, podemos llamar la “lógica práctica” no son abordados de esta manera, pues sólo se destaca su carácter conservador, como resultado del desconocimiento del que son producto. Allí, la crítica dialéctica horkheimeriana detiene su movimiento y al hacerlo deja algo sin ser sometido a la crítica, mostrando así un límite de su perspectiva.

De esta manera, la pregunta por el sentido subjetivo de las acciones no aparece como una vía del todo cerrada para esta perspectiva, en tanto es un momento fundamental de los mecanismos que reproducen la lógica relacional actual; pero no se avanza hasta el fondo por ella, al reducirlo a mero desconocimiento. Tal vez sea en el texto escrito por Horkheimer como “parte general” del volumen colectivo *Estudios sobre autoridad y familia*, donde más claramente se encuentra esto (Horkheimer, 1998c). Allí indaga cómo el fenómeno de sumisión ante la autoridad en la particular coyuntura histórica que él estudia, hunde sus raíces en la acción recíproca que se da entre la “constitución anímica” de los agentes sociales y las instituciones de esa sociedad (particularmente la familia); generando esto que la relación de autoridad aparezca como algo externo a los individuos e inmodificable por ellos. Sin embargo, aun cuando destaca la importancia del punto de vista de los sujetos en la reproducción de esas relaciones de autoridad, hay una pregunta que no aparece en todo el escrito, que no tiene peso en el análisis llevado a cabo por Horkheimer: la pregunta por la *legitimidad* de esa autoridad para los sojuzgados por ella. Pues esta cuestión implica necesariamente dar cuenta de por qué para los sujetos tiene sentido reconocer a esa forma de autoridad, sin que eso sea sólo un error producto de su desconocimiento.

Así, la teoría horkheimeriana no posee los medios conceptuales con los que aprehender las particularidades de las lógicas prácticas, quedándose en la caracterización del mecanismo general que aquí esta en juego, a la vez que lo reduce a un obstáculo que tiene que ser desarticulado por la lógica teórica⁹. Esto no sólo implica una limitación a la hora de abordar la lógica práctica, sino que también entraña un impedimento para aprehender las particularidades de la lógica teórica y los condicionamientos que de ella emergen. En efecto, Horkheimer caracteriza a su teoría crítica a partir de su puesta en relación con otra mirada teórica: la teoría tradicional; es decir, con otra lógica teórica. No hay allí una lógica práctica que funja de telón de fondo sobre el cual percibir reflexivamente las particularidades que dicha lógica teórica tiene, por su mero ser teórica. La teoría crítica elaborada por Horkheimer se reconoce a sí misma como el producto de determinados agentes, situados en

⁹ Reiteremos que no hay una completa ausencia de esta problemática en el pensamiento de Horkheimer, más bien se trata de una vía insinuada y luego relegada, sin que se avance mucho en ella; pero que en ese insinuarse señala un camino que una teoría crítica del presente puede intentar transitar.

determinadas condiciones socio-históricas, mas no da cuenta de que, entre tales determinaciones, una central es el que esos agentes sean teóricos críticos, con las implicancias que ello conlleva.

El lugar de la Realpolitik de la razón

Es en la sociología reflexiva de Bourdieu donde podemos encontrar los elementos conceptuales que nos permitan lidiar con semejante teoricocentrismo; pues, como hemos visto, él discute con la escolástica imposición de la lógica teórica por sobre la lógica práctica. Frente a lo cual sostiene la necesidad de objetivar no sólo a los diversos agentes sociales que las ciencias sociales estudian, sino también al sujeto de la objetivación; dando cuenta no sólo de los condicionantes más generales que surgen de una determinadas circunstancias socio-históricas, sino también de aquellos producto del particular posicionamiento del teórico en el campo escolástico¹⁰. En un esfuerzo reflexivo tendiente a genera un *modus operandi* que inscriba a las singularidades del posicionado punto de vista teórico, en el proceso mismo de producción de conocimiento, para dar cuenta así de sus limitaciones. Una de las cuales es el presentarse como depositario de lo universal y, sobre esa base, proponerse como el único punto de vista válido. De allí que Bourdieu sostenga la importancia de volver con las herramientas de la ciencia a las experiencias cotidianas (y no sólo a los materiales propios del “campo cultural”), a los sentidos que los agentes les dan a sus prácticas; pero comprendiendo también las limitaciones de la perspectiva con la que aprehendemos tales sentidos. Por lo que la ciencia debe tener por fin, según este autor, la reconstrucción teórica de la lógica práctica “incluyendo en la teoría la distancia entre la lógica práctica y la teórica” (Bourdieu, 1999: 75); para lo cual es necesario un

¹⁰ Puede notarse como aquí hay una profundización del gesto ya presente en Horkheimer, quien critica la aparente autonomía de la teoría tradicional señalando su inserción como un momento del entramado social general, pero sin dar cuenta de esa segunda inserción de la perspectiva teórica en el mundo escolástico. De allí que, por un lado, si bien su perspectiva avanza por este camino, no llegue hasta el fondo del mismo; y, por el otro lado, pueda considerarse a la sociología reflexiva de Bourdieu como un “segundo giro reflexivo” (Habermas, 1989: 144-149, especialmente p. 146) que dirige la crítica contra los fundamentos mismos de la crítica. Lo cual constituye el elemento central del rechazo de Habermas a la crítica de la razón desarrollada por Horkheimer (y Adorno); marcándose así el punto central en que la perspectiva por nosotros propuesta, se aleja del planteo habermasiano (apelando a Bourdieu para ello), sin que nos sea posible extendernos aquí sobre esta cuestión.

punto de vista teórico sobre el punto de vista teórico, es decir un uso de los medios escolásticos para luchar contra las inclinaciones escolásticas.

Así, la sociología reflexiva nos permite llevar a cabo una ruptura con la percepción primera del mundo, pero también con la escolástica percepción segunda. Siendo ésta la base sobre la que ella puede aprehender los mecanismos que condicionan las prácticas de los agentes. Todo lo cual nos brinda un conocimiento sin el cual no podríamos desarticular tales mecanismos, en pos de ampliar nuestros márgenes de libertad, en una constante lucha por universalizar las condiciones de acceso a lo universal, por llevar a cabo una *Realpolitik* de la razón. Sin embargo, llegados a este punto, cabe preguntarse si la sociología reflexiva contiene efectivamente este proyecto de *Realpolitik* de la razón, si es uno de los hilos conceptuales con los que se urde esa trama teórica, por lo que no habría manera de practicar este bourdieuniano *modus operandi* sin a la vez estar luchando por la inclusión de la razón en la historia. O bien, si éste no proviene de la propia estructuración de las categorías teóricas sino de algún elemento exterior, por lo que sería posible que nuestra práctica científica se posicione en el punto de vista distintivo de la sociología reflexiva, sin por ello trabajar en favor de una *Realpolitik* de la razón. Cuestión atinente a los fundamentos metódico-conceptuales de la perspectiva elaborada por Bourdieu; ya que es abordando la compleja trama sobre la que se funda esa mirada crítica, que podremos aprehender hasta qué punto ella le permite o dificulta ser un momento de la lucha, en el ámbito de *lo político*, por reabrir el espacio de los posibles. Más aún: por que esa lucha sea la profesión del “sociólogo reflexivo”, a la cual pertenece su pensamiento y no el pensamiento como algo que se pueda separar de la lucha.

El pensamiento relacional que se encuentra en los fundamentos de la mirada de Bourdieu nos permite, entonces, llevar a cabo un desenmascaramiento crítico de “uno de los mecanismos más poderosos de mantenimiento del orden simbólico, a saber, la *doble naturalización* que resulta de la inscripción de lo social en las cosas y en los cuerpos” (Bourdieu, 1999: 238), es la toma de conciencia del arbitrario histórico que se presenta como natural lo que puede permitir el desarrollo de una práctica tendiente a modificar la lógica imperante en el presente. Sin este conocimiento no se podría intentar desarticular tales mecanismos; pero eso no quiere decir que dicho conocimiento sea ya un momento del esfuerzo práctico por su desarticulación. Así sucede, por ejemplo, en la sociología política de Weber –una de las fuentes más evi-

dentos en las que abreva Bourdieu para la construcción de su teoría de la violencia simbólica—, ya que la revolucionaria e innovadora manera en que él estudia y clasifica a los distintos tipos de dominación, nos permite captar el mecanismo que sostiene a la relación de dominación, que la legitima. Sin embargo, una vez descubierto esto, su pensamiento no avanza hacia un intento por desarmar semejante mecanismo; Weber no se da ese objetivo, pero tampoco podría dárselo pues eso implicaría romper con la separación entre ciencia y política que él mismo plantea. De allí que su conocimiento pueda señalar los límites intrínsecos a cada tipo de dominación, pero su práctica cognoscitiva no se constituye en una acción en *lo* político que intente transformar las relaciones de dominación imperantes; en todo caso eso será objeto de los llamados escritos políticos, en donde el diagnóstico de situación del “hombre que sabe”, permitirá al “hombre que quiere” (Weber, 1997: 42) hacer sentir su voz política.

A partir de esto es que aquí sostenemos que la crítica de la sociología reflexiva se realiza en base a la demostración de las consecuencias de aquello que es, de los resultados que arroja la actual estructura relacional. Pero esa crítica puede no conducir a una abertura por la que se introduzca algo que trascienda lo que es, que en su ser otro a la lógica relacional hoy existente impulse y forme parte, al mismo tiempo, de una acción en *lo* político orientada a su transformación. Pues para ello se requeriría que esta trama metódico-conceptual contenga entre sus hilos uno que trascienda lo dado, situándose fuera del círculo de lo existente para desde allí orientar a la práctica científica; orientación que sólo puede darle si se adentra en las condiciones materiales existentes y en lo que éstas hacen posible. Un elemento conceptual que, en definitiva, esté *a la vez* dentro y fuera de la sociedad en la que vivimos¹¹.

La forma en que Bourdieu teje su entramado conceptual pareciera, entonces, limitar los alcances de la crítica que la sociología reflexiva posibilita. Aun cuando él sostiene explícitamente una *Realpolitik* de la razón, ésta no se encuentra inscrita en su teoría, no es una parte inmanente e integral de los ma-

¹¹ Si sostenemos, junto con Merleau-Ponty —ese autor tan influyente y poco citado en la obra de Bourdieu—, que en la manera en que una perspectiva niega lo existente “ya está presente su manera de afirmar” (Merleau-Ponty, 1957: 258.); entonces también es dable sostener que en su forma de afirmar ya está presente su negación de lo existente, que la manera en que se afirma lo otro a esta sociedad, lo que *no tiene lugar* en su particular lógica relacional, contiene ya la manera en que se llevará a cabo la negación crítica de esta sociedad.

teriales con los que se construye el edificio de la sociología reflexiva, antes bien, ese proyecto proviene de una fuente externa a la teoría misma. La dimensión ético-valorativa que entraña el ejercicio de una *Realpolitik* de la razón no encuentra fundamentos en el interior de la sociología reflexiva bourdieuniana; por lo que sostenerla o no termina dependiendo de una decisión ético-valorativa tomada por el científico en forma individual, es —en última instancia— materia de decisión personal, de valoración subjetiva. En definitiva: esta perspectiva teórica se estructura en torno a un conjunto de categorías que le permiten *percibir* (reflexivamente) al mundo social, dotarlo de un sentido; pero no le da el mismo peso en su estructuración a aquellas categorías de *apreciación* a partir de las cuales podría establecer una particular valoración de ese mundo social, de la escasa presencia de ciertos valores en él. Y es a través de estas categorías de percepción y apreciación que se podría tomar la posición de luchar por la inclusión de esos valores en la historia. Que el propio Bourdieu oriente su actividad científica en esta dirección (cosa innegable para cualquiera que haya leído sus “intervenciones”, en Bourdieu 2005b), no implica que esa orientación sea intrínseca a su sociología reflexiva, sino que responde a su decisión personal. Nada impide, *a pesar* de Bourdieu, que el socioanálisis quede encerrado en una práctica anclada en determinados enclaves del campo cultural (casi exclusivamente del campo científico), sin repercutir en el resto del espacio social. Y ahí sí, de darse semejante situación, estaríamos ante la peor versión de la sociología de la sociología: aquella que se clausura en la discusión entre intelectuales acerca del funcionamiento del campo intelectual.

Así, la sociología reflexiva puede percibir cuando una acción implica la realización de un imposible-posible, tomando una posición que resultaba impensable; sus categorías permiten la captación de esos acontecimientos, al abordar el entrelazamiento de la estructura objetiva y el esquema de pensamiento de los sujetos. Pero ellas no contienen la tendencia a producir tales acontecimientos, al no estar esta perspectiva teórica fundada metódico-conceptualmente en esa dialéctica entre el ámbito de los impensables-pensables y el espacio de los imposibles-posibles, al no cimentarse sobre ese momento trascendente a *esta* particular lógica relacional que está adherido a aquello que es alcanzable en el interior de dicha sociedad, no se consigue hacer de la ciencia producto de los agentes en ella posicionados, una acción simbólica orientada a abrir el ámbito de lo pensable. O, mejor dicho, Bourdieu sí con-

sigue hacerlo, pero por su personal orientación ético-política, y no porque esa orientación se halle grabada en los materiales con los que construye su sociología reflexiva.

La afirmación de lo otro para criticar a lo mismo

Como hemos visto, la teoría crítica de Horkheimer tiene por categoría central de sus fundamentos metódico-conceptuales a una dialéctica entre lo que se sitúa dentro de las condiciones materiales actuales y, *a la vez*, fuera de la lógica relacional establecida, a una versión radical de esa dialéctica: la utopía posible. Noción que incluye en sí misma una lógica relacional que tiene lugar entre términos opuestos, y es de ella que esta perspectiva extrae su dinámica; pues esto introduce una tensión en sus fundamentos, que la mantiene en constante movimiento, impidiendo que se detenga ante algo y que, con ella, se detenga la crítica. Buscarle una salida a dicha tensión sería apuntar a perder este elemento dinámico. Ya que, por un lado, si la utopía se realiza (nos referimos no a la posibilidad de su realización, sino a su efectiva realización), entonces pierde su carácter de no lugar para ser algo propio de la lógica relacional existente; diluyéndose así aquel elemento metódico-conceptual que impulsa a la transformación de lo establecido, al trascenderlo. A la vez que, por el otro lado, si se pierde su dimensión de ser posible, se tornaría una “utopía abstracta”, ajena a las particulares condiciones sociales en que vivimos y a las potencialidades disruptivas que ellas pueden contener.

Es de este fundamento, que la teoría crítica horkheimeriana obtiene la orientación que la impulsa a introducir más razón en el mundo, pues ello es posible, aun cuando la representación de una sociedad racional se mantenga utópica. Por eso ella es un momento de la lucha por la inclusión de la razón en la historia, la práctica de producción de teoría crítica no es independiente de esa lucha, no puede serlo en tanto ambas (que son una) poseen la misma orientación tendiente a universalizar las condiciones de acceso a lo universal. Mientras que la sociología reflexiva bourdieuniana (que no tiene este fundamento, aun cuando no le resulta completamente ajeno), puede ser un instrumento en la lucha por la *Realpolitik* de la razón, pero no es esa lucha. Pues, como Bourdieu sostiene, “si se pretende ir más allá de la predicación, hay que

llevar a la práctica, en efecto, recurriendo a los medios corrientes de la acción política [...] la *Realpolitik* de la razón” (Bourdieu, 1999: 167); en donde se evidencia ese corte entre la “predicación” de la sociología reflexiva y la acción política como tal, por lo que aquella no es en sí misma una forma de ésta. Dicho corte lo lleva a sostener que las ciencias sociales tienen que elegir entre dos alternativas a las cuales servir con su conocimiento racional: o “poner sus *instrumentos racionales de conocimiento* al servicio de una dominación cada vez más racionalizada, o *analizar racionalmente* la dominación” (Bourdieu, 1999: 112, las cursivas son mías). Y si la opción existe, es porque el mismo conocimiento puede ser un instrumento para ambas prácticas. Lo cual resulta completamente extraño a la lógica propia de la teoría crítica de Horkheimer, pues –como hemos visto– su práctica no puede ser más que el esfuerzo por transformar las actuales relaciones sociales en el sentido de la justicia, al ser esto una de los hilos metódico-conceptuales con los que se urde su trama. Mientras que en la sociología reflexiva, tal y como ya hemos dicho, la elección entre una de esas alternativas es materia de decisión personal, de valoración subjetiva.

De allí la potencialidad para la crítica de la noción de utopía posible y de la tensa dinámica que ella entraña. A partir de esto podemos volver a la cita de Horkheimer, según la cual “la teoría crítica carece de confirmación hasta el final de la época, confirmación que se alcanza con la victoria. Hasta entonces continua la lucha por su comprensión y aplicación correctas” (Horkheimer, 2000a: 76). Donde, si esa victoria es la concreción de una sociedad racional que diluye la utopía al efectivamente realizarla, entonces, en ese momento, no se percibiría nada que trascienda a esa lógica relacional, sólo las prácticas posibles en su interior, aquellas que reproducen lo allí establecido, dejándose afuera a aquellas que no se reducen al principio rector de esa lógica, a lo que no tiene lugar en ella. Se mantiene así la tensa relación de la utopía posible, la cual conduce a que, desde nuestro posicionado punto de vista actual, condicionado por las presentes circunstancias socio-históricas, percibamos a semejante victoria como inconcretable. Por lo que la lucha se mantiene abierta y, junto con ella, su expresión en el ámbito cognoscitivo: la práctica de la crítica.

Esquema para una teoría crítica reflexiva

A través del recorrido llevado a cabo en estas páginas, hemos vislumbrado cierto espacio en el que puede tener lugar el diálogo entre la teoría crítica de la sociedad y la sociología reflexiva. En el cual, a partir de los elementos comunes a ambas, se trabaje sobre las fructíferas tensiones entre ellas; poniendo en juego las potencialidades de una para pensar críticamente a la otra, y viceversa.

El trabajo de lectura aquí desarrollado sobre estos materiales de la “historia” de la teoría sociológica (que, como todo trabajo, ha modificado los materiales sobre los que se practica), nos ha permitido delinear los contornos de una perspectiva crítica de nuestro presente. La cual en su movimiento se enfrenta, por un lado, a la Escala del teoricoentrismo, que impide que ésta aprehenda las especificidades de la lógica práctica; conllevando esto la imposibilidad de asir las características propias de la lógica teórica, y sin ello no es dable reflexionar acerca de la forma en que la teoría reconstruye a la práctica. Generándose así el peligro de que se hunda el barco de la crítica, al hacer de los criterios de visión y división del teórico, el patrón con el que se mide todos los esquemas de percepción y apreciación desde los que se producen los sentidos con que los diversos agentes invisten al mundo. Mientras que, por el otro lado, se enfrenta a la Caribdis de que el esfuerzo práctico en pos de la introducción de la razón en el mundo quede pendiendo y dependiendo de la postura ético-valorativa que individualmente asuma el científico. Sin que la trama teórica tenga a dicho objetivo como uno de los hilos que componen el material del que ella está urdida; sin que la orientación que guía a la teoría provenga de ella, al no estar inscripto en la práctica de la crítica el esfuerzo por universalizar las condiciones de acceso a lo universal. Entrañando ello el latente peligro de que su barco se hunda en las aguas del gesto escolástico definitivo, en el que la sociología de la sociología se vería reducida a utilizar el discurso de pretensiones universalistas de la ciencia tan sólo para discutir lo que acontece en el campo científico, sin que ello tenga ningún impacto en el resto del universo social. Lo que la crítica no puede hacer, si es que quiere seguir siendo crítica, es detener su marcha para evitar esos peligros, anclando su pensamiento que, al quedarse quieto, ya no es tal. Por el contrario, ella corre el riesgo que implica navegar en tales aguas, y no siempre sale indemne; pero es en ese riesgo que puede llevar adelante su crítica a los materiales culturales, desarticulando los mecanismos que allí reproducen las relaciones de dominación hoy imperantes.

Ninguna de las dos perspectivas aquí estudiadas cae en esto. El que ambas hayan iluminado el camino por el cual salir del momento de cierre en el que sus respectivos entramados teóricos podían caer –como consecuencia de los fundamentos metódico-conceptuales sobre los que se erigen– es justamente lo que nos ha permitido aquí llevar a cabo este ejercicio de puesta en tensión. A partir del cual comienza a esbozarse la perspectiva de una “teoría crítica reflexiva”, que al tener por fundamento un elemento trascendente a *esta* lógica relacional, al erigirse sobre una “utopía posible” cuya función metódica es otorgar un telón de fondo sobre el cual percibir críticamente al objeto sociedad, nos permite posicionarnos en un punto de vista que lleve inscripto en los materiales mismos con los que se lo elabora el esfuerzo por incluir aún más la razón en los procesos socio-históricos. Para lo cual es necesario determinar los mecanismos objetivos que permiten la reproducción de lo existente en su forma actual, pero también resulta imprescindible captar los criterios de visión y división a través de los cuales los agentes perciben y aprecian el mundo, dotándolo así de sentido. Más aún, ambas instancias, la de la historia objetivada en las cosas y la de la historia encarnada en los cuerpos, no son más que momentos de una compleja relación, por lo que sólo pueden ser comprendidos en su mutua referencia.

Por ello resulta central aprehender densamente el sentido subjetivo con que los actores invisten al mundo, pero no para hacer de esa visión *el* sentido del mundo social, pues eso no sería más que recaer en la implicación en la inmediatez. Antes bien, de lo que se trata es de tener las herramientas conceptuales para romper con ese sentido primero –insertándolo en el entramado relacional en el que tiene lugar–, en pos de aprehenderlo en todas sus determinaciones; tanto aquellas que contribuyen a la reproducción de lo establecido, como esas otras que pueden entrañar una instancia disruptiva para con la lógica relacional imperante. A la vez que se ponen en práctica esas mismas herramientas para captar, reflexivamente, todas las determinaciones de nuestra propia mirada; en pos de romper con ella, en un intento por alumbrar (aunque sea tenuemente) las opacidades que nos conducen al error.

Llegamos así a bosquejar algunos de los trazos fundamentales de una perspectiva crítica que es, al mismo tiempo, un esfuerzo práctico de lucha en el ámbito de los pensables-impensables, en pos de tornar pensable lo que se le aparece como impensable a un posicionado punto de vista, permitiendo

ello producir una abertura en el espacio de los posibles-imposibles. Buscando agrietar ese cerrado espacio en pos de mantener abierta la lucha en lo político, de la que el pensamiento crítico es un momento inseparable. Lucha en la cual resulta clave abordar críticamente no sólo a la lógica práctica, sino también a la lógica teórica (incluyendo la particular forma en que la lógica teórica reconstruye a la lógica práctica); descubriendo en las particularidades de cada una de ellas los mecanismos funcionales a la reproducción de las relaciones de dominación existentes, pero también los elementos utópicos que allí puede haber, aquellos que no tienen lugar en esa lógica relacional. Sin perder de vista que esto lo llevamos a cabo desde un posicionado y limitado punto de vista, necesariamente escolástico mas no por ello encerrado en los límites escolásticos.

Bibliografía

- BOURDIEU, P. (1998), *La Distinción* [1979], Madrid, Taurus.
- BOURDIEU, P. (1995), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario* [1992], Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. (1996), *Cosas dichas* [1987], Barcelona, Gedisa.
- BOURDIEU, P. (1999), *Meditaciones pascalianas* [1997], Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2003), *Campo de poder, campo intelectual*, Buenos Aires, Editorial Quadrata.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (2005a), *Una invitación a la sociología reflexiva* [1992], Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- BOURDIEU, P. (2005b), *Intervenciones, 1961-1995. Ciencia social y acción social*, Córdoba, Ferreyra Editor.
- BOURDIEU, P. (2006), *Autoanálisis de un sociólogo* [2004], Barcelona, Anagrama.
- HORKHEIMER, M. (1974), “¿Un nuevo concepto de ideología?” [1930], en Lenk, K. (ed.), *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HORKHEIMER, M. (1993), “The present situation of social philosophy and the tasks of an Institute for Social Research” [1931], en *Between philosophy and social science. Selected early writings*, London, MIT press.
- HORKHEIMER, M. (1995a), “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia” [1930], en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya.

HORKHEIMER, M. (1995b), “Montaigne y la función del escepticismo” [1938], en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya.

HORKHEIMER, M. (1998a), “Observaciones sobre ciencia y crisis” [1932], en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

HORKHEIMER, M. (1998b), “Historia y psicología” [1932], en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

HORKHEIMER, M. (1998c), “Autoridad y familia” [1936], en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

HORKHEIMER, M. (1998d), “La función social de la filosofía” [1939-1940], en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

HORKHEIMER, M. (1999), “Materialismo y moral” [1933], en *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos.

HORKHEIMER, M. (2000a), “Teoría tradicional y teoría crítica” [1937], en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

HORKHEIMER, M. (2000b), “Apéndice” (“Nachtrag”), [1938] en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

HORKHEIMER, M. (2000c), “Razón y autoconservación” [1941-1942], en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

MERLEAU-PONTY, M. (1957), *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán.

WEBER, M. (1997), “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” [1904], en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.