

La radical experiencia de lo utópico

Clara María Marensi

UNLP – FAHCE

clarimaren@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo parte de la sociología comprensiva propuesta por M. Weber, particularmente tomando el concepto de “cultura” que dicho autor propone y define como “una sección limitada de la infinitud desprovista del sentido del acaecer universal”. Ahora bien, más que en la sección limitada, se intenta indagar cuestiones en torno a la infinitud desprovista del sentido: el no lugar, lo no dicho, que esta infinitud nos permite pensar en la relación a una posible experiencia de lo utópico como su posibilidad.

De este modo, se busca desarrollar algunas de las principales características de la experiencia de la cultura para, a partir de ello, tratar de generar algunas grietas que den cuenta de las mediaciones propias de la sociedad. Es en este segundo momento que se plantea, siguiendo a Th. W. Adorno, la noción de “mediación” como una categoría que resulta clave para adentrarnos en la complejidad del proceso social entendido a partir de la dialéctica sujeto/objeto. Finalmente, se proyecta una reflexión acerca de la labor que en este espacio juega la teoría crítica de la sociedad, y la posibilidad de acercarnos posibles experiencias otras.

Palabras claves: experiencia, mediación, utopía, cultura, crítica.

1. Introducción

La idea de la cual partimos es que el lenguaje es un medio de la práctica social, constitutivo y constituyente de la misma, y que los conceptos que lo forman son formas de vida humana. En principio, resulta necesario aclarar que la idea de escribir un trabajo como el que se desarrollará a continuación, plantea ya ciertas dificultades. Dichas dificultades se asocian a los análisis, problemáticas, observaciones y otras cuestiones que se pretenden, podríamos decir, plantear, desarrollar, abordar o explicar. Ya desde el comienzo encontramos una duda a la hora de definir la funcionalidad del trabajo, que de por sí, se encuentra subsumido en una lógica

marcada por la contradicción dialéctica. En este sentido, cuando algo adopta una forma estamos en problemas: como cuando en la filosofía de la época burguesa, la razón adopta la forma de una subjetividad racional y el conocimiento funciona como necesidad totalizadora.

Podríamos comenzar entonces con la pregunta de si el presente trabajo, dadas sus características estructurales en relación al campo científico sociológico, se instala en una lógica de reproducción de “siempre lo mismo”¹, o bien, si debido a los temas que se intentarán desarrollar plantea la posibilidad de una disrupción o abertura de la lógica que estructura la realidad social de la cual formamos parte.

En este sentido, el desarrollo de los conceptos particulares que permiten adentrarnos a la idea expuesta en el título, elegimos partir del estudio sociológico de las corrientes interpretativas de la acción. Más específicamente de la sociología comprensiva propuesta por Max Weber, primer pensador clásico que le da una formulación explícita a la sociología interpretativa del sentido. De este modo, tomamos del concepto de *cultura* que dicho autor define como “una sección limitada de la infinitud desprovista del sentido del acaecer universal, a la cual los seres humanos otorgan sentido y significación”². Más que en la sección limitada, el siguiente trabajo intentará indagar sobre la idea de la “infinitud desprovista del sentido del acaecer universal”. En este sentido si, siguiendo con Weber, es a través del concepto que se vuelve significativo el fragmento de la realidad pensada, y en esta sección del fragmento es donde opera la labor de las ciencias sociales; resulta pertinente preguntarnos acerca del lugar, o mejor aún el no lugar -lo no dicho-, que esta infinitud nos permite pensar en relación a una posible experiencia de lo utópico.

En primer lugar, comenzaremos por desarrollar algunas de las características que la cultura (entendida como esa “sección limitada”), nos presenta. Es en relación a ello que abordaremos el análisis de lo que con Marcuse conocemos como “cultura afirmativa”, es decir una manera bella y verdadera de experimentar la cultura. A partir de la descripción de este particular diagnóstico de época, intentaremos generar algunas grietas que den cuenta de las mediaciones que permiten aprehender la sociedad y sus procesos entendidos como actividad humana sensible, es decir “una toma de conciencia del hombre acerca de sí mismo como ser

¹Adorno, Th. W. y Horkheimer, M., “La industria cultural o la ilustración como engaño de masas”, en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos [1944-1947]*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p.178.

²Weber, Max, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978, p. 70.

social, acerca del hombre como sujeto y simultáneamente objeto de acontecer histórico social”³. En base a ello, se pensará la centralidad que presenta la noción de experiencia en relación a lo utópico; y por último (como un tercer momento), la reflexión -dialéctica- acerca de la labor que en este espacio juega la teoría crítica de la sociedad como autoconocimiento del hombre.

2. Lo bueno, bello y verdadero: la cultura

La cultura se presenta como abstracta, más idealista que el idealismo mismo. La personalidad es aquello que representa a la cultura: “personalidad es sobre todo, el hombre que renuncia, el que impone su propia realización dentro de las circunstancias ya dadas por más pobres que estas sean. Es el que encuentra su felicidad en lo existente”⁴. En este sentido, la felicidad de los individuos se encuentra en manos de la cultura, es calculada según su utilidad, ella presenta la seguridad y la necesidad de lo verdadero, es lo inmediato al sujeto, lo que se presenta sin contradicción. Lo bello aparece en la cultura como un instante eternizado de esa felicidad. Marcuse utiliza el término “cultura afirmativa” para referirse a esta experiencia de la cultura que afirma el orden social establecido -espacio de la praxis burguesa-, cuyos valores son universales, y donde lo que prima es la cosificación del hombre a través de la mercancía. Las verdades conocidas son la no contradicción a través de la cual se organizan las prácticas sociales.

Por otra parte, en Adorno se asocia la idea de cultura a la de sistema, en donde todo funciona a través de una armonía en la forma de producción: se trata de una producción y reproducción de “siempre lo mismo”⁵. Esta estandarización coactiva que la producción masiva de la “industria cultural” ofrece a través de los bienes de consumo es producto de la racionalidad técnica, cuyo dios es el criterio de cálculo, el mero dato, a través del cual el individuo se transforma en elemento estadístico, es decir en un sí mismo desconectado de la totalidad⁶ social que lo contiene y autoconserva. Además, por medio de la racionalización se naturalizan y estandarizan los modos de conducta normativa que porta el individuo.

³Lukács, G. “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, en *Historia y conciencia de clase*, México, Ediciones Orbis, 1983, p.65.

⁴ Marcuse, H., “La cultura afirmativa”, en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1967, p.71.

⁵Adorno, Th. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la ilustración...*, op. cit.p.178.

⁶El concepto de totalidad en Adorno, así como en toda la teoría frankfurtiana, requiere un análisis que excede los límites de este trabajo. Cabe aclarar que en este caso es utilizado en términos de una totalidad como el conjunto de las mediaciones que intentan dar cuenta de las complejidades que presenta el concepto de sociedad. Se pretende profundizar la visión positivista de la totalidad repetitiva a la que se refiere la industria cultural, la cual bloquea el movimiento dialéctico de la sociedad entendida como totalidad mediada. En lugar de la mediación lo que allí aparece es una relación abstracta de intercambios de equivalentes como forma inmediata del proceso de socialización.

Podemos ubicar el principal punto de contacto entre “la cultura afirmativa” y la “industria cultural” bajo la lógica del *proceso de abstracción*, cuya característica principal hace referencia a la situación en la cual la existencia del individuo se sitúa por fuera de sí mismo. Bajo el acto que se lleva a cabo en la relación de intercambio⁷, la cual logra su máxima expresión en la sociedad capitalista, la abstracción adquiere una forma específica: la *socialización*. En este sentido, lo que aparece como igualdad o equivalencia abstracta producto de la lógica del intercambio, genera una desigualdad en la obtención de los medios de producción que se traduce en una lógica de explotación -corporal y psíquica-, que se produce y reproduce a través del proceso de socialización que la cultura dignifica. De allí que,

[e]n el ámbito de los bienes culturales se impone el valor de cambio de manera particular. Pues en este ámbito aparece en el mundo de la mercancía precisamente como si estuviera excluido del poder de intercambio, como algo inmediato a los bienes, y a esta apariencia es, nuevamente, a lo único que deben los bienes culturales su valor de cambio. Al mismo tiempo, no obstante, pertenecen completamente al mundo de la mercancía, se fabrican para el mercado y se atienen a él.⁸

La liquidación del individuo en la figura de masas, el individuo alienado o fuera de sí, como se dijo anteriormente, es producto de la abstracción del valor de cambio de los bienes culturales, los cuales se experimentan como algo inmediato, siendo así que la subjetividad del individuo y su gusto quedan definidos a través del consumo,

El abandono de la individualidad que se acomoda a la regularidad de lo exitoso; el obrar que todos ejecutan se deriva del hecho fundamental de que en términos amplios, de la producción estandarizada de los bienes de consumo, a todos se le ofrece lo mismo.⁹

La cuestión de la *apariencia* ocupa un lugar central en esta “regularidad de lo exitoso”. A través de ella la contradicción, propia de la sociedad, desaparece. En la vida cotidiana, el contacto entre individuos es solo aproximación, en ella hay un olvido del dolor: la pura diversión, el puro acuerdo ocupa su lugar. Según Adorno hay allí una plena identidad entre sujeto y objeto, sin embargo, cabe aclarar que se trata de una falsa identidad a causa de su imposibilidad de dar

⁷ Nos referimos al intercambio, en el sentido marxista del término, como la forma de equivalencia del dinero que expresa el tiempo de trabajo promedio socialmente necesario.

⁸ Adorno, Th. W., “Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión de la escucha”, en *Disonancias* [1963], en *Obra completa, 14*, Madrid, Akal, 2009, p.25.

⁹ *Ibid.*, p.27.

cuenta de las mediaciones propias del movimiento del proceso social. Lo inmediato de la forma de la apariencia aparece en la sociedad como ideología, la cual “tiene al mundo en cuanto tal como objeto”¹⁰. La ideología como apariencia necesaria es el sedimento de la verdad absoluta. Su opuesto es lo contradictorio, la mera diferencia que mantiene el movimiento constante carente de sentido pleno.

De este modo, la dificultad en torno al concepto de ideología radica en la siguiente cuestión: si la ideología penetra de manera profunda en la estructura del individuo (en su conciencia, en su aparato categorial, en su voluntad), si se encuentra ligada a su ser, ¿existe un espacio que escape a lo ideológico, existe la posibilidad de una crítica que no recaiga en una ideología que paraliza el constante movimiento? O bien, ¿es posible la aprehensión de ese movimiento que da cuenta de la complejidad del proceso social? Es Horkheimer quien nos acerca a dicha problemática a través de su discusión con la idea de la existencia de un conocimiento incondicionado, de un sentido pleno de la vida humana, donde al igual que Adorno, pone especial interés en la cuestión acerca del problema de la identidad entre sujeto y objeto. Podemos pensar la dificultad que esta identidad presenta a partir de la idea de que “no existe el Pensar a secas; lo único que existe es el pensamiento determinado de determinado individuo que, por supuesto, está a su vez co-determinado por la situación social total”¹¹.

La posible unión entre sujeto y objeto, pensamiento y ser y todas aquellas dualidades que se creían superadas por la filosofía idealista se complejiza a través del método dialéctico. A su vez, la complejización de la sociedad, a la que hemos hecho referencia a lo largo del trabajo, da cuenta de que la ambigüedad sujeto-objeto no puede ser superada a través de la abstracción conceptual,

[t]an pronto como es fijada sin mediación, esa separación se convierte en ideología, precisamente en su forma canónica. El espíritu usurpa entonces el lugar de lo absolutamente independiente, que él no es: en la pretensión de su independencia se anuncia el tirano. Una vez separado el sujeto radicalmente del objeto, lo reduce así; el sujeto devora al objeto en el momento en que olvida hasta qué punto él mismo es objeto.¹²

¹⁰Adorno, Th. W. y Horkheimer, M., “La industria cultural o la ilustración como engaño de masas”, op. cit., p.192.

¹¹Horkheimer, M., “Hegel y el problema de la metafísica” [1932], en *Historia metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995, p.129.

¹²Adorno, Th. W., “Sobre sujeto y objeto”, *Consignas* [1969], Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003, p.144.

Surge así, la necesidad de reflexionar¹³ sobre la cuestión acerca de la dicotomía sujeto-objeto; solo se puede dar cuenta de esta relación partiendo de las mediaciones que implican a ambos momentos, no así a través de la inmediatez de su definición, que fija el movimiento. De esta manera, Adorno sostiene que,

[s]i el sujeto no es algo -y ese «algo» designa un momento irreductiblemente objetivo- no es nada; ya como *actus purus* necesita el de la referencia a un agente. [...] Mediato es por cierto el objeto, sólo que, según su concepto, no está tan absolutamente referido al sujeto como el sujeto a la objetividad. [...] Si el sujeto tiene un núcleo de objeto, entonces las cualidades subjetivas del objeto constituyen, con mayor razón, un momento de lo objetivo. Pues únicamente como determinado se convierte el objeto en algo.¹⁴

Llegado este punto, podemos pensar una *posibilidad* otra que incluya una diferencia a la propuesta teórica de la filosofía trascendental (donde la conciencia se encuentra en plena unidad con el sujeto dentro de sí). No se trata aquí de “un paso adelante en el progreso de la historia, sino la ruptura con su lógica, en pos de tornar pensable lo impensable mostrando como posible el curso de acción que parecía imposible, y viceversa”¹⁵. Se trata de salir del terreno de la verdad conocida que la “cultura afirmativa” nos permite experimentar.

Se presenta entonces, la posibilidad de poder experimentar el movimiento propio del proceso social a través de la subjetividad del individuo viviente: en tanto que vida la conciencia es lo opuesto a lo absoluto, es devenir constante, no es en sí, sino que sale, por eso es conciencia, siempre es *conciencia de algo*, no es un concepto, sino más bien apertura al mundo, a su objetividad, y por ello siempre apunta a algo, no es un en sí en el sentido de que no es un lugar. En este sentido, hablar de la experiencia humana es hablar de lo continuo, de aquello que no puede fijarse porque no existe como algo en sí, sino como algo que se manifiesta por medio de la aparición de algo más, distinto de sí misma.

Es sólo a partir de aquí que se puede pensar lo utópico. Sin embargo y a su vez, surge una nueva complejidad que simplemente nos limitaremos a esbozar: no se trata de fijar a partir de esta

¹³Se trata aquí de una segunda reflexión en donde “Adorno plantea la necesidad de producir un segundo giro copernicano [...] que dé la primacía al objeto, a como éste impacta -en el sentido de un impacto de totalidad- en la constitución de ese sujeto constitutivo, abriendo un sendero por el cual indagar cómo los procesos sociales objetivos en parte preforman los esquemas de dotación de sentidos subjetivos” (Gambarotta, E., *Hacia una teoría crítica reflexiva*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, p.175.)

¹⁴Adorno, Th. W., “Sobre sujeto...”, op. cit., p.148.

¹⁵Gambarotta, E., *Hacia una teoría crítica...*, op. cit., p.76.

idea de conciencia como devenir el establecimiento de un nuevo punto condicionado, una esencia humana; sino que la dificultad gira en torno a cómo pensamos estas cuestiones, de carácter inconcluso, sin establecer un nuevo sistema de vida, una nueva forma de verdad acabada.

3. El no lugar de la experiencia radical, su posibilidad crítica en la acción

Si las características que venimos desarrollando acerca del concepto de cultura están vinculadas a la forma de una totalidad cerrada, este límite no existe sin la negación de un otro que le permite cerrarse sobre sí misma; es en este sentido que nos relacionamos con la idea de “infinitud” propuesta por Weber. Solo a partir de allí que podemos pensar la noción de utopía como aquello que no tiene lugar, y solo a partir de ese no lugar, pensar su *posibilidad*. Según Marcuse, “la superación real de la cultura afirmativa tiene que parecer utópica: esta superación está más allá de la sociedad a la que la cultura había estado hasta ahora vinculada”¹⁶.

De este modo, sostenemos que la noción de *posibilidad* ocupa un lugar central ya que a partir de ella puede establecerse una relación entre lo utópico y la experiencia. La *posibilidad* irrumpe con la idea de un fundamento fijo, implica un *carácter constructivo* que se aleja de la sistematización característica de la cultura de masas. Esta unión entre lo utópico y la experiencia, hace que sus elementos no se detengan, permite una *posibilidad*, posible, de mantener el movimiento en tanto dialéctico. Siguiendo a Adorno, “la *experiencia del carácter contradictorio* de la realidad social no puede ser considerada como un punto de partida más entre otros varios posibles, sino que es el motivo constituyente de la posibilidad de la sociología en cuanto tal”, de esta manera, “únicamente quien sea capaz de imaginarse una sociedad distinta de la existente podrá esta convertírsele en problema; únicamente en virtud de lo que no es se hará patente en lo que ya es.”¹⁷

El pensamiento sociológico no puede bendecir el orden y el progreso, más bien, su tarea es dar cuenta de las contradicciones que, en tanto producto de una praxis social, allí se generan. Se trata de una tarea crítica cuya “misión actual, es antes bien asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y la acción que nace de esta. [...] Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del

¹⁶ Marcuse, H., “La cultura afirmativa”, op. cit., p.76.

¹⁷ Adorno, Th. W., “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en Adorno, Th. W. et al, *la disputa del positivismo en la sociología alemana* [1969], Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003, p. 137. (Las cursivas son propias).

presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra.”¹⁸

Vemos así como la relación entre crítica y experiencia utópica, se expresa a partir de, y solo en la *acción*. Ahora bien, la dificultad radica en la pregunta acerca de cuál sería el estatuto de esa acción, es decir cómo podemos dar cuenta de aquellas acciones que poseen un componente crítico y cuales simplemente producen y reproducen lo siempre igual. De esta manera, “en el entrelazamiento dialéctico entre estructura objetiva y esquemas de dotación de sentido subjetivos se produce no sólo la historia sino también su petrificación, su producir siempre-lo-mismo.”¹⁹ Es en este punto donde se trata de anclar la cuestión que gira en torno a la idea de una experiencia radical de lo utópico. Podemos definir aquí la noción de experiencia como aquello que no es otra cosa sino que el proceso de captación del movimiento propio de las consecuencias objetivas de la totalidad mediada por lo social.

A su vez, dichas consecuencias objetivas no son otra cosa que la ejecución de una acción. Sin embargo es necesario pensar la acción, del mismo modo en que anteriormente pensamos la idea *conciencia de*, no como algo cerrado sobre sí mismo, sino como devenir, como aquello que no se detiene jamás. En relación a la acción, decimos que hablar de la experiencia humana es hablar de lo continuo. Podemos pensar a partir de ello una posible crítica -a la vez que una utópica superación- de la escisión de la dualidad entre sujeto y objeto planteada ya anteriormente. En este sentido, lo utópico “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. Crítica que se torna posible por la ruptura que la utopía entraña con la lógica relacional imperante en este mundo social, permitiendo no caer en la resignada aceptación de lo dado.”²⁰

Siguiendo con esta lógica, si la acción es devenir, si es pura *posibilidad*, la teoría crítica es un intento de orientar la acción a través de la crítica dialéctica inmanente al orden social establecido. Esta crítica que se ejerce a través de la reflexión del sujeto, es al mismo tiempo reflexión sobre la sociedad, reflexión que es a su vez posibilitada únicamente por los esquemas de conocimiento cuyo origen es social, producto de la sociedad.

¹⁸Horkheimer, M., “Hegel y el problema de la metafísica”, op. cit., p. 289. (Las cursivas son propias)

¹⁹Gambarotta, E., *Hacia una teoría crítica...*, op. cit., p. 75.

²⁰Gambarotta, E., *Hacia una teoría crítica...*, op. cit., p. 80.

Esta paradoja quizá sea expresión de la cautividad objetiva del sujeto dentro de sí. La función cognoscitiva (sin la que no habría diferencia ni unidad del sujeto) fue a su vez originada. Consiste esencialmente en aquellos formantes; en la medida en que hay conocimiento, debe este ejercerse de acuerdo con ellos, aun allí donde se proyectan más allá de ellos. Estos definen el concepto de conocimiento. Sin embargo, no son absolutos, sino devenidos, al igual que la función cognitiva.²¹

Finalmente, la *posibilidad* podría ser un no lugar para la experiencia utópica. La *posibilidad* implica un universo amplio e inexplorado. De este modo, lo que intentamos hasta aquí es discutir con el conocimiento incondicionado, donde la identidad entre sujeto y objeto resulta una verdad indispensable pero donde el sujeto se presenta como fragmento, limitado. El sujeto es identificación inmediata con el todo, con lo que lo constituye y rodea. Ahora bien, aquí las contradicciones son a priori pensamientos, y no se encuentran medidas por el objeto, por la estructura práctica. De esta manera Horkheimer ubica el conocimiento en el plano de lo humano; lo humano ha dejado de ser interpretado a partir de la unidad inmediata entre sujeto y objeto, teoría y praxis. “El conocimiento ha perdido su último residuo de carácter sagrado, conservando tan solo su carácter humano merced a la transformación.”²²

Para dar cierre a esta sección, nos preocupa el hecho de no haber podido ser fieles al movimiento dialéctico, ya que su complejidad intrínseca hace que el mismo se nos escape y lo detengamos en el propio proceso de explicación. Resulta necesario aclarar que a lo largo del escrito se utilizó reiteradas veces la palabra “pensar” así como el concepto de “idea”, sin embargo se trató de un juego que lo único que intentaba era mantener ese movimiento abierto, no fijarlo en un incondicionado.

Sostenemos aquí la importancia de la experiencia fenomenológica como una actitud, un momento que nos permite pensar la dialéctica para “reforzar” así su constante movimiento, aunque suspendiendo el mismo. De esta manera, siguiendo a Merleau-Ponty, podemos pensar la experiencia fenomenológica como una “doble voluntad de recoger todas las experiencias concretas del hombre, tales como se presentan en la historia y no solamente experiencias de conocimiento, sino también, sus experiencias de vida, de civilización [...] A una concepción de este género no puede acceder el espíritu sino por el <espíritu fenómeno>; es decir, por el espíritu visible delante de nosotros [...] un espíritu expandido en las relaciones históricas y en el medio

²¹ Adorno, Th. W., “Sobre sujeto y objeto”, op. cit., p. 158.

²² Horkheimer, M., “Hegel y el problema de la metafísica”, op. cit., p. 131.

humano.”²³ Como sostiene el autor: es necesario defender a Husserl de las malas interpretaciones y es en este sentido que nos interesa retomar la cuestión de la *intencionalidad*.

4. Conclusión: la experimentación

Volviendo a la cuestión planteada acerca del estatuto que la acción adquiere a través de la experiencia utópica en su relación con la teoría crítica, podemos dar cierre a este escrito a partir de algunas reflexiones que se esbozarán a continuación.

Si bien en la introducción del trabajo -y espero que a lo largo del mismo-, se plantea un énfasis en la centralidad del desarrollo de la noción de experiencia utópica, y de poder a partir de ello generar una reflexión acerca de la labor que en este espacio juega la teoría crítica de la sociedad, sostenemos contrariamente, en esta instancia, que la noción de experiencia radical no requiere tal centralidad ni desarrollo.

En cuanto al primer apartado (el del análisis de la “cultura afirmativa” y la “industria cultural”), que no tenía otro objetivo más que el de su mera caracterización, fue, sin embargo, lo que ocupó casi la totalidad del escrito: tanto en su extensión como en el tiempo que requirió el mismo. Pero solo por medio de ese desarrollo es que pudo lograrse la aprehensión de los conceptos que se pusieron en juego través de los autores citados. Siguiendo la lógica dialéctica, podemos pensar el interés que requiere la primacía del objeto, y suspender la experiencia radical sólo como mero instante. En relación a ello, fue posible captar y aprehender de un modo cualitativamente distinto la primacía del objeto, únicamente por medio de la *intencionalidad* que este trabajo requirió, cuando “mi cuerpo”, a través de los objetos que me rodean, llevó a cabo ciertos movimientos que hicieron posible su realización.

En este sentido, decimos que la acción es la corriente de intervenciones causales en un mundo intervenible, y ese carácter de intervenible debe sus razones al hecho de que somos seres corpóreos. Si tomamos la conducta bajo la forma de un acto, nos encontramos en el terreno sagrado de la racionalidad; pero la limitación radica en que no podemos entender la conducta humana como un conjunto de actos. De ahí que sostengamos que la vida humana es la experiencia de un fluir rutinario. De esta manera nos alejamos del concepto de intención para hablar, en lugar de ello, de la *intencionalidad*. Después de todo somos seres humanos dotados de

²³Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Prometo, 2011, p. 31.

conciencia práctica, no actores humanos. Ser humano significa tener la capacidad de proyectarnos bajo determinadas circunstancias. Este proyectarnos tiene que ver con una capacidad, una habilidad, no es un proyectarse del alma, de la pura subjetividad. Decimos pues, que sin contexto no existe la posibilidad de la acción, la vida es en el mundo, siempre hay circunstancias. La dialéctica es entonces, el movimiento que se reflexiona así mismo en tanto inserto en esas determinadas circunstancias.

A partir de dicha realización, lo que este trabajo se propuso y se propone, es generar a través de la teoría crítica de la sociedad, una orientación para la acción, una acción que logre transformar, a través de la crítica, el orden social existente. Ahora bien, suponiendo que existe ese momento de transformación utópica cuyo objetivo es la transformación de la realidad injusta, ¿cómo es posible establecer que esa acción orientada por la teoría crítica, será verdaderamente utópica? En principio, no podremos saberlo a priori, y es la misma teoría crítica, a través de su movimiento dialéctico, la que intenta mantener este punto como incondicionado. La teoría crítica intenta explicar esos momentos, no puede suponerlos de ante mano, si lo hace, es pura ideología. Es sólo a través de la *intencionalidad* de la acción, en su fluir constante, en la *interacción* con el otro en tanto sujeto y objeto, que puedo experimentar ese momento, ese instante como utópico. Lo otro, su posibilidad, es en tanto y en cuanto en la acción.

Por su parte la “teoría tradicional”, a diferencia de la teoría crítica, resigna el momento de la praxis, aceptando como naturales los límites de su actividad, no se preocupa por problematizar ni cuestionar la realidad social, con tal de mantener su autoconservación bajo las condiciones socioeconómicas dadas, por más aparentes que estas sean. En este sentido, este tipo de teoría, no se cuestiona ni reflexiona acerca de su propia producción.

Para finalizar, resulta necesario reivindicar la función de la teoría crítica: a través de la reflexión dialéctica cuestiona sus propios materiales -el modus operandi-, que ella misma produce y reproduce. Puede intuirse en esta reflexión de su propio método la potencialidad que la teoría crítica practica. Es a partir de allí, que nos permite pensar la práctica sociológica en relación a la reflexión sobre su técnica, -la primacía del objeto-, para poder pensar sociológicamente la sociología, y sus potenciales consecuencias en la acción.

Por último, en relación a la dificultad respecto de la realización del trabajo comentada al comienzo de la introducción, podemos concluir que no es posible dar cuenta de las contradicciones a partir querer establecer de antemano su funcionalidad. Es solo a través de su proceso interno de producción, y posterior reproducción que conseguiremos indagar su recepción en la acción.

Bibliografía

Adorno, Th. W. y Horkheimer, M., “La industria cultural o la ilustración como engaño de masas”, en *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos [1944-1947]*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

Adorno, Th. W., “Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión de la escucha”, en *Disonancias* [1963], en *Obra completa, 14*, Madrid, Akal, 2009.

Adorno, Th. W., “Sobre sujeto y objeto”, *Consignas* [1969], Buenos Aires, Amorroutu editores, 2003.

Adorno, Th. W., “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en Adorno, Th. W. et al, *la disputa del positivismo en la sociología alemana* [1969], Buenos Aires, Amorroutu editores, 2003.

Gambarotta, E., *Hacia una teoría crítica reflexiva*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

Horkheimer, M., “Hegel y el problema de la metafísica” [1932], en *Historia metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995.

Horkheimer, M., “¿Un nuevo concepto de ideología?” [1930], en Lenk, K. (ed.), *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorroutu, 1974.

Horkheimer, M., “Observaciones sobre la antropología filosófica” [1935], en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorroutu editores, 1998.

Horkheimer, M., “La función social de la filosofía”, [1939-1940], en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorroutu editores, 1998.

Lukács, G. “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, en *Historia y conciencia de clase*, México, Ediciones Orbis, 1983.

Marcuse, H., “La cultura afirmativa”, en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1967.

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

Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Prometo, 2011

Weber, Max, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorroutu editores, 1978.