

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Sobre la posibilidad de un teoría crítica emancipatoria. Algunas notas sobre Max Horkheimer.

Gambarotta, Emiliano Matías.

Cita:

Gambarotta, Emiliano Matías (2004). *Sobre la posibilidad de un teoría crítica emancipatoria. Algunas notas sobre Max Horkheimer. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/252>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Sobre la posibilidad de un teoría crítica emancipatoria.

Algunas notas sobre Max Horkheimer.

Autor: Gambarotta, Emiliano Matías

Pertenencia Institucional: alumno de las carreras Licenciatura en Sociología y Profesorado en Sociología de la FHyCE de la UNLP

Correo electrónico: emilianogambarotta@latinmail.com

Taller: Teoría sociológica. Historia, crítica y debate conceptual.

Resumen

La intención de la presente ponencia es fungir como un nuevo momento de un recorrido de más largo aliento; cuyo objetivo es indagar las posibilidades de construcción de una teoría crítica emancipatoria de la sociedad. Mas teniendo un especial cuidado por evitar, en este recorrido, la recaída en una perspectiva teleológica de la historia u otra forma de aparente emancipación, que sólo conduce hacia una mayor dominación de la naturaleza exterior e interior.

Este nuevo momento se centrará en la exégesis del pensamiento de Horkheimer; fundamentalmente en sus artículos publicados en el Zeitschrift für Sozialforschung. La elección de tal autor, y de semejante período de su obra, se basa no sólo en que su pensamiento es extremadamente relevante para la temática que nos interesa, sino también en que en estos artículos podemos encontrar la perspectiva más “programática” de ese colectivo de trabajo denominado Escuela de Frankfurt. Así la ponencia abordará, en primer lugar, los aspectos centrales de la “crítica cultural”, que Horkheimer desarrolla, sobre los distintos registros burgueses. Luego se intentará reconstruir aquellos elementos generales de su crítica a la razón subjetiva, formal e instrumental; a la vez que se caracterizará la perspectiva alternativa que este autor presenta bajo la forma de una “teoría crítica”. Finalmente se intentará indagar qué caminos nos

abre esta perspectiva, y cuáles nos cierra, en el proceso de construcción de una teoría crítica emancipatoria de la sociedad.

La intención del presente trabajo es fungir como un nuevo paso en un camino de más largo aliento; cuyo núcleo gira en torno a la indagación sobre la posibilidad de construir una teoría crítica emancipatoria de la sociedad. Mas teniendo un especial cuidado en no perder, en este intento, el carácter progresivo del pensamiento; al subordinarlo a una aparente forma de emancipación, que sólo coarta las potencialidades críticas del mismo. Luego de haber dedicado un primer momento de este recorrido al pensamiento de Lukács¹, la presente ponencia se centrará en la exégesis de la obra de Horkheimer; específicamente en el período comprendido por los artículos por él publicados en el *Zeitschrift für Sozialforschung*. La elección de tal autor, y de semejante período de su obra, se basa no sólo en que su pensamiento es extremadamente relevante para la temática que nos interesa, sino también en que en estos artículos podemos encontrar la perspectiva más “programática” de ese colectivo de trabajo denominado Escuela de Frankfurt.

A partir de esto abordaremos, en la primera sección, la crítica que Horkheimer realiza a la teoría tradicional; con el fin de develar los dualismo que la recorren e iluminar, en base a ello, la función social que ella desempeña en el mundo social burgués. Luego intentaremos avanzar, desde esta crítica a un discurso específico del pensamiento burgués, hacia un patrón general de crítica al conjunto de tal pensamiento; donde pondremos especial énfasis en las consecuencias que acarrea, para el punto de vista crítico, la forma en que se concibe al concepto de totalidad. En la tercera sección se buscará poner de manifiesto como el pensamiento crítico implica una lucha, que se construye en torno a un juicio existencial de carácter histórico; a la vez que indagaremos donde es que se posiciona este punto de vista para realizar su crítica del presente. Finalmente abordaremos la cuestión de los límites de la crítica negativa; en un esfuerzo por vislumbrar el camino sin rumbo que puede alejarnos de las miserias del presente.

¹ Cfr. la ponencia “Sobre la posibilidad de una teoría crítica emancipatoria. Algunas notas sobre Georg Lukács”, presentada en las Terceras Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, 2003.

De la teoría tradicional

Para adentrarnos en la exégesis de la obra de Horkheimer, cabe comenzar por señalar la distinción entre lo que podemos denominar crítica ideológica, por un lado, y crítica cultural, por el otro. Donde, esta última, se caracteriza por centrar su crítica en los materiales específicos de la cultura burguesa; mientras que aquella se presenta como una crítica al conjunto del pensamiento burgués, intentando develar sus limitaciones y lo que ellas ocultan. Es decir que la crítica ideológica nos ofrece un patrón general de la perspectiva burguesa dentro de la cual se inserta la crítica cultural como crítica a las producciones particulares de los distintos campos específicos. En la presente sección, y dentro de este contexto, nos concentraremos únicamente, en pos de una cierta brevedad, en la crítica realizada al campo de la teoría científica; para luego intentar iluminar el patrón general de la teoría crítica de la sociedad.

Los dualismos de la teoría tradicional

Un punto central, en la crítica horkheimeriana a la teoría científica tradicional, lo constituye el señalar como ésta está atravesada por un dualismo a partir del cual “siempre queda en un lado el saber, formulado en el pensamiento, y en el otro lado un estado de cosas que debe ser aprehendido por aquél”². Es decir que se establecen como compartimentos estancos y separados la captación de hechos, por un lado, y la formulación de un conocimiento acerca de ellos, por el otro; constituyendo la explicación teórica un mera puesta en relación del estado de cosas percibido con la estructura conceptual del saber. Así la totalidad del mundo se le aparece al científico tradicional como una realidad dada que le es ajena y que debe aprehender para erigir un saber sobre ella. Mas, aun en el caso de que el científico alterase alguna de las condiciones de aquello que está observando, esto debe ser considerado como un hecho más y no como una intervención activa de aquél; haciendo del estado de cosas algo que trasciende a la teoría. El mundo aparece, desde este punto de vista, bajo la forma de algo externo a toda actividad humana, que se enfrenta con los seres humanos y los domina; quedando estos reducidos al mero establecimiento de generalizaciones sobre los acontecimientos de un mundo que ellos integran. De allí que la ciencia, ba-

² Horkheimer, M., “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000, pág. 28 (en adelante citado como *Teoría tradicional*).

sada en un “método orientado hacia el ser y no hacia el devenir”³, nada pueda hacer frente al problema del proceso total de la sociedad; pues ella encuentra sus límites en la mera explicación de unos acontecimientos situados en una esfera de trascendencia a toda actividad humana y, como tales, imposibles de ser impactados por ésta. El dualismo pensamiento-ser mantiene a ambos términos en una oposición polar, en la que toda la “acción”, todo el movimiento, acontece en el ámbito del ser; mientras el pensamiento se limita a observar y sacar conclusiones. Es decir que el pensamiento propio de la teoría tradicional es un pensamiento contemplativo y pasivo; incapaz de superar el punto de vista de la inmediatez y situar a los fenómenos estudiados en un contexto de determinaciones más amplias. Lo cual limita evidentemente su capacidad explicativa; llevando a que sea imposible para ella dar cuenta cabal de los fenómenos propios del mundo social. Ya que no puede superar su posicionamiento en el espacio social, que ordena la serie de dispositivos que estructuran la perspectiva de una teoría tradicional que naturaliza lo dado y hace de los problemas sociales catástrofes naturales.

Situación ésta que se ve complementada por el deslindamiento de la ciencia del contexto en que ella es producida; pues no sólo se considera que los fenómenos estudiados se rigen por una lógica propia en la que las fuerzas sociales no influyen, sino que también se construye una imagen de la ciencia regida por su lógica inmanente completamente ajena a las relaciones e interacciones del campo en que es producida. Así el descubrimiento de nuevas relaciones entre hechos es remitido a elementos puramente lógicos o metodológicos, sin referencia alguna a la influencia de la modificación del contexto histórico en el surgimiento de un nuevo punto de vista; buscando con ello una autonomización del concepto de teoría “como si [éste] se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico”⁴, haciendo de la teoría una categoría reificada, ideológica. Pero no sólo se vela así su carácter de producto social, sino también su carácter de productora de valores sociales; en efecto, para Horkheimer, los descubrimientos del investigador “contribuyen a determinar, en modo decisivo, la forma

³ Horkheimer, M., “Observaciones sobre ciencia y crisis”, en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pág 17 (en adelante citado como *Ciencia y crisis*).

⁴ *Teoría tradicional*, pág. 29.

de la vida social”⁵. Adquiriendo la ciencia, dentro de la sociedad, el papel de un medio de producción, que contribuye a mantener ocultas las contradicciones propias de la sociedad burguesa; levantando un velo que oculta el papel social de la teoría tradicional como un “intento de justificar el carácter eterno de la situación presente”⁶.

La teoría tradicional presenta también a las modificaciones que en ella tienen lugar -a su “progreso” en la construcción de un saber “verdadero” como un resultado de la mejora en el conocimiento de un *mis-mo* objeto. Sin tener en cuenta la posibilidad de que dicha modificación se deba a un cambio en el propio objeto del conocimiento; es decir que se genera una ahistorización del objeto del pensamiento, negándose la posibilidad de que éste cambie y aun así siga siendo idéntico a si mismo. Todo lo cual nos lleva a descubrir un segundo dualismo que recorre el interior de la teoría tradicional: el dualismo sujeto-objeto. El cual se nos aparece como otra faceta de la misma antinomia que surca el interior del pensamiento burgués; y que necesariamente impide que éste dé cuenta de las contradicciones de las que esta sociedad se halla pletórica.

Aquí el sujeto se enfrenta a un mundo de objetos que se le aparecen como con vida propia; sin que el pueda influir en ese establecimiento de relaciones entre objetos. A punto tal que la capacidad del sujeto, para prever el curso de los sucesos objetivos, no le permite otra cosa que lograr una adaptación más eficaz a ellos; pero sin poder torcer su rumbo. En base a esto vemos como concibe la teoría tradicional la necesidad de los procesos fácticos; la cual acontece en un ámbito que trasciende a la teoría y a las capacidades del sujeto, cerrándose así toda posibilidad de que el ser humano domine un mundo que, en última instancia, es producto de su actuar. El devenir fatal del mundo objetivo al que el ser humano, desde la perspectiva de la teoría tradicional, está sojuzgado se rige así por una necesidad ciega; en la cual la decisión humana no juega el más mínimo papel. Reduciéndose el ámbito en que éste puede actuar a un esfuerzo adaptativo en pos de su autoconservación; lo cual es igual a negar toda capacidad transformativa del sujeto sobre el proceso. De allí que “la afirmación de la absoluta necesidad del aco-

⁵ *Ciencia y crisis*, pág. 15.

⁶ *Ibíd.*, pág. 17.

tecer significa en último término (...): la resignación de la praxis”⁷. Con lo cual vemos que este dualismo entre sujeto y objeto hace de este último el ser activo; mientras que el sujeto es reducido a una actitud *contemplativa*. La sociedad burguesa mantendrá así velada su lógica interna en tanto se le aparezca al sujeto bajo la forma objetiva de un acontecer fatal; al cual el sujeto se enfrenta como a algo extraño, como algo que -a pesar de ser el producto de su propio actuar- adquiere la forma de una segunda naturaleza ajena a todo fin humano.

La función social de la teoría tradicional

En base a lo antedicho vemos como la teoría tradicional concibe a la sociedad como una segunda naturaleza; regida por una necesidad ciega y fatal, en la que no repercuten los intereses y deseos del ser humano. A la vez que, al concebirse estos procesos como naturales, se silencia en ellos todo rasgo histórico-social; es decir que se hace de ellos entes eternos e inmutables que presentan un carácter extra-social. Y esta ahistorización ocurre tanto en la manera en que la teoría tradicional concibe los objetos, como en la forma bajo la cual aparece la percepción de éstos; velándose así la doble preformación social de los hechos dada “a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente”⁸. Mas también, como ya hemos visto, la propia teoría tradicional se concibe a si misma como ahistórica y desligada de todo proceso social; presentándose como un saber autónomo a la vez que oculta su carácter de producto de una sociedad productor de un determinado conjunto de valores sociales. Con lo cual el punto de vista propio de la teoría tradicional vela el carácter histórico de todo aquello que toca; volviéndose con ello una categoría reificada e ideológica en tanto “son ideológicas todas las formas de la conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad”⁹ y de los discursos que en ella se producen.

A partir de todo esto podemos develar la función social que la ciencia tiene en la sociedad burguesa. Donde, desde la perspectiva posicionada de la teoría tradicional, el valor social que se le adjudica a este tipo de conocimiento es un asunto completamente exógeno a la lógica científica en si; correspondiendo

⁷ *Ibíd.*, pág. 66.

⁸ *Teoría tradicional*, pág. 35.

⁹ *Ciencia y crisis*, pág. 19.

su resolución al ámbito privado de cada científico en particular. En efecto el sentido social de esta forma de saber, o sus consecuencias para la sociedad en su conjunto, no constituyen preguntas “científicas ni filosóficas, sino materia de decisión personal, de valoración subjetiva; están subordinadas al gusto y al temperamento del individuo”¹⁰. Lo cual evidencia su desconexión con la totalidad social de la que forma parte; ocultándose así el papel que la teoría tradicional desempeña, como productora de valores sociales, en la sociedad burguesa. De allí que para develar la función social de la teoría tradicional haya que superar semejante desconexión; insertándola en el contexto más amplio del mundo social del que forman parte. Pues sólo desde ese punto de vista alternativo veremos el sentido objetivo, social, que un discurso histórico ahistorizante (y auto-ahistorizante) tiene.

Donde la actividad del científico, mientras se mantenga dentro de la lógica propia de la perspectiva posicionada de la teoría tradicional, niega, tal y como hemos visto, el discurrir histórico y la transformación que éste implica, al hacer de un momento del objeto el concepto universal en el que cimienta su producción. A lo cual se le suma el considerar el mundo objetivo como ajeno a los sujetos, que en forma pasiva deben aceptarlo como dado; resignándose a una “práctica contemplativa” a partir de la cual aprehender la necesidad que rige al mundo objetivo. Siendo esto una resignación porque los sujetos deben aceptar que les es imposible dominar tal necesidad, que les es imposible, por ende, transformar con sus prácticas la realidad por más injusta e irracional que ésta sea. Con esta crítica cultural a la teoría científica se nos devela que la teoría tradicional tiene por función la reproducción de lo existente, de una totalidad social que es considerada como ahistórica e inmodificable por la praxis humana, a pesar de ser ella el producto de la praxis social general. Y al iluminar tal función se ilumina también el interés político que hay por detrás; pues claramente se ve que una reflexión con estas características no puede ser más que una reflexión burguesa, es decir portadora de los intereses burgueses por la conservación y perpetuación de su dominación *actual* en la sociedad. Estos intereses políticos son los que hay detrás de la aparente neutralidad de la teoría científica. Ya que, como afirma Horkheimer, “no hay teoría de la socie-

¹⁰ Horkheimer, M., “La función social de la filosofía” en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pág. 280 (en adelante citado como *Función social*).

dad (...) que no contenga intereses políticos cuya verdad se debe determinar en la actividad histórica concreta, en lugar de hacerlo en una reflexión aparentemente neutral”¹¹. Y es por ello que el punto de vista crítico “entiende la estructura de la teoría, sobre todo de la suya propia, como dependiente de determinados intereses y valoraciones”¹²; pues sin esa conexión es imposible comprender en toda su profundidad el sentido del discurso que estamos construyendo.

La crítica ideológica y el punto de vista de la totalidad

Sobre la crítica ideológica

A partir de lo visto en la sección anterior podemos intentar reconstruir algunos rasgos centrales de lo que podemos denominar la crítica ideológica que Horkheimer hace al pensamiento burgués¹³. El cual, al estar también atravesado por los dualismos que recorren a la teoría tradicional, es necesariamente incapaz de aprehender al mundo social desde la perspectiva de la totalidad; no superando así la visión inmediata que tiene de los acontecimientos. Lo cual le impide llegar al verdadero sentido de éstos; en tanto que éste sólo puede ser iluminado si se pone en conexión al fenómeno particular con la totalidad social en la cual se produce.

Vemos así como el punto de vista burgués se construye sobre una lógica que regula el detalle hasta lo más mínimo; pero deja que la vida de la totalidad se rija por el más absoluto azar. Lo cual permite que el actuar racional por parte de los individuos se traduzca en un completo irracionalismo del mundo social; pues “los actos de individuos que, en la vida diaria, pasan con toda justicia por razonables y útiles, pueden resultar perjudiciales y hasta destructivos para la sociedad”¹⁴. Mas esto sólo es visible si nos separamos de la observación de lo cercano, de lo inmediatamente dado, en un esfuerzo por construir una mirada que sitúe al objeto estudiado en el ámbito de sus conexiones más amplias; siendo conscientes de que nuestras acciones constituyen al mundo social, aun cuando las guiemos por un mero conocimiento

¹¹ *Ibíd.*, pág. 57.

¹² Horkheimer, M., “Observaciones sobre la antropología filosófica” en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pp. 57-58 (en adelante citado como *Antropología*).

¹³ Dado que esta crítica ideológica es un patrón general, que encuentra uno de sus motivos particulares en la crítica a la teoría científica, mucho de lo que aquí desarrollamos es similar a lo planteado para esta última. Sin embargo, a riesgo de ser reiterativos, se ha preferido remarcar algunos de los puntos nodales propios del punto de vista burgués considerado en su totalidad.

¹⁴ *Función social*, pág. 28.7

de la inmediatez. De allí que Horkheimer afirme que “si el todo sigue funcionando en este período es gracias a los individuos, pero cada uno de los individuos se lava las manos, remitiéndose a una fuerza superior que, a su vez, se remite a él”¹⁵. Donde, la imposibilidad de que esta perspectiva posicionada sea capaz de aprehender lo mediato, señala el constreñimiento al que se somete a un pensamiento que acepta sin discutir y como dado los resultados de un ciego interactuar entre fuerzas antagónicas. A la vez que se reduce al sujeto a un ser pasivo; que no puede más que someterse a la necesidad objetiva de un mundo social concebido bajo la forma de segunda naturaleza. A partir de todo esto vemos la necesidad, para un punto de vista que pugne por un mundo justo, de posicionarse en la perspectiva de la totalidad; para llegar así al origen material e histórico de los fenómenos sociales que producimos y que nos constriñen. Mas para ello es necesario que ahondemos en el sentido que se le atribuye al concepto de totalidad; a lo cual dedicaremos el próximo apartado.

Del concepto de totalidad

El concepto de totalidad presenta dos sentidos cualitativamente distintos, con consecuencias diametralmente distintas para la estructura teórica del punto de vista que adopte uno u otro de tales sentidos; sin embargo, ellos suelen presentarse mezclados, en una única concepción de la totalidad, que dificulta la recuperación de su sentido progresivo y su delimitamiento del carácter regresivo que este concepto puede acarrear. Rusconi nos permite dar un primer paso en la comprensión de las implicancias de este concepto; ya que, en la tradición marxista, éste, según él, “se convierte en método crítico de la sociedad (...) y en criterio de inteligibilidad de la historia”¹⁶. Desde allí podemos avanzar hacia la distinción de una totalidad concebida como “totalidad histórica”, diferente de la totalidad entendida como “totalidad social de carácter histórico”. En donde la primera de ellas se caracteriza por ver a la historia como una totalidad con una lógica interna que le es propia; haciendo del proceso histórico el desarrollo de un único sentido inmanente rastreable desde los orígenes mismo de la historia humana. Donde esta visión de la totalidad histórica permite, al sujeto que se posiciona en ésta perspectiva, la captación del sentido del

¹⁵ Horkheimer, M., “Montaigne y la función del escepticismo” en Historia, metafísica y escepticismo, Barcelona, Altaya, 1995, pág. 169 (en adelante citado como *Montaigne*).

¹⁶ Rusconi, G., Teoría crítica de la sociedad, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969, pág. 47.

devenir histórico; manifestando así una lógica que hasta entonces había permanecido latente, pero no por eso menos real. A partir de lo cual se puede formular la ley necesaria que rige al proceso histórico; permitiendo, esto, anticipar cual es el paso objetivamente necesario que la historia debe dar. Así la historia -ámbito de la acción humana por excelencia- es sometida, aun desde una perspectiva crítica, a una necesidad objetiva como la que la teoría tradicional reconoce para los procesos fácticos; limitando la autonomía y la capacidad de acción de unos sujetos que se ven reducidos a meros conocedores de una necesidad ciega que es ajena a sus decisiones y que les resulta externa.

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

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

mitiéndonos atravesar la apariencia de los fenómenos para llegar a su contenido real. Así, al adoptar este punto de vista, develamos que “un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo”¹⁷; conclusión a la cual no se puede llegar si no se tienen en cuenta esas condiciones.

Vemos así como la distinción entre estos dos sentidos del concepto de totalidad es de suma importancia para comprender lo que una teoría nos está diciendo. Y es particularmente importante en tanto que, en la tradición del marxismo, se suelen presentar ambos sentidos abroquelados haciendo difícil distinguir entre ellos. Tal es el caso del pensamiento de un autor como Lukács; en quien las ideas de totalidad histórica y de totalidad social de carácter histórico se ven mezcladas en una única concepción. En efecto, podemos ver como hay una recuperación de esta última en un esfuerzo por llegar al sentido verdadero de las cosas; para lo cual “hay que penetrar con la mirada su condicionamiento histórico como tal, hay que abandonar el punto de vista para el cual están inmediatamente dadas”¹⁸. Pero esta perspectiva se ve abroquelada con la concepción de la historia como una totalidad; abriéndose así el camino hacia una visión teleológica del proceso histórico. Sólo así adquiere sentido el que Lukács hable de “los fines evolutivos objetivos de la sociedad”¹⁹ y lleve a cabo una recuperación particular de la idea hegeliana de la “astucia de la razón”, para dar cuenta de lo específico de la consciencia de la acción histórica en el proletariado, a diferencia de las restantes clases²⁰.

Frente a esto lo interesante de la perspectiva de Horkheimer es el abandono de toda pretensión de conocer una totalidad histórica; en un esfuerzo por eliminar todo rastro de necesidad objetiva que limite las capacidades del sujeto. Sin embargo, el abandono de esta perspectiva por parte de Horkheimer no lo lleva a abandonar también el punto de vista de la totalidad social de carácter histórico; sino que lo retiene como punto esencial de un método crítico de la sociedad. Pues sólo desde esta perspectiva se puede develar la función ideológica de la teoría tradicional, la cual se cumple más allá del sentido que los

¹⁷ Marx, K., Trabajo asalariado y capital. Salario, precio y ganancia, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1973, pág. 36.

¹⁸ Lukács, G., “¿Qué es marxismo ortodoxo?” en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo, 1969, pág 8 (en adelante citado como *Marxismo ortodoxo*).

¹⁹ Lukács, G., “La cosificación y la consciencia del proletariado” en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo, 1969, pág 166.

²⁰ Cfr. Lukács, G., “Consciencia de clase” en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo, 1969 (especialmente pp. 77-78).

individuos le atribuyen a sus actos; donde si nos quedásemos en la aceptación inmediata de tales sentidos -sin conectarlos con sus consecuencias sociales-, tal función permanecería oculta a nuestros ojos.

Pasividad y actividad del sujeto

Esta forma de segunda naturaleza con que la sociedad se nos aparece produce una diferencia esencial entre un individuo, que contempla a un mundo al que intenta aprehender, y una sociedad, que lo produce con su praxis; a partir de lo cual, sostiene Horkheimer, el significado del concepto de actividad cambia según se lo aplique al individuo o a la sociedad burguesa. Ya que éste se experimenta a si mismo como receptivo y pasivo en su actuar consciente; mientras que la sociedad, aun cuando está compuesta por individuos, es un sujeto activo, si bien inconsciente en su actuar. De allí que “en el sistema económico burgués la actividad de la sociedad es ciega y concreta, y la del individuo es abstracta y consciente”²¹. Así la vida de la totalidad social resulta ajena a la acción consciente de los individuos y grupos que los constituyen; presentándoseles “como una inalterable violencia de la naturaleza, como un destino sobrehumano”²² Y esta escisión entre individuo y sociedad es, para el pensamiento y la sociedad burguesa, una insuficiencia objetivamente necesaria, de la que depende su autoconservación.

Frente a todo esto intentará poner las bases para la construcción de una teoría crítica de la sociedad. La cual verá a la totalidad social como un producto resultante de la actividad humana; por lo que es susceptible de ser regida a partir de decisiones conscientes tomadas por los sujetos. Así este autor sostendrá que, en la medida en que el mundo social surge de la actividad humana, puede ser regido a través de una elección racional de fines. Planteándose así una diferencia esencial entre la teoría crítica y la teoría tradicional; mas esto no es tanto una diferencia de objetos cuanto una diferencia de sujetos; ya que, para la teoría crítica, los hechos no son concebidos como externos y ajenos al sujeto, sino que éste es el productor de los mismos y, por tanto, tiene la capacidad de transformarlos con su acción.

A partir de esto Horkheimer postulará la transformación de la necesidad ciega, propia de la teoría tradicional, en una necesidad con sentido, que tenga en cuenta lo que los seres humanos quieren; negando

²¹ *Teoría tradicional*, pág. 35.

²² *Ibíd.*, pág. 39.

la existencia de un dualismo entre el sujeto y el objeto y afirmando la posibilidad de alcanzar una situación en la que la “necesidad de la cosa pasa a ser la de un acontecer racionalmente dominado”²³. Así entendido el concepto de necesidad se vuelve un concepto crítico; puesto que tiene por presupuesto al concepto de libertad. Pues sólo si aceptamos la libertad de los sujetos para determinar su propia vida, individual y social, podemos concebir, con toda consecuencia, la idea de una necesidad con sentido. Con lo cual la teoría crítica no acepta la subordinación de los individuos a una situación de irracionalidad social; rechaza, a diferencia de la teoría tradicional, la resignación de la praxis y esgrime la crítica como un elemento de la lucha.

El pensamiento crítico como lucha

El pensamiento crítico es de por sí una actividad, es una confrontación contra todos aquellos factores que sean concebidos como fuerzas eternas de la sociedad, contra todo lo establecido. De allí que el pensamiento crítico implique una lucha que impulsa la transformación de la sociedad, la cual tiene por objetivo la introducción de la razón en el mundo; en un esfuerzo por dejar atrás el irracionalismo social de un mundo burgués, basado en la racionalidad individual, que esclaviza al ser humano. Vemos como la teoría crítica se erige sobre un claro interés en el cambio; mas éste es un interés ético, pues está guiado por un valor determinado: el de una sociedad más justa. Así, la teoría que apunta a la transformación del presente -y no a su reproducción tras el velo ideológico de la ahistoricidad- basa esta función social, y el cambio que ella implica en relación a la función de la teoría tradicional, en el interés por la abolición de toda injusticia social. Siendo éste el único elemento constante a lo largo de la historia del pensamiento crítico; puesto que es “un interés que se reproduce necesariamente ante la injusticia dominante, pero que debe cobrar forma y orientarse por la propia teoría”²⁴.

Vemos como la estructura del punto de vista que la teoría adopte está determinada por la función social que a ella se le dé; la cual, a su vez, está determinada por el interés ético y político que el teórico posicionado sostenga. Donde la perspectiva horkheimeriana plantea una oposición dicotómica de intereses

²³ *Ibíd.*, pág. 65.

²⁴ *Teoría tradicional*, pág. 75.

que se encuentra reflejada en la oposición polar entre la teoría tradicional y la teoría crítica; en un extremo se halla el interés por la reproducción de lo existente, y en el otro se encuentra el interés por la transformación del presente. Lo cual lleva a que se oponga una teoría cuya función es la de la autoconservación, enfrentada a una teoría que busca el cambio hacia la justicia social; y “de las diferencias entre el pensamiento tradicional y el pensamiento crítico tocantes a su función resultan las diferencias de su estructura lógica”²⁵. Esta oposición atraviesa, en la perspectiva de Horkheimer, todas las esferas del mundo social; haciendo de la teoría crítica un único esfuerzo en un único sentido: la introducción de la razón en el mundo. Ahora bien, semejante objetivo de la teoría crítica nos conduce a la necesidad de bosquejar, aunque más no sea brevemente, que concepto de razón se está poniendo en juego.

Vernunft frente Verstand

La diferenciación entre dos facultades distintas de la razón tiene su origen en la filosofía alemana clásica; distinción que Horkheimer recupera para superar la reducción de la capacidad de *Vernunft* a la mera facultad de *Verstand*. Donde, por esta última, se entiende una facultad inferior de la mente por la que se estructura el mundo objetivo; pero sin superar la inmediatez con que están dadas las cosas. En cambio, la capacidad de *Vernunft*, implica un pensar que encuentra las mediaciones que permiten descubrir los objetos reales por debajo de su forma apariencial; es una facultad que va “más allá de las meras apariencias, hasta esta realidad más profunda”²⁶, aprehendiendo las relaciones dialécticas que se establecen por debajo de la forma inmediata e ideológica con que los fenómenos se nos presentan. Vemos así la relación intrínseca que la capacidad de *Vernunft* tiene con el concepto de totalidad entendido como una totalidad social de carácter histórico; ambas implican ese esfuerzo “por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real”²⁷, siendo esto lo que Horkheimer define como crítica. Es, en última instancia, un esfuerzo por distinguir la razón instrumental, subjetiva y formal -propia del mundo burgués- de un concepto de razón más amplio ligado a una lógica

²⁵ *Ibíd.*, pág. 58.

²⁶ Jay, M., *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus Ediciones, 1984, pág. 112.

²⁷ *Función social*, pág. 288.

social. Es esta *Vernunft* la que Horkheimer busca introducir en el mundo social; para así superar el irracionalismo imperante, asentado en la mera agregación de racionalidades individuales.

El carácter histórico del juicio existencial

En el objetivo de introducir la razón en el mundo, la crítica juega un papel central; pues es a partir de ella que podemos tomar distancia de lo dado, adquiriendo la perspectiva suficiente para iluminar la injusticia que allí impera. De allí la fuerte defensa, que hace Horkheimer, de la crítica a lo establecido como verdadera función del pensamiento crítico. De esta manera la teoría crítica se presenta como una forma de conocimiento que intenta aprehender a los fenómenos en su realidad concreta y social; buscando constantemente las conexiones que establecen la unidad de éstos en una totalidad, cuya captación nos permite iluminar sus sentidos más profundos. Es por ello que, para Horkheimer, “la teoría crítica de la sociedad es, como totalidad un único juicio existencial desplegado”²⁸; el cual, a diferencia de lo que ocurre con la teoría tradicional, no se concibe a sí mismo como ahistórico. Por el contrario, su carácter histórico es reconocido como un momento esencial en el mantenimiento del carácter progresivo del pensamiento; buscando impedir la esclerotización de la teoría crítica al hacer de “la transformación permanente del juicio existencial teórico acerca de la sociedad”²⁹ la base sobre la que descansa la relación de ella con su tiempo. A lo que cabe agregar que tal historicidad encuentra su causa en el propio carácter histórico del objeto que la teoría crítica estudia: la totalidad social. Sin embargo, la teoría crítica mantendrá una unidad esencial, por sobre sus transformaciones fragmentarias, en la medida en que siga existiendo una estructura de relaciones sociales en la que la injusticia y la dominación tengan lugar. Pero todo el resto del edificio teórico, que sobre este interés se eleva, se modificará en la medida en que la totalidad social de carácter histórico se modifique. Lo cual constituye una clara advertencia contra el anquilosamiento de la crítica; pues “la aplicación irreflexiva de la teoría crítica a la praxis, dentro de una realidad histórica transformada, sólo podría acelerar el proceso que debiera denunciar”³⁰.

²⁸ *Teoría tradicional*, pág. 62.

²⁹ *Ibíd.*, pág. 69.

³⁰ Horkheimer, M., “Prefacio para la nueva publicación” en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998, pág. 9.

A partir de todo esto vemos como la teoría crítica no acepta ningún tipo de absoluto; ni siquiera en el establecimiento, como sujeto de la acción histórica, de la clase que hoy es víctima de la explotación y la dominación. Evitando así constituirse en defensa de los intereses de una clase; sólo sostiene un interés ético. Puesto que “si la teoría crítica consistiese esencialmente en formular los sentidos y las representaciones correspondientes a una clase, no mostraría diferencia estructural alguna frente a las ciencias especializadas”³¹; no sería más que una teoría tradicional que defiende los intereses de una clase distinta. A la vez que, como ya hemos adelantado, tampoco la crítica escapa de ser criticada; ya que de transformarse -de una actitud crítica de lucha- en una crítica dogmática, perdería irremediabilmente el carácter progresivo de su pensamiento. Así el momento negativo se sitúa en el centro mismo de la estructura de la teoría crítica; dependiendo, el carácter progresivo del pensamiento, de que su llama se mantenga viva, quemando las instituciones que nos encadenan. Rechazando el momento afirmativo, por ser éste un momento de consagración de lo existente.

El tribunal crítico

Vemos así como la función social de este pensamiento es buscar la transformación de la sociedad en la dirección de la justicia; función que se fundamenta en la penuria del presente. Mas “con esta penuria no está dada todavía la imagen de su eliminación”³²; la teoría crítica no nos ofrece una visión de como será nuestro futuro, se limita a pronunciar el secreto del presente. Y, con esa crítica al presente, intenta corroer los pilares sobre los que esta sociedad se asienta. Ahora bien, la cuestión que aquí se nos plantea es la de esclarecer las características del “tribunal crítico” que se está poniendo en juego; es decir la de intentar iluminar donde es que se posiciona el punto de vista crítico.

En ciertas concepciones de la tradición marxista³³ juega aquí un papel clave la capacidad del pensamiento crítico de acceder y develar el sentido profundo, inmanente a la totalidad histórica; permitiendo esto descubrir la ley objetiva por la que el desarrollo histórico se rige. Con lo cual se esclarece a la teor-

³¹ *Teoría tradicional*, pág. 49.

³² *Teoría tradicional*, pág. 51.

³³ Somos conscientes que hablar de una tradición marxista con unas características únicas diluye las enormes diferencias entre los distintos autores aquí incluidos (a lo que se puede agregar cierta ambigüedad en la determinación de que autores se incluyen); sin embargo, un análisis pormenorizado de todos ellos excede con mucho las intenciones de este trabajo. De allí que nos conformemos con esta difusa alusión, a riesgo de caer en cierta ambigüedad.

ía cual es el próximo paso objetivo que la historia necesariamente dará; paso que, motorizado por las contradicciones del presente, finalizará la situación de injusticia y dominación imperante en la actualidad. Así, la crítica es producida desde el momento de la superación; a partir del cual se produce la iluminación crítica del presente. Una variante particular, y tal vez la más interesante, de esta concepción es la planteada por Lukács en Historia y consciencia de clase; obra en la que la crítica al pensamiento burgués va de la mano con la iluminación del proletariado como sujeto de la acción histórica. En efecto, la demarcación de los límites de la razón formal/burguesa, y su consiguiente crítica al pensamiento burgués, se construyen, en Lukács, a partir del contrapunto con la perspectiva capaz de superar tales limitaciones: el punto de vista posicionado del proletariado. En base a todo esto podemos afirmar que la perspectiva crítica de Lukács se posiciona en un futuro concebido como objetivamente necesario; a partir del cual se establece el camino que nos sacará de las miserias del presente, y el sujeto que carga con la responsabilidad objetiva de recorrerlo.

En cambio, en la obra de Horkheimer, no se sostiene una perspectiva de este estilo; ya que el rechazo de una ciega necesidad y de cualquier tipo de absoluto impiden la afirmación de algún estadio futuro objetivamente necesario. La miseria del presente es develada a partir de su contraste con una sociedad en la que la razón domine al acontecer de los objetos; pues es frente a ella que la irracionalidad social, propia de una sociedad basada en el racionalismo individual, se nos presenta en toda su inhumanidad. Mas, si bien es conceptualmente posible, esta imagen de una sociedad racional no ha tenido existencia en el pasado (o presente) histórico; y tampoco hay nada en la historia a partir de lo cual podamos afirmar que estamos en camino hacia esa forma de sociedad, o siquiera que ella es realmente posible. En efecto, como ya hemos mencionado, el rechazo de la perspectiva de la totalidad histórica lleva a Horkheimer, a diferencia de Lukács, a afirmar que “en rigor, la historia no se puede comprender”³⁴, que de su estudio no podemos aprehender un sentido esencialista que nos permita iluminar sus estadios futuros; a partir de lo cual notamos como, esta sociedad racional, no es, en este autor, un paso al que objetivamente tiende la historia. A la vez que, y en relación con esto último, Horkheimer ni siquiera parece

³⁴ *Ibíd.*, pág. 42.

tener verdaderas esperanzas de que esta sociedad se realice; de que en algún momento de la historia la dominación del hombre por el hombre sea abolida definitivamente.

En base a todo esto podemos notar que la posición en que se sitúa la crítica horkheimeriana adquiere un sesgo utópico; ya que se sitúa al tribunal crítico, que nos permite iluminar la irracionalidad del presente, en un ámbito que no es un pasado añorado ni un futuro contenido en la lógica inmanente de la historia. La afirmación de la importancia de introducir la razón en el mundo y a partir de ella articular las relaciones sociales, es una afirmación esencialmente ética; y la necesidad del advenimiento de una sociedad así constituida, es aquella en la que “lo que los hombres quieren es también necesario”³⁵, es decir es una necesidad con sentido. Que no se presenta como llevando ineludiblemente hacia esa sociedad, es una necesidad ética guiada por el interés ético de la teoría crítica en la justicia social; la dirección del proceso histórico sólo está determinada por las decisiones y acciones humanas contextualizadas y posicionadas. Así esa imagen de una sociedad racional, se constituye como una utopía negativa en la medida que su función, en el pensamiento de Horkheimer, es la de constituirse en el tribunal crítico que habilita la producción de un pensamiento crítico que nos revele la miseria del presente. No nos señala un camino afirmativo para la construcción práctica de una sociedad justa; su función es permitir que nos posicionemos en el punto de vista desde el cual llevar a cabo la crítica destructiva del presente.

Así vemos como en Horkheimer el tribunal crítico adopta, aparentemente, la forma de un “deber ser”; en tanto que ligado a un interés ético que tiene por objeto la introducción en la sociedad de un determinado valor: la justicia social. Sin embargo, creemos aquí, que el posicionamiento del punto de vista crítico no se corresponde exactamente, en este autor, con un “deber ser”; pues no tiene la carga fuertemente moral de, por ejemplo, el imperativo categórico kantiano. De allí que, para nosotros, este tribunal crítico adquiera la forma de un “deseamos”, o un “queremos” iniciar una transformación del presente en ese sentido; lo cual, en última instancia, remite a un “*decidimos*” que nuestro futuro no sea como este presente. En cambio en Lukács el tribunal crítico claramente no es un “deber ser”, mas tampoco abre espacio para la decisión propia de una necesidad con sentido; sino que se presenta como un “*será*”, que responde

³⁵ *Ibíd.*, pág. 65.

a una necesidad objetiva externa a los sujetos. Con lo cual el punto de vista crítico no sólo devela el curso a seguir de las acciones humanas, sino que también se constituye en una fuerte guía para ellas. Mientras que, en Horkheimer, el rechazo de todo absoluto, en un esfuerzo por no hacer del pensamiento un elemento regresivo, tiene por contrapartida la pérdida, por parte de la teoría, de la capacidad de constituirse en una guía para la acción; la crítica mantiene su carácter progresivo al no subordinarse a la afirmación de nada, mas al precio de no poder señalar un camino a ser recorrido por las prácticas.

Tras los pasos del flâneur

La cuestión de los fines

Lo visto al final de la sección anterior pone sobre el tapete la cuestión de los fines y su lugar en el pensamiento crítico; aspecto de central relevancia en tanto que plantea la forma de relación que, un determinado punto de vista posicionado, establece entre la teoría y la acción práctica. Cuestión que está, a su vez, estrechamente ligada a la perspectiva que se tenga sobre el papel de los valores en la ciencia, y sobre la capacidad de ella para otorgar elementos que guíen la decisión entre aquellos.

En el pensamiento weberiano encontramos un primer referente, externo a la tradición crítica, que nos permite avanzar en el tratamiento de la cuestión planteada. En su pensamiento los valores tienen una clara participación en el ámbito científico; ya que desempeñan una función metodológica central, pues es a partir de ellos que el científico recorta el segmento que le parece significativo de la infinita realidad. Mas También éstos tienen un importante papel epistemológico, pues la validez del conocimiento científico, y la importancia que se le otorgue al mismo, descansan sobre el “presupuesto *del valor* de aquella verdad que sólo el saber empírico puede proporcionarnos”³⁶; nada puede ofrecerle la ciencia a quien no tenga fe en el valor de esa verdad. Sin embargo, esta relación entre ciencia y valores es asimétrica; ya que ella no tiene la capacidad de escoger entre aquellos, no puede decidir entre fines. La ciencia puede determinar los mejores medios para alcanzar un fin dado e, incluso, ponderar la posibilidad de alcanzar dicho fin; pero “extraer una decisión de dicha ponderación *no* constituye ya una tarea posible para la

³⁶ Weber, M., “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en Ensayos sobre metodología sociológica, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997, pág. 99.

ciencia”³⁷. Con lo cual notamos también el carácter esencialmente instrumental que se le adjudica a la razón propia del conocimiento científico. A partir de todo esto se hace evidente la imposibilidad de una perspectiva teleológica en el pensamiento weberiano; lo cual se ve reforzado por la crítica y rechazo que realiza a la noción de totalidad -en los dos sentidos aquí trabajados-, por lo que tampoco es factible, para él, que la ciencia pueda extraer los fines objetivos propios del proceso histórico. Pero, como contrapartida de esto, la ciencia no nos brinda ningún elemento para *decidir* entre fines distintos; a la vez que tales fines no impactan en la estructura lógica de su teoría, presentándose así como una teoría sin intereses políticos intrínsecos. Es el científico individual el que puede tener tales intereses; mas no debe impregnar a su ciencia con tales valores.

La perspectiva lukacsiana, que ya hemos mencionado brevemente, marcará un fuerte contrapunto con lo planteado por Weber; puesto que en ella la capacidad de la teoría de actuar en el ámbito de los fines es explícita. Donde semejante actuación reviste la forma del esclarecimiento de los fines hacia los que la historia tiende objetivamente. Sin embargo esto acarrea un fuerte elemento de heteronimia del sujeto; ya que no es él quien *decide* los fines que persigue, es más ni siquiera hay *decisión* alguna del fin, pues es la lógica objetiva de la historia la que lo establece. Así lo que diferencia al proletariado de las otras clases, como sujeto de la acción histórica, es que éste es consciente del sentido del devenir histórico y hace propio sus fines mientras que las otras clases actuaban motivadas por pasiones e intereses particulares sin tomar consciencia del proceso como un todo. En ambos casos el devenir histórico tiende a su objetivo “compuesto de voluntades humanas, pero no dependiente del humano a rbitrio, no invención del espíritu humano”³⁸; la diferencia está en si el accionar del sujeto de la acción es ciego en cuanto al proceso como un todo, o bien si es consciente del mismo y adapta su accionar a la prosecución de estos fines objetivos.

Vemos así como el proletariado se limita a conocer la ley que rige el proceso objetivo para luego adaptar su comportamiento a ella; con lo cual son las necesidades del proceso las que guían la acción y no

³⁷ *Ibíd.*, pág. 42.

³⁸ *Marxismo ortodoxo*, pág. 3.

las propias necesidades del sujeto, reiterándose así la resignación de una praxis autónoma frente a la necesidad de los procesos fácticos. Incluso podemos pensar que esto se ve agudizado en el pensamiento lukacsiano al identificarse los fines objetivos de la historia con los propios fines del sujeto de la acción histórica; ya que el proletariado, en vez de actuar “engañado” por la “astucia de la razón”, adopta como suyo el próximo paso objetivo de la evolución histórica, actuando en forma consciente pero no por ello menos subordinada. En base a esto resulta evidente como la teoría en Lukács se constituye en una clara guía para la práctica; señalando el camino objetivo que ésta debe transitar. Pero esto lo hace al altísimo precio de acotar (cuando no eliminar) el ámbito de la *decisión* de los sujetos; dándole así a la práctica un sesgo heterónimo al subordinarla a una necesidad objetiva y no abrirle el espacio para que establezca una necesidad con sentido.

A partir de todo esto podemos adentrarnos en el análisis de la cuestión de los fines en la perspectiva de Horkheimer. Como hemos visto la teoría crítica se construye sobre un interés ético específico, más aun sobre la *decisión* de sostener y llevar adelante tal interés; lo que diferencia a esta teoría de la teoría tradicional es la búsqueda de la supresión de la injusticia social, diferencia que no hace pie en una de la totalidad histórica sino tan sólo en una *decisión* del teórico por impulsar el cambio en ese sentido. Y este interés, ligado a un valor particular, determina la función específica que la teoría tiene en el mundo social; donde ese interés por la supresión de la injusticia impacta sobre toda la estructura de la teoría crítica. Mas no sólo hay un elemento de *decisión* en la base misma de la teoría crítica, también ésta implica la habilitación de un ámbito a su interior en el que pesan las *decisiones* de los sujetos; en efecto el esfuerzo por hacer de la necesidad objetiva una necesidad con sentido es un esfuerzo por darle un carácter necesario a lo que los seres humanos quieren. De allí que esta forma de concebir la necesidad presuponga al concepto de libertad; puesto que sólo sujetos libres pueden *decidir* que quieren y hacerlo valer como necesario.

A su vez la teoría crítica considera que la razón es capaz de dar elementos al sujeto para decidir entre fines; ya que la sociedad, entendida como un todo, surge de la actividad humana por lo que “puede

también someterse a la decisión planificada y a la elección racional de fines”³⁹. Es a partir de esto que Horkheimer plantea que “la filosofía [crítica] es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo”⁴⁰. Mas, como ya hemos visto, este fin tiene un carácter utópico y una función esencialmente negativa; puesto que se constituye como el tribunal crítico donde se posiciona este punto de vista. es desde allí que se desarrolla la lógica destructiva propia de una crítica que no reconoce ningún absoluto. Así la perspectiva de la teoría crítica abre un ámbito al poder de *decisión* de los sujetos; pero al precio de limitar su capacidad de constituirse en guía de la acción práctica. No puede ofrecer un punto firme desde el cual señalar el camino a ser transitado; pues, en el mismo instante en que se determina tal punto, se está estableciendo algo que escapa a la crítica, se está estableciendo un absoluto. Vemos como en Horkheimer la transformación del presente a través de la práctica y la función que allí tiene el conocimiento teórico es un espacio abierto a las preocupaciones de la teoría (lo cual lo diferencia del pensamiento de Weber); pero sin que ella pueda ofrecernos algún tipo de certeza objetiva como guía de la acción (lo cual lo diferencia del pensamiento de Lukács). Todo lo cual nos plantea la problemática de como construir una práctica -que en algún momento tiene que tener un carácter afirmativo- en relación con una perspectiva basada en una lógica negativa, que posterga indefinidamente la resolución superadora de la negación, bloqueando, en principio, las vías que permitirían la comunicación entre la teoría y la práctica; quemando, en este acto, un puente característico de la tradición marxista.

La crítica negativa y su límite

La teoría crítica como tal es una práctica subversiva; pues “la profesión del teórico crítico es la lucha, a la que pertenece su pensamiento”⁴¹. Hay un elemento práctico en la propia teoría -de la misma manera que en a práctica más activa encontramos elementos de pensamiento conceptual-; no sólo por implicar ella misma una producción y por ende una práctica, sino también en la medida que su crítica teórica tiene consecuencias “destructivas” en el ámbito del accionar real de los sujetos. Sin embargo, sólo en determinados contextos particulares la filosofía crítica se vuelve ella misma un accionar político; tal es el

³⁹ *Ibíd.*, pág. 42.

⁴⁰ *Función social*, pág. 285.

⁴¹ *Teoría tradicional*, pág. 51.

caso de la Ilustración francesa, que con su crítica a la irracionalidad de las instituciones de su presente histórico, contribuyó al derrumbamiento del antiguo régimen. Pero aun en estos casos, la práctica que la teoría contiene en sí misma, está regida esencialmente por una lógica destructiva. Vemos así como, en la teoría crítica, no hay bases para afirmar una capacidad transformativa; ya que no hay un momento que se presente como superador de la instancia destructiva, iniciando él la construcción de una nueva forma de articulación de las relaciones sociales. El punto de vista crítico, por su propia lógica, no puede encontrar un momento afirmativo; pues éste implicaría una pérdida del carácter crítico del pensamiento, lo cual es igual a una pérdida de su carácter progresivo. Esto es lo que le aconteció al espíritu crítico burgués que al vencer sobre el feudalismo perdió su carácter de reacción práctica para pasar a ser un elemento de la regresión en la práctica.

Es en base a todo esto que podemos sostener que cualquier intento, de la teoría crítica, por señalar un camino específico a ser recorrido por la acción práctica implicaría una suspensión de la crítica; se estaría dejando algo por fuera de ella, se estaría instaurando un momento afirmativo, lo cual es igual a decir acríptico, que pierde la esencia de la lógica propia de la teoría crítica. En este sentido podemos entender las palabras de Horkheimer cuando sostiene que, en su presente histórico, “la verdadera teoría no es tanto afirmativa como crítica, del mismo modo que la acción conforme a ella no puede ser ‘productiva’”⁴². Con esto queremos decir que, al no implicar la superación de las injustas relaciones sociales de producción capitalistas la eliminación de toda forma de relación de producción, el desafío consiste en que ellas sean el producto del consciente actuar de la praxis social general, mas en esta construcción necesariamente hay una afirmación.

Así, la teoría crítica sólo puede tener un impacto negativo en el mundo social; lo cual limita su capacidad para modificar la estructura real del mundo social; generando así un “auto-atamamiento de manos” que le impide abandonar el campo de lo teórico para avanzar sobre la transformación práctica del presente. La teoría crítica, con sus elementos prácticos subversivos y negativos, se ve imposibilitada de salir de dicho ámbito; pues ello entrañaría adoptar una lógica afirmativa; ajena a la crítica. Y en este auto-limitarse al

⁴² *Teoría tradicional*, pág. 77.

campo teórico, la práctica teórica se encierra en un ámbito fuera del cual su repercusión es cuasi nula. Su práctica subversiva se limita a la □ □ □ □ □, se convierte en una actitud erigida sobre la □ □ □ □ □, se vuelve, en última instancia, *contemplativa*.

Los pasos del flâneur

En este último apartado del trabajo intentaremos bosquejar los trazos más gruesos de algunos elementos que podrían permitirnos desbloquear la vía que la teoría crítica se ha cerrado; o, mejor aun, encontrar algunos otros caminos por los que transitar. Un primer punto que cabe abordar es el de la articulación entre la totalidad del mundo social y la particularidad de un campo específico. Donde el punto de vista de la teoría crítica se caracteriza por el reconocimiento de un conflicto central que atraviesa todas las esferas del mundo social, pero que mantiene un mismo sentido en todas ellas; así hay una estructura del conflicto que podemos descubrir en distintas esferas pero que siempre remiten a una misma problemática central. Semejante perspectiva está ligada al énfasis de la teoría en la importancia de concebir a la sociedad como una totalidad social de carácter histórico; a partir de la cual iluminar los conflictos de cada campo específico. Así, este punto de vista, pone en un segundo plano a la lógica específica de los conflictos particulares propios de un campo, y a los agentes concretos que se enfrentan en esa lucha real. Con esto no estamos abonando, ni mucho menos, un planteo que abandone la perspectiva de la totalidad social; pues, como hemos sostenido más arriba, es sólo desde esta posición que podemos atravesar el manto ideológico que cubre a ciertos fenómenos sociales, para develar así su sentido real. Sin embargo, consideramos que es necesario no dejar, por ello, en un segundo plano la lógica específica que adquiere un fenómeno social a partir de ese contexto más acotado que es el campo particular en el que se produce. Es un esfuerzo por buscar una articulación entre ambas perspectivas, que permita iluminar el conflicto desde el punto de vista de la totalidad social; mas teniendo en cuenta la refracción, que se ejercerá sobre el haz de luz, al ingresar a la lógica específica del campo.

Ahora bien, la teoría crítica, pensamos, no debe concebirse como un presupuesto necesario para la acción práctica que, en su unión con ésta, resuelve en el momento superador las contradicciones reales

por ella develadas; como ocurre en el pensamiento de Lukács. Antes bien, cabe verla como un momento de tensión constante con la realidad social; en el que, posicionada en su tribunal crítico de características utópicas, tense constantemente el presente histórico y las prácticas que en él acontecen. Hay que entender a la teoría crítica en una relación dialéctica con la práctica; relación en la cual ambas se problematizan mutuamente, generando un estado de constante tensión. Donde no hay un momento superador que resuelva las contradicciones entre ambas; por lo que esta relación dialéctica es esencialmente irresoluble. Ya que su resolución implicaría, por un lado, el que la teoría devenga en un momento afirmativo que le permita conectarse con una práctica que, en su esfuerzo por transformar el presente, acarrea necesariamente elementos afirmativos; sin embargo, hemos visto ya el impagable precio que ello tendría para la teoría. Por otro lado, considerar la resolución de la contradicción inherente a una teoría crítica, que no puede abandonar su carácter negativo (si es que pretende mantenerse como un pensamiento progresivo), y a una práctica emancipatoria, que necesita tener un momento afirmativo, implica aceptar por cimiento la idea del paso de un estadio meramente teórico a uno meramente práctico; concibiéndolos como compartimentos estancos, conceptualización que reproduce la separación que entre ellos establece el pensamiento burgués. Sin tenerse así en cuenta la posibilidad de que, como ya hemos planteado, la teoría porte características prácticas que le son inherentes; a la vez que la práctica tenga en si elementos del pensar.

Con esta perspectiva lo que planteamos es mantener a la contradicción como una fuerza motora que nos impulse, no a llevar adelante el sentido intrínseco de la historia, sino a alejarnos de la miseria que es este presente. Contradicción irresoluble en la que el punto de vista crítico tensiona las disposiciones de los agentes reales posicionados en un campo particular, con su problemática y lucha específica (que no por eso deja de presentar elementos de refracción provenientes del mundo social considerado como un todo), tensionando así las tomas de posición efectivas que ellos llevan a cabo en la lucha real en la que están inmersos. Se plantea así una actitud crítica que, con su lógica destructiva, se encuentre tensionando y tensionada constantemente -en una relación dialéctica- por la necesidad que la práctica tie-

ne de un momento afirmativo. Sin solución alguna para esta tensión contradictoria, sin encontrar un momento en el que este movimiento se detenga; ya que los fines que la teoría sostiene no son ontológicos, pues no hay nada que nos brinde la esperanza de su realización, la esperanza de poder alguna vez descansar en la historia de la lucha contra la dominación del hombre por el hombre.

La teoría crítica no puede dar recetas para la acción práctica; pero el esfuerzo histórico que ella es no puede tampoco quedarse limitado a un ámbito de □ □ □ □ □, no puede resignarse a no salir de la contemplación. De allí la necesidad de que la lucha que la teoría crítica porta rebase su autolimitación; para tener así consecuencias reales en los conflictos reales que atraviesan los distintos campos del mundo social. Es un esfuerzo por alejarnos de un presente lleno de miserias, mas sabiendo que no tenemos ni idea de hacia donde vamos. Son los pasos sin rumbo de un flâneur que en su perderse puede encontrar lo cualitativamente distinto, lo justo.

Bibliografía consultada

- _ Horkheimer, M. (1998): “Observaciones sobre ciencia y crisis”, en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- _ Horkheimer, M. (1998): “Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales” en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- _ Horkheimer, M. (1998): “Observaciones sobre la antropología filosófica” en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- _ Horkheimer, M. (2000): “Teoría tradicional y teoría crítica” en Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- _ Horkheimer, M. (2000): “Apéndice” (“Nachtrag”) en Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- _ Horkheimer, M. (1995) “Montaigne y la función del escepticismo” en Historia, metafísica y escepticismo, Barcelona, Altaya.

- _ Horkheimer, M. (1998): “La función social de la filosofía” en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- _ Horkheimer, M. (1998): “Prefacio para la nueva publicación” en Teoría crítica, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- _ Jay, M. (1984): La imaginación dialéctica, Madrid, Taurus Ediciones.
- _ Lukács, G. (1969): “¿Que es marxismo ortodoxo?” en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo.
- _ Lukács, G. (1969): “Consciencia de clase” en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo.
- _ Lukács, G. (1969): “La cosificación y la consciencia del proletariado” en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo.
- _ Marx, K. (1973): Trabajo asalariado y capital. Salario, precio y ganancia, Buenos Aires, Editorial Anteo.
- _ Rusconi, G. (1969): Teoría crítica de la sociedad, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- _ Weber, M. (1997): “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en Ensayos sobre metodología sociológica, Buenos Aires, Amorrortu Editores.