

cepticismo freudiano como del resentimiento del magnífico Rousseau.

Con su propia existencia, estos psicólogos parecen estar indicando que la liberación respecto de la moral ascética y de sus consecuencias nihilistas puede producir en el hombre una transformación de sentido inverso a la interiorización. Este proceso, que suprime la interiorización, no hace retroceder al hombre a la etapa psíquica precedente, como si aquel primer proceso no hubiera ocurrido, sino que lo lleva a una forma superior de vida. Estos pensadores han contribuido muy poco a hacer de esa forma de vida una realidad general; esa es principalmente la tarea de las personas históricas en quienes la teoría y la praxis histórica llegaron a constituir una unidad. En ellos los mecanismos de la psicología burguesa, sea como fuerzas determinantes de su vida o como objeto teórico, fueron desplazados por su misión en la historia mundial. En tanto la humanidad, con la ayuda de ellos, entra en una época superior, con la transformación de la realidad alcanzará también, rápidamente, esa complejión psíquica más libre, que ya poseen, sin intervención psicológica, la gran mayoría de los luchadores y mártires empeñados en esa transformación general, porque el *ethos* sombrío, negador de la felicidad, propio de una época que desaparece, no puede ya influir sobre ellos.

Según la teoría estética de Aristóteles, presentar sufrimientos en la tragedia produce un placer.<sup>168</sup> Los hombres se purifican liberando esa pulsión, la alegría de compartir el dolor. La aplicación de la teoría de Aristóteles a la época moderna parece problemática; ha sido —aun por Lessing— reinterpretada y «reelaborada moralmente» en el sentido de la moral idealista. La catarsis por medio del espectáculo teatral, por el juego en general, supone una humanidad transformada.

## Teoría tradicional y teoría crítica

(1937)

La pregunta acerca de qué es teoría de acuerdo con el estado actual de la ciencia, no parece ofrecer grandes dificultades. En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes. Cuanto menor es el número de los principios primeros en comparación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. Si aparecen contradicciones entre experiencia y teoría, deberá revisarse una u otra. O se ha observado mal, o en los principios teóricos hay algo que no marcha. De ahí que, en relación con los hechos, la teoría sea siempre una hipótesis. Hay que estar dispuesto a modificarla si al verificar el material surgen dificultades. Teoría es la acumulación del saber en forma tal que este se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible. Poincaré llama para la ciencia con una biblioteca que debe crecer constantemente. La física experimental cumple la función del bibliotecario, que se ocupa de las compras, es decir, Enriquece el saber aportando material. La física matemática, la teoría de la ciencia natural en sentido estricto, tiene la misión de confeccionar el catálogo. Sin el catálogo, nadie podría sacar provecho de la biblioteca, por más rico que fuera el contenido de esta. «Eses, pues, el papel de la física matemática: debe efectuar generalizaciones de tal manera que (...) sus resultados útiles sean mayores».<sup>1</sup>

Como meta final de la teoría aparece el sistema universal de la ciencia. Este ya no se limita a un campo particular, sino que abarca todos los objetos posibles. La separación de las ciencias queda suprimida en cuanto las proposiciones atinentes a los distintos dominios son retroráldas a idénticas premisas. El

<sup>1</sup> H. Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese* E. y L. Lindemann, eds., Leipzig, 1914, pág. 146. (*La ciencia y la hipótesis*, Madrid, Espasa-Calpe.)

mismo aparato conceptual creado para la determinación de la naturaleza inerte sirve para clasificar la naturaleza viva, y una vez que se ha aprendido el manejo de ese aparato, es decir las reglas de deducción, el sistema de signos, el procedimiento de comparación de las proposiciones deducidas con los hechos comprobados, es posible servirse de él en cualquier momento. Todavía estamos lejos de esa situación.

Esta, a grandes rasgos, es la idea que hoy se tiene de la esencia de la teoría. Suele referirse a los comienzos de la filosofía moderna. Como tercera máxima de su método científico, Descartes anuncia la decisión de «conducir ordenadamente mis pensamientos, es decir, comenzar por los objetos más simples y más fáciles de conocer, y poco a poco, gradualmente, por así decir, ascender hasta el conocimiento de los más complejos, con lo cual yo supongo un orden también en aquellos que no se suceden unos a otros de un modo natural». La deducción, tal como se la usa en las matemáticas, sería aplicable a la totalidad de las ciencias. El orden del mundo se abre a una conexión deductiva de pensamientos. «Esas largas cadenas de fundamentos racionales simplísimos y fácilmente inabundables, de las que suelen valerse los geómetras para lograr las demostraciones más difíciles, me indujeron a pensar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento humano se hallan, unas respecto de otras, en la misma relación, y que, si se tiene el cuidado de no considerar verdadero lo que no lo es, y se guarda siempre el orden necesario para deducir una cosa de la otra, no puede haber conocimientos tan lejanos que sean inalcanzables ni tan ocultos que no se los pueda descubrir». <sup>2</sup> Por lo demás, la posición filosófica del lógico hará que las proposiciones más generales de donde parte la deducción sean consideradas como juicios empíricos, como inducciones (tal el caso de John Stuart Mill) o como intelecciones evidentes (en las corrientes racionalistas y fenomenológicas), o bien como principios estraleccionados en forma totalmente arbitraria (por parte de la axiomática moderna).

En la lógica más avanzada de nuestros días, como la que ha encontrado expresión representativa en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, se entiende por teoría el «sistema cerrado de proposiciones de una ciencia» <sup>3</sup> Teoría, en su exacto sentido, es «un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma

2 R. Descartes, *Discours de la méthode*, II, Leipzig, 1911, pág. 15. (*Discurso del método*, Buenos Aires, Losada.)  
3 E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, pág. 89. (*Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM.)

de una deducción sistemáticamente unitaria». <sup>4</sup> Ciencia es «cierto universo de proposiciones (...) que surge de modo consistente de la actividad teórica, y en cuyo orden sistemático un cierto universo de objetos alcanza su determinación». <sup>5</sup> El que todas las partes, sin excepción y sin contradicciones, estén encadenadas las unas con las otras, es la exigencia básica que debe cumplir cualquier sistema teórico. La armonía de las partes, que excluye toda contradicción, así como la ausencia de componentes superfluos, puramente dogmáticos, que nada tienen que ver con los fenómenos observables, son señaladas por Weyl como condiciones imprescindibles. <sup>6</sup>

Si este concepto tradicional de teoría exhibe una tendencia, ella es que apunta a un sistema de signos puramente matemático. Como elementos de la teoría, como partes de las conclusiones y de las proposiciones, fungen cada vez menos nombres en el lugar de los objetos experimentales; aparecen en cambio símbolos matemáticos. Hasta las operaciones lógicas están ya tan racionalizadas, que, por lo menos en una gran parte de la ciencia natural, la formación de teorías se ha convertido en una construcción matemática.

Las ciencias del hombre y de la sociedad se esfuerzan por imitar el exitoso modelo de las ciencias naturales. La diferencia entre escuelas que en materia de ciencias sociales se orientan más hacia la investigación de hechos, o bien se concentran más en los principios, nada tiene que ver con el concepto de teoría como tal. En todas las especialidades que se ocupan de la vida social, la prolija tarea de recolección, la reunión de enormes cantidades de detalles sobre determinados problemas, las investigaciones empíricas realizadas mediante cuidadosas encuestas u otros medios auxiliares, como las que, desde Spencer, llenan gran parte de las actividades universitarias, en especial en los países anglosajones, ofrecen, por cierto, una imagen que exteriormente parece más próxima a los otros aspectos de la vida, propios del modo de producción industrial, que la formulación de principios abstractos o que el examen de conceptos básicos en la mesa de trabajo, como fueron característicos de una parte de la sociología alemana. Pero esto no significa una diferencia estructural en cuanto al pensamiento. En los últimos periodos de la sociedad actual, las denominadas ciencias del

4 *Ibid.*, pág. 79.

5 *Ibid.*, pág. 91.

6 H. Weyl, «Philosophie der Naturwissenschaften», trad. en *Handbuch der Philosophie* (Manual de filosofía), Munich y Berlín, 1927, parte II, pág. 118 y sigs.

espíritu tienen, por lo demás, un fluctuante valor de mercado, deben limitarse a competir modestamente con las ciencias naturales, más afortunadas, cuya posibilidad de aplicación está fuera de duda. De cualquier modo, el concepto de teoría que prevalece en las distintas escuelas sociológicas, así como en las ciencias naturales, es el mismo. Los empíricos no tienen una idea diferente que los teóricos acerca de qué es una teoría bien formada. Aquellos han llegado, simplemente, a la convicción reflexiva de que, frente a la complejidad de los problemas sociales y al estado actual de la ciencia, el ocuparse de principios generales debe ser considerado como una tarea cómoda y ociosa. Y cuando sea necesario el trabajo teórico, este ha de realizarse en contacto constante con el material; por el momento no hay que pensar en exposiciones teóricas generales. Los métodos de formulación exacta, en particular los procedimientos matemáticos, cuyo sentido se relaciona estrechamente con el concepto de teoría esbozado, son muy apreciados por estos especialistas. Ellos no cuestionan tanto la teoría en sí, cuanto la elaborada por otros, «desde arriba» y sin auténtico contacto con los problemas de una disciplina empírica. Las diferenciaciones entre sociedad y comunidad (Tönnies), entre solidaridad mecánica y orgánica (Durkheim) o entre cultura y civilización (A. Weber), como formas básicas de la socialización humana, muestran su carácter problemático apenas se intentara aplicarlas a problemas concretos. El camino que debería tomar la sociología en el estado actual de la investigación sería el difícil ascenso desde la descripción de fenómenos sociales hasta la comparación particularizada, y solo desde allí hasta la formación de conceptos generales.

La antítesis aquí esbozada conduce finalmente a que los empiristas, de acuerdo con su tradición, solo acepten las inducciones completas como proposiciones teóricas no derivadas, y crean que aún estamos muy lejos de alcanzarlas. Sus adversarios consideran válidos para la formación de las categorías y principios primeros también otros procedimientos, que no dependen tanto del proceso de recolección de material. Durkheim, por ejemplo, aunque en muchos aspectos coincide con las opiniones básicas de los empiristas, en lo que respecta a los principios considera que el proceso de inducción puede ser abreviado. A su juicio, la clasificación de fenómenos sociales sobre la base de un registro de hechos puramente empírico es imposible; además, no facilitaría la investigación en la medida en que se espera que lo haga. «Su función es proporcionarnos puntos de apoyo, que podemos relacionar con otras observa-

ciones, diferentes de aquellas mediante las cuales hemos logrado esos puntos de apoyo. Para ese fin, la clasificación no necesita estar basada en un inventario completo de todos los rasgos individuales, sino en un número reducido de ellos, cuidadosamente escogido (...). Puede ahorrarse muchos pasos al observador, pues ella lo conducirá (...). Debemos, pues, seleccionar rasgos especialmente importantes para nuestra clasificación». <sup>7</sup> Pero el hecho de que los principios primeros sean alcanzados por selección, por intuición de esencias o por mera convención no importa diferencia alguna en cuanto a su función en el sistema teórico ideal. Lo cierto es que el investigador utiliza sus proposiciones, más o menos generales, como hipótesis para los nuevos hechos que se presenten. El sociólogo de orientación fenomenológica asegurará, por cierto, que tras la comprobación de una ley de esencia será absolutamente cierto que cada caso particular (*Exemplar*) se comportará de acuerdo con ella. Pero el carácter hipotético de la ley de esencia se hará notorio en el problema de saber si, en un caso aislado, estamos frente a un ejemplar de la esencia correspondiente o de otra, relacionada con ella, o bien si se trata de un mal ejemplar de un género o de un buen ejemplar del otro. Siempre se encuentran, por un lado, el saber formulado conceptualmente, y, por el otro, una situación objetiva que debe ser incluida en aquel, y este acto de subsumir, de establecer la relación entre la simple percepción o comprobación del hecho y la estructura conceptual de nuestro saber, es su explicación teórica.

Sobre las diferentes formas de subsumición no hemos de extendernos aquí demasiado. Si nos referimos brevemente a cómo se comporta este concepto tradicional de teoría respecto de la explicación de acontecimientos históricos. Este problema aparece claramente en la polémica entre Eduard Meyer y Max Weber. Meyer consideraba inútil, e imposible de responder, la pregunta de si, en caso de no haber existido una cierta decisión voluntaria por parte de determinados personajes históricos, las guerras desencadenadas por ellos habrían ocurrido igualmente tarde o temprano. En oposición a ello, Weber señalaba que, así planteada, la explicación histórica es imposible. Sobre la base de las teorías del fisiólogo von Kries, y de juristas y economistas como Merkel, Liefmann y Radbruch, desarrolló Weber la «teoría de posibilidad objetiva». La explicación del historiador

7 E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1927, pág. 99 (traducción propia). (Las reglas del método sociológico, Buenos Aires, Schapire.)

—como la del penalista— no consistiría en una enumeración lo más completa posible de todas las circunstancias en juego, sino, antes bien, en destacar la relación entre determinadas partes de los acontecimientos, significativas para el decurso histórico, y procesos aislados y determinantes. Esta relación, el juicio, por ejemplo, de que una guerra es desencadenada por la política de un hombre de Estado consciente de sus fines, supone lógicamente que, en caso de no haberse llevado a cabo esa política, no hubiera aparecido el efecto que por ella se explica, sino otro. Postular una determinada causación histórica implica siempre que, faltando ella y como consecuencia de las reglas empíricas conocidas, en las circunstancias dadas se hubiera producido otro efecto. Las reglas empíricas no son otra cosa que las formulaciones de nuestro saber acerca de las relaciones económicas, sociales y psicológicas. Con la ayuda de ellas construimos el proceso probable, eliminando o introduciendo el acontecimiento que ha de servir para la explicación.<sup>8</sup> Se opera con proposiciones condicionales, aplicadas a una situación dada. Si se dan las circunstancias *a b c d*, debe esperarse un resultado *g*; si desaparece *d*, resultará el acontecimiento *r*; si se agrega *g*, el acontecimiento será *s*, y así sucesivamente. Un cálculo de esta índole es propio de la estructura lógica del saber histórico así como de la ciencia natural. Es la forma en que opera la teoría en el sentido tradicional.

Así, pues, lo que el científico, en los más diversos campos, considera la esencia de la teoría, es propio en realidad de su tarea inmediata. El tratamiento de la naturaleza física, del mismo modo como el de mecanismos sociales y económicos determinados, exigen una conformación del material científico del tipo de la proporcionada por una estructura jerárquica de hipótesis. Los progresos técnicos de la época burguesa son inseparables de esta función del cultivo de la ciencia. Por una parte, mediante ella los hechos se vuelven fructíferos para el saber aplicable en la situación dada; por la otra, el saber de que se dispone es aplicado a los hechos. No cabe duda de que ese trabajo representa un momento de la subversión constante y del desarrollo de los fundamentos materiales de la sociedad. Pero en la medida en que el concepto de teoría es independiente, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra mane-

8 M. Weber: *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* (Estudios críticos en el campo de la lógica de la ciencia cultural), en *Gesammelte Aufsätze* (Compilación de ensayos), Tübinga, 1922, pág. 266 y sigs.

ra histórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica.

Tanto la fructuosidad, para la transformación del conocimiento presente, de las conexiones empíricas que se van descubriendo, como su aplicación a los hechos, son determinaciones que no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, solo pueden ser comprendidas en su ligazón con procesos sociales reales. El hecho de que un descubrimiento motive la restructuración de las tesis vigentes hasta ese momento no se puede fundamentar exclusivamente por medio de consideraciones lógicas, es decir mediante la contradicción con determinadas partes de las ideas dominantes. Siempre es posible imaginar hipótesis auxiliares, que permitirían evitar una modificación de la teoría en su totalidad. El que de todos modos se impongan nuevas tesis es fruto de relaciones históricas concretas, aunque, en rigor, para el científico sólo son determinantes los motivos immanentes. No niegan esto los epistemólogos modernos, si bien ellos, ante los factores extracientíficos decisivos, apelan más al genio o a la casualidad que a las condiciones sociales. Si en el siglo XVII se comenzaron a solucionar las dificultades en que había caído el conocimiento astronómico, ya no mediante construcciones *ad hoc*, sino abrazando el sistema copernicano, ello no se debió solamente a las cualidades lógicas de dicho sistema, como por ejemplo su mayor simplicidad. Antes bien, la preferencia por esas cualidades nos remite a los fundamentos de la praxis social de aquella época. El camino por el cual el sistema copernicano, apenas mencionado en el siglo XVI, llegó a ser una fuerza revolucionaria, forma parte del proceso histórico a cuyo través el pensamiento mecanicista adquiere una posición dominante.<sup>9</sup> Que la transformación de las estructuras científicas dependa de la situación social respectiva, es algo que se puede afirmar, no solo respecto de teorías tan generales como el sistema copernicano, sino también respecto de los problemas especiales de la investigación corriente. Que el hallar nuevas variedades en dominios aislados de la naturaleza orgánica o inorgánica, ya sea en un laboratorio químico o en investigaciones paleontológicas, constituya un motivo para la modificación de viejas clasificaciones o para el surgimiento de otras nuevas,

9 Una exposición de este proceso se encuentra en *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de ciencias sociales), vol. IV, 1935, pág. 161 y sigs. y en el ensayo de H. Grossmann, «Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur» (Los fundamentos sociales de la filosofía mecanicista y la manufactura).

ello de ningún modo se puede deducir solamente de la situación lógica. Aquí los epistemólogos suelen apelar a un concepto sólo en apariencia immanente a su ciencia: el concepto de «pertinencia» (*Zweckmäßigkeit*). Si las nuevas definiciones se introducen en el sentido de la pertinencia, y en qué medida ello ocurre, no depende, en verdad, sólo de la simplicidad o de la coherencia lógica del sistema, sino, entre otras cosas, de la orientación y metas de la investigación, que no se pueden explicar ni entender a partir de la investigación misma.

Y, así como la influencia del material sobre la teoría, tampoco la aplicación de la teoría al material es sólo un proceso intracientífico; es, al mismo tiempo, social. La relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria. Reglas tales como las de que el alquitrán de hulla, sometido a determinadas influencias, adquiere tonalidades cromáticas, o que la nitroglicerina, la pólvora y otras sustancias tienen un alto poder explosivo, son saber acumulado que es puesto realmente en práctica en los establecimientos fabriles de las grandes industrias.

Entre las distintas escuelas filosóficas, los positivistas y los pragmatistas parecen interesarse especialmente por la imbricación del trabajo teórico en el proceso de vida de la sociedad. Señalan como misión de la ciencia el predecir hechos y obtener resultados útiles. Sin embargo, en la práctica es asunto privado del científico concebir de este modo tal misión y el valor social de su labor. Puede creer en una ciencia independiente, «suprasocial», desligada, o bien en la significación social de su especialidad; esta diferencia de interpretación para nada influye en su quehacer práctico. El científico y su ciencia están sujetos al aparato social; sus logros son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido, sea lo que fuere lo que cada uno entienda por ello. Ambos deben, sí, corresponder a su «concepto», es decir construir una teoría en el sentido en que la hemos caracterizado. Dentro de la división social del trabajo, el científico debe clasificar hechos en categorías conceptuales y disponerlos de tal manera, que él mismo y todos quienes tengan que servirse de ellos puedan dominar un campo fáctico lo más amplio posible. Dentro de la ciencia, el experimento tiene el sentido de comprobar los hechos de una manera especialmente adecuada a la situación correspondiente de la teoría. El material fáctico, la materia, es proporcionado desde fuera. La ciencia se encarga de su formulación clara e inteligible, a fin de que los conocimientos puedan ser manejados como se desee. Para el científico, la recep-

ción, transformación y racionalización del saber fáctico es su modo peculiar de espontaneidad, constituye su actividad teórica, lo mismo si se trata de una exposición lo más detallada posible del material, como en la historia y en las ramas descriptivas de otras ciencias particulares, o si se trata de la recolección de datos globales y de la extracción de reglas generales, como en la física. El dualismo entre pensar y ser, entre entendimiento y percepción, es para él natural.

La idea tradicional de teoría es abstrada del cultivo de la ciencia tal como se cumple dentro de la división del trabajo en una etapa dada. Corresponde a la actividad del científico tal como se lleva a cabo en la sociedad junto con todas las otras actividades, sin que se perciba directamente la relación entre las actividades aisladas. De ahí que en esa idea no aparezca la función social real de la ciencia, ni lo que significa la teoría en la existencia humana, sino sólo lo que ella es en esa esfera, separada, dentro de la cual se la produce en ciertas condiciones históricas. Pero, en realidad, la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción, y si la división del trabajo en el modo de producción capitalista funciona mal, sus ramas, incluida la ciencia, no deben ser vistas como autónomas o independientes. Son aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada. Son momentos del proceso social de producción, aun cuando ellas mismas sean poco o nada productivas en el verdadero sentido. Ni la estructura de la producción, dividida en industrial y agraria, ni la separación entre las llamadas funciones directivas y las ejecutivas, entre los servicios y los trabajos, las ocupaciones manuales y las intelectuales, son situaciones eternas o naturales; ellas proceden, por el contrario, del modo de producción en determinadas formas de sociedad. La ilusión de independencia que ofrecen procesos de trabajo cuyo cumplimiento, según se pretende, derivaría de la íntima esencia de su objeto, corresponde a la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa. Estos creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprehensible mecanismo social.

La conciencia falsa que de sí mismo tiene el científico burgués en la era del liberalismo se muestra en los más diversos sistemas filosóficos. De un modo especialmente significativo se expresa, hacia principios de siglo, en el neokantismo del grupo de Marburgo. Rasgos aislados de la actividad teórica del científico son transformados en categorías universales, en momen-

tos del espíritu universal, en cierto modo, del «logos» eterno, o, más aún, rasgos decisivos de la vida social son reducidos a la actividad teórica del científico. El poder del conocimiento es llamado «poder originario». Por «producir» se entiende «la soberanía creadora del pensamiento». En tanto algo aparece como dado, tiene que ser posible constituir sus determinaciones a partir de los sistemas teóricos, y, en última instancia, de la matemática: todas las dimensiones finitas se pueden deducir, mediante el cálculo infinitesimal, del concepto de lo infinitamente pequeño, y precisamente esto sería su «producción». El ideal es alcanzar un sistema unitario de la ciencia, todopoderosa en este sentido. Y puesto que en el objeto todo se resuelve en determinación conceptual, como resultado de este trabajo no se puede ofrecer nada consistente, nada material; la función determinante, ordenadora, fundadora de unidad es lo único sobre lo cual todo reposa, a lo cual tiende todo esfuerzo humano. La producción es producción de la unidad, y la producción misma es el producto.<sup>10</sup> El progreso en la conciencia de la libertad consiste propiamente, según esta lógica, en que, del misero escorzo de mundo que se ofrece a la contemplación del científico, una parte cada vez mayor sea expresable en la forma del cociente diferencial. Mientras que, en realidad, la profesión del científico es un momento no independiente dentro del trabajo, de la actividad histórica del hombre, aquí es puesta en el lugar de ellos. En la medida en que la razón, en una sociedad futura, debe efectivamente determinar los acontecimientos, esta hipótesis del logos en cuanto efectiva realidad es también una utopía encubierta. El autoconocimiento del hombre en el presente no consiste, sin embargo, en la ciencia matemática de la naturaleza, que aparece como logos eterno, sino en la teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional.

El modo de consideración que aísla actividades y ramas de actividades, junto con sus contenidos y objetos, requiere, para ser verdadero, la conciencia concreta de su propia limitación. Es preciso traspasar a una concepción en que la unilateralidad, que inevitablemente sobreviene cuando procesos intelectuales parciales son aislados del conjunto de la praxis social, sea a su vez suprimida y superada. En la idea de teoría, tal como ella se presenta ineludiblemente al científico como resultado de su propio trabajo, la relación entre los hechos y el ordenamiento

10 Cf. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (Lógica del conocimiento puro), Berlín, 1914, págs. 23 y sigs.

conceptual ofrece un importante punto de partida para tal su-peración. También la teoría del conocimiento dominante ha reconocido la problemática de esa relación. Siempre se vuelve a insistir en el hecho de que los mismos objetos, que, en una ciencia, constituyen problemas difícilmente resolubles dentro de un tiempo previsible, en otra disciplina, en cambio, son aceptados como simples hechos. Nexos que en física se plantean como problema de la investigación, en biología se presuponen como algo evidente. En biología ocurre lo propio con los procesos fisiológicos en relación con los psicológicos. Las ciencias sociales aceptan la naturaleza humana y extrahumana en su conjunto como algo dado y se interesan por la edificación de las relaciones entre hombre y naturaleza y entre los hombres unos con otros. Pero la profundización del desarrollo del concepto de teoría no ha de realizarse sobre la base de esta referencia a la relatividad de la relación entre el pensamiento teórico y los hechos, immanente a la ciencia burguesa, sino mediante una consideración que añe, no solo al científico, sino al individuo cognoscente en general.

El mundo perceptible en su conjunto, tal como está presente para un miembro de la sociedad burguesa, y tal como es interpretado dentro de la concepción tradicional del mundo que se halla en acción recíproca con él, representa para su sujeto una suma de faciedades: el mundo existe y debe ser aceptado. El pensamiento ordenador de cada individuo pertenece al conjunto de relaciones sociales, que tienden a adaptarse de una manera que responda lo mejor posible a las necesidades. Pero aquí hay una diferencia esencial entre el individuo y la sociedad. El mismo mundo que, para el individuo, es algo en sí presente, que él debe aceptar y considerar, es también, en la forma en que existe y persiste, producto de la praxis social general. Lo que percibimos en torno de nosotros, las ciudades y aldeas, los campos y bosques, lleva en sí el sello de la transformación. No solo en su vestimenta y modo de presentarse, en su configuración y en su modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo como ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios. Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos solo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana; no obstante, en la percepción el individuo se experimenta a sí mismo como receptor y pasivo. La oposi-

ción entre pasividad y actividad, que en la teoría del conocimiento se presenta como dualismo entre sensibilidad y entendimiento, no representa para la sociedad lo mismo que para el individuo. Donde este se siente pasivo y dependiente, aquélla, por más que se componga precisamente de individuos, es un sujeto activo, si bien inconsciente y por lo tanto impropriamente tal. Esta diferencia entre la existencia del hombre y la de la sociedad expresa la escisión propia, hasta ahora, de las formas históricas de la vida social. La existencia de la sociedad ha reposado en una represión directa, o bien es la ciega resultante de fuerzas antagónicas, pero en ningún caso ha sido el fruto de la espontaneidad consciente de los individuos libres. De ahí que el significado de los conceptos de actividad y pasividad cambie según se aplique al individuo o a la sociedad. En el tipo de economía burguesa, la actividad de la sociedad es ciega y concreta, la del individuo abstracta y consciente.

La producción humana contiene siempre también algo de sistemático. En la medida en que el hecho, que, para el individuo, se agrega exteriormente a la teoría, es producido socialmente, en ese hecho debe estar presente la razón, aunque sea en un sentido restringido. La praxis social incluye siempre, en efecto, el saber disponible y aplicado; el hecho percibido está, por ende, ya antes de su elaboración teórica consciente, llevada a cabo por el individuo cognoscente, condicionado por ideas y conceptos humanos. A este respecto no debe pensarse solamente en el experimento, característico de las ciencias naturales. La denominada «pureza» del proceso fáctico que debe ser alcanzada por medio del procedimiento experimental, se asocia por cierto a condicionamientos técnicos cuya relación con el proceso de producción material es evidente. Pero aquí, a la cuestión acerca del grado en que lo fáctico está mediado por la praxis social como totalidad, se sumará muy probablemente otra, relativa a cómo es influido el objeto estudiado por el instrumento de medición, es decir por aquel procedimiento especial. Este último problema, que la física trata constantemente de resolver, se relaciona con el que aquí planteamos no menos estrechamente que el problema de la percepción en general, incluida la percepción cotidiana. El aparato sensorial fisiológico del hombre trabaja desde hace ya tiempo, en gran parte, en la misma dirección que los experimentos físicos. El modo como, al observar receptivamente, se separan y se reúnen fragmentos, como unas cosas son pasadas por alto y otras son puestas de relieve, es resultado del modo de producción moderno en la misma medida en que la percepción de un hombre

perteneciente a cualquier tribu primitiva de cazadores y pescadores es resultado de sus condiciones de existencia y, por supuesto, también del objeto. En relación con esto, la afirmación de que las herramientas serían prolongaciones de los órganos humanos podría invertirse diciendo que los órganos son también prolongaciones de los instrumentos. En etapas más altas de la civilización, la praxis humana consciente determina inconscientemente, no solo la parte subjetiva de la percepción, sino también y en mayor medida, el objeto. Lo que un miembro de la sociedad industrial ve diamante a su alrededor: casas de departamentos, fábricas, algodón, reses, seres humanos, y no solo los cuerpos, sino también el movimiento en el que son percibidos desde trenes subterráneos, ascensores, automóviles o aviones, este mundo sensible lleva en sí mismo los rasgos del trabajo consciente, y la separación entre lo que pertenece a la naturaleza inconsciente y lo que es propio de la praxis social no puede ser llevada a cabo realmente. Aun allí donde se trate de la percepción de objetos naturales como tales, la naturalidad de estos está determinada por el contraste con el mundo social y, en esa medida, es dependiente de él. No obstante, el individuo percibe la realidad sensible como simple secuencia de hechos dentro de los ordenamientos conceptuales. Por cierto que también estos se han desarrollado en conexión recíproca con el proceso de vida de la sociedad. Por eso, si la subsumción en el sistema del entendimiento y el juicio acerca de los objetos se producen, por lo general, como algo obvio y con notable coincidencia entre los miembros de la sociedad dada, esta armonía, tanto entre percepción y pensamiento tradicional, como entre las mónadas, es decir los sujetos individuales cognoscentes, no es un azar metafísico. El poder del sentido común, del *commun sense*, para el cual no existen secretos, así como la vigencia general de opiniones en dominios que no se relacionan directamente con las luchas sociales, como por ejemplo las ciencias naturales, están condicionados por el hecho de que el mundo objetivo, acerca del cual se han de emitir juicios, procede en gran medida de una actividad determinada por los mismos pensamientos mediante los cuales ese mundo es reconocido y comprendido en el individuo. En la filosofía de Kant este hecho es expresado en forma idealista. Su doctrina, según la cual la sensibilidad es meramente pasiva mientras que el entendimiento es activo, plantea a Kant la siguiente cuestión: ¿cómo puede estar seguro el entendimiento de poder aprehender bajo sus reglas, en cualquier futuro posible, eso diverso que le es dado en la sensibilidad? La

tesis de una armonía preestablecida, de un «sistema de preformación de la razón pura», tesis según la cual serían innatas al pensamiento las mismas reglas por las que se regirían los objetos, es expresamente impugnada por él.<sup>11</sup> He aquí la respuesta de Kant: los fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto trascendental—esto es, a través de una actividad racional—cuando son captados por la percepción y juzgados con conciencia.<sup>12</sup> En los capítulos más importantes de la *Crítica de la razón pura*, Kant trató de fundamentar con mayor precisión esa «afinidad trascendental», esa determinación subjetiva del material sensible, de la cual el individuo nada sabe. La dificultad y oscuridad que suponen, según el mismo Kant, los pasajes principales (relativos al problema que hemos señalado) de la deducción y del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento se deben quizás, al hecho de que él concibe esa actividad supraindividual, inconsciente, para el sujeto empírico, solo en la forma idealista de una conciencia en sí, de una instancia puramente espiritual. De acuerdo con la visión teórica alcanzable en su época, Kant no concibe la realidad como producto del trabajo, en una sociedad en la cual este es caótico en el todo, pero orientado hacia una meta en cada una de sus partes. Donde Hegel ya discierne la astucia de una razón objetiva, al menos en el plano de la historia universal, Kant ve «un arte oculto en las profundidades del alma humana, el secreto de cuyos mecanismos difícilmente podremos arrancar a la naturaleza, poniéndolo en descubierta ante nuestros ojos».<sup>13</sup> En todo caso, comprendió que detrás de la discrepancia entre hechos y teoría, que el científico experimenta en su actividad de especialista, yace una profunda unidad: la subjetividad general de la cual depende el conocer individual. La actividad social aparece como fuerza trascendental, esto es, como suma de factores espirituales. La afirmación de Kant de que la acción de esa fuerza estaría rodeada de oscuridad, es decir, que, pese a toda su racionalidad, sería irracional, no ca-

11 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Transzendentaler Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, (Crítica de la razón pura, Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento), § 27, B 167. 12 *Ibid.*, Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zweiter Abschnitt, 4. Vorläufige Erklärung der Kategorien als Erkenntnis *a priori*, sec. A, pág. 110 (Segunda parte de la Deducción de los conceptos puros del entendimiento, cuarta explicación provisoria de la posibilidad de las categorías como conocimientos *a priori*). 13 *Ibid.*, Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, sec. B, pág. 181 (Sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento).

rece de un fondo de verdad. La economía burguesa, por sagaces que sean los individuos que entran en competencia, no está sometida a un plan, ni orientada conscientemente hacia una meta general; la vida del todo se desenvuelve a partir de ella a costa de enormes fricciones, agostada y, en cierto modo, como por azar. Las dificultades innatas que aquejan a los conceptos supremos de la filosofía kantiana, sobre todo al yo de la subjetividad trascendental, a la percepción pura u originaria, a la conciencia en sí, resifican la profundidad y rectitud de su pensamiento. El doble carácter de estos conceptos kantianos, que por una parte señalan la unidad y racionalidad máximas, y por la otra algo oscuro, inconsciente, impenetrable, refleja exactamente la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna. La acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero, al mismo tiempo, este proceso y sus resultados son para ellos algo extraños; se les aparecen, con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humanas, con sus estados de guerra y su absurda miseria, como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano. Dentro de la filosofía teórica de Kant, en su análisis del conocimiento, esta contradicción ha sido conservada. La problemática no resuelta de la relación entre actividad y pasividad, entre *a priori* y dato sensible, entre filosofía y psicología, no es, entonces, una insuficiencia subjetiva, sino que es realmente necesaria. Hegel puso en descubierta y desarrolló estas contradicciones, pero finalmente las reconoció en el elemento de una esfera espiritual más alta. La nebulosidad de ese sujeto universal, al que Kant afirma pero al que no puede caracterizar satisfactoriamente, es disipada por Hegel en cuanto pone el espíritu absoluto como lo eminentemente real (*das Allerrealste*). Lo universal, según él, ya se ha desplegado adecuadamente y es idéntico a lo que se concreta. La razón ya no necesita ser simplemente crítica respecto de sí misma; en Hegel ella se ha vuelto afirmativa, aun antes de que la realidad deba ser afirmada como racional. Ante las contradicciones de la existencia humana, que siguen teniendo existencia real, ante la impotencia de los individuos frente a las condiciones creadas por ellos mismos, esta solución aparece, de parte del filósofo, como afirmación privada, como personal declaración de paz con el mundo inhumano.

La inclusión de los hechos en sistemas conceptuales ya existentes y su revisión mediante la simplificación o la eliminación de contradicciones, es, como ya hemos expuesto, una parte de



la praxis social general. En cuanto la sociedad se escinde en grupos y clases, se comprende que esas construcciones teóricas mantengan, según su pertenencia a una de esas clases o grupos, también una relación diferente con esa praxis general. En la medida en que la clase burguesa nació y creció en el seno de una sociedad feudal, la teoría puramente científica que aquella trajo consigo mostró, respecto de esa época, una tendencia muy disolvente y agresiva hacia la vieja forma de la praxis. En el liberalismo, caracterizó ella al tipo humano predominante. Hoy el desarrollo está determinado mucho más por los antagonismos nacionales e internacionales de camarillas de dirigentes, situadas en los puestos de comando de la economía y el Estado, que por las personalidades comunes, que, en su mutua competencia, están destinadas a mejorar el aparato de producción y los productos mismos. En la medida en que el pensamiento teórico no se aplique a fines altamente especializados, en relación con estas luchas, principalmente la guerra y su industria, el interés por él ha disminuido. Se emplean menos energías en formar y hacer progresar la facultad de pensar prescindiendo de su forma de aplicación.

Estas diferencias, a las cuales podríamos agregar aún muchas otras, no impiden, sin embargo, que la teoría en su forma tradicional, el juicio acerca de lo dado en virtud de un aparato de conceptos y de juicios corriente, que rige también para la ciencia más simple, además de la acción recíproca que media entre los hechos y las formas teóricas como consecuencia de las actividades profesionales, cotidianas, ejerza una función social positiva. A este hacer intelectual se han incorporado las necesidades y los fines, las experiencias y destrezas, las costumbres y tendencias de la forma actual del ser del hombre. Tal como un instrumento material de producción, él representa, como posibilidad, un elemento perteneciente, no solo a la totalidad cultural actual, sino también a un todo cultural más justo, más diferenciado, más armónico. En la medida en que este pensamiento teórico no se acomoda conscientemente a intereses externos, ajenos al objeto, sino que se ariene realmente a los problemas tal como ellos aparecen ante él como consecuencia del desarrollo de las especialidades, y en la medida en que, en conexión con esto, plantea nuevos problemas y modifica viejos conceptos cuando ello parece necesario, puede entonces, con derecho, considerar los logros de la época burguesa en materia de técnica e industria como su legitimación, y puede también estar seguro de sí mismo. Por supuesto que se comprende a sí mismo como hipótesis y no como certeza. Pero este carác-

ter de hipótesis es compensado de muchas maneras. La inseguridad no es mayor que lo que debe ser en virtud de los medios intelectuales y técnicos con que se cuenta y que, en general, han probado su utilidad, y la formulación de tales hipótesis, en cuanto tal y por pequeña que sea su verosimilitud, vale como un logro socialmente necesario y valioso que, en sí mismo, en todo caso no es hipotético. La formación de hipótesis, el trabajo teórico en general, es una actividad para la cual existe, en la situación social presente, una fundamental posibilidad de aplicación, es decir, una demanda. Si ella es pagada por debajo de su valor, o incluso si no puede ser vendida, comparte simplemente el destino de otros trabajos concretos y, quizás, útiles, desechados por esta economía. No obstante, ellos la apoyan y forman parte del proceso económico en su totalidad, tal como se cumple bajo determinadas condiciones históricas. Esto nada tiene que ver con la pregunta sobre si los esfuerzos científicos mismos son productivos en sentido estricto. En este sistema hay demanda para una enorme cantidad de productos llamados científicos; son apreciados de los más diversos modos, y una parte de los bienes que provienen realmente de un trabajo productivo es gastada en ellos, sin que esto implique nada respecto de su propia productividad. También la ociosidad de ciertos sectores de la actividad universitaria, así como la ingenuidad vacía, la formación metafísica o no metafísica, de ideologías, tienen, junto con otros requerimientos surgidos de los antagonismos de la sociedad, su importancia social, sin que en el período actual sean realmente adecuados a los intereses de alguna mayoría notable de la sociedad. Una actividad que contribuye a la existencia de la sociedad en su forma dada no necesita, en modo alguno, ser productiva, es decir crear valores para una empresa. No obstante ello, puede pertenecer a ese sistema y contribuir a posibilitarlo; es lo que ocurre, en verdad, con la ciencia especializada.

Ahora bien, hay un comportamiento humano<sup>14</sup> que tiene por objeto la sociedad misma. No está dirigido solamente a subsanar inconvenientes, pues para él estos dependen más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto. Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención consciente ni por su significado objetivo, en que una cosa

<sup>14</sup> Este comportamiento es designado, en lo que sigue, como «crítico». La palabra se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura, como en el de la crítica dialéctica de la economía política. Se refiere a una característica esencial de la teoría dialéctica de la sociedad.

cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él nada tenga que hacer. Por regla general, el individuo acepta naturalmente, como prestables, las destinaciones básicas de su existencia, esforzándose por darles cumplimiento; además, encuentra su satisfacción y pundonor en resolver, con todos los medios a su alcance, las tareas inherentes a su puesto en la sociedad; y, a pesar de la energía con que puede criticar cuestiones de detalle, en seguir haciendo afanosamente lo suyo; en cambio, el comportamiento crítico a que nos referíamos, de ninguna manera acata esas orientaciones que la vida social, tal y como ella se desenvuelve, pone en manos de cada uno. La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizada en la teoría crítica. Esta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines.

El carácter escindido, propio del todo social en su configuración actual, cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico. En tanto reconocen ellos la forma presente de economía, y toda la cultura fundada sobre ella, como productos del trabajo humano, como la organización que la humanidad se dio a sí misma en esta época y para la cual estaba capacitada, se identifican con esta totalidad y la entienden como voluntad y razón: es su propio mundo. Al mismo tiempo, advierten que la sociedad es comparable con procesos naturales extrahumanos, con puros mecanismos, puesto que las formas de cultura, fundadas en la lucha y la operación, no son testimonios de una voluntad unitaria, autoconsciente: este mundo no es el de ellos, sino el del capital. Lo que va de la historia no puede, en rigor, ser comprendido; comprensibles solo son en ella individuos y grupos aislados, y estos ni siquiera totalmente, pues, en virtud de su dependencia interna respecto de una sociedad inhumana, ellos son, aun en sus acciones consentes, en gran medida funciones mecánicas. Aquella identificación es por ello contradictoria, una contradicción que caracteriza a todos los conceptos del pensamiento crítico. Para este, las categorías económicas de «trabajo», «va-

lor» y «productividad» significan exactamente lo que ellas significan en este sistema, y toda otra explicación es vista como un mal idealismo. Al mismo tiempo, el aceptar simplemente ese significado implica la más torpe de las falsedades: el reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida de la sociedad contiene también la condena de aquellas. Este carácter dialéctico de la autointerpretación del hombre actual determina también, en última instancia, la oscuridad de la crítica kantiana de la razón. La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional. El organismo, como unidad que crece y muere de manera natural, no es precisamente un modelo para la sociedad, sino una sofocante forma de ser, de la cual debe emanciparse. Un comportamiento que, orientado hacia esa emancipación, tiene como meta la transformación de la totalidad, puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida. Carece, sin embargo, del carácter pragmático que es propio del pensamiento tradicional en cuanto trabajo profesional socialmente útil.

Para el pensamiento teórico corriente, tal como lo hemos expuesto, tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica de los sistemas de conceptos que se las aprehende, y por consiguiente su papel en la praxis, son considerados exteriores. Este extrañamiento, que en la terminología filosófica se expresa como separación entre valor e investigación, conocimiento y acción, así como en otros pares de oposiciones, preserva al investigador de las contradicciones señaladas y otorga un marco fijo a su actividad. A un pensamiento que no reconoce ese marco parece faltarle toda base de apoyo. ¿Qué otra cosa podría representar un procedimiento teórico que, en última instancia, no se reduzca a la determinación de hechos a partir de sistemas de conceptos lo más simples y diferenciados que se pueda, sino un juego intelectual y falso de dirección, mitad fantasía abstracta, mitad expresión impotente de estados de ánimo? La indagación del condicionamiento social de hechos y de teorías puede constituir quizás un problema de investigación, incluso todo un campo de trabajo teórico, pero no se advierte en qué medida tales estudios se diferenciarían básicamente de otros estudios especializados. La investigación de ideologías o la sociología del conocimiento, que han sido extraídas de la teoría crítica y establecidas como disciplinas especiales, no están, ni por su esencia ni por sus propósitos, en oposición con la actividad corrien-

te de la ciencia ordenadora. En ellas, el conocimiento de sí del pensamiento se reduce a descubrir relaciones entre posiciones espirituales y situaciones sociales. La estructura del comportamiento crítico, cuyos propósitos sobrepasan los de la praxis social dominante, no es, por cierto, más afín a estas disciplinas que a las ciencias naturales. Su oposición al concepto tradicional de teoría no surge tanto de la diferencia de objetos cuanto de sujetos. Para los representantes de este comportamiento, los hechos, tal como ellos provienen del trabajo en la sociedad, no son exteriores en el mismo sentido en que lo son para los investigadores o los miembros de otras ramas profesionales, que piensan como investigadores en pequeño. Para aquellos, trátase de una reorganización del trabajo. Pero en la medida en que las circunstancias que se ofrecen a la percepción son entendidas como productos que están bajo el control del hombre o, en todo caso, en el futuro han de caer bajo ese control, dichas circunstancias pierden el carácter de mera facticidad.

Mientras que el especialista, «en cuanto» científico, ve la realidad social, junto con sus productos, como exterior, y, «en cuanto» ciudadano, percibe su interés por ella a través de artículos políticos, de la afiliación a partidos o a organizaciones de beneficencia, y de su participación en las elecciones, sin unir ambas cosas —y algunas otras formas de comportamiento— en su persona de otro modo que, a lo sumo, mediante una interpretación psicológica, hoy, en cambio, el pensamiento crítico está motivado por el intento de suprimir y superar realmente esa tensión, de suprimir la oposición entre la conciencia de fines, la espontaneidad y la racionalidad esbozadas en el individuo y las relaciones del proceso de trabajo, fundamentales para la sociedad. El pensamiento crítico contiene un concepto del hombre que se opone a sí mismo en tanto no se produzca esa identidad. Si el achacar conforme a la razón es propio del hombre, la praxis social dada, que forma la existencia humana en sus mismos detalles, es inhumana, y este carácter de inhumanidad repercute en todo lo que se realiza en la sociedad. La actividad intelectual y material del hombre siempre seguirá teniendo algo exterior: esto es, la naturaleza como suma de los factores no dominados aún en cada época, y con los cuales la sociedad está en relación. Pero si a ello se suman, como una parte más de la naturaleza, las circunstancias que dependen únicamente del hombre mismo, su relación en lo que respecta al trabajo, la marcha de su propia historia, entonces esta exterioridad no solo no es una categoría suprahistórica, eterna —tampoco es pura naturaleza en el sentido señalado—, sino

el signo de una lamentable impotencia cuya aceptación es antihumana y antirracional.

El pensamiento burgués está constituido de tal manera que, en la reflexión sobre su propio sujeto, admite con necesidad lógica el *ego*, el cual se cree autónomo. Por su esencia, es abstracto, y su principio es la individualidad ajena al acontecer, la individualidad que, en su pretensión, se eleva a causa última del mundo o aun a mundo. Su opuesto inmediato es la convicción que se tiene a sí misma por la expresión no problemática de una comunidad ya existente, por ejemplo, la ideología de la raza. El nosotros retórico es usado aquí en serio. El hablar cree ser el instrumento de la generalidad. En la desgarrada sociedad de hoy, este pensamiento es, al menos en cuestiones sociales, armónico e ilusionista. El pensamiento crítico y su teoría se oponen a ambas actitudes. No son ni la función de un individuo aislado ni la de una generalidad de individuos. Tiene, en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza. No es un punto, como el yo de la filosofía burguesa; su exposición consiste en la construcción del presente histórico. El sujeto pensante tampoco es el lugar en el que confluyan conocimiento y objeto, lugar a partir del cual se obtendría entonces un saber absoluto. Esta apariencia en la que, desde Descartes, vive el idealismo, es ideología en sentido estricto: la limitada libertad del individuo burgués aparece en forma de libertad y autonomía perfectas. Pero el yo, sea que actúe simplemente como pensante o de alguna otra manera, en una sociedad impenetrable, inconsciente, tampoco tiene la certeza de sí mismo. En el pensar acerca del hombre, sujeto y objeto se separan el uno del otro; su identidad está puesta en el futuro y no en el presente. El método que conduce a ello puede llamarse, en la terminología cartesiana, clarificación; pero esta, en el pensamiento realmente crítico, significa, no solamente un proceso lógico, sino al mismo tiempo un proceso histórico concreto. En su decurso se transforman, tanto la estructura social en su totalidad, como la relación del teórico con la sociedad, es decir, se transforma el sujeto así como el papel del pensamiento. La aceptación de la invariabilidad esencial de la relación entre sujeto y objeto, diferencia la concepción cartesiana de cualquier lógica dialéctica.

Pero, ¿en qué conexión está el pensamiento crítico con la experiencia? Si ese pensamiento no sólo debe ordenar, sino tam-

bien extraer de sí mismo los fines trascendentes a ese ordenar, su propia dirección, entonces siempre permanece simplemente cabe sí (*bei sich*), como la filosofía idealista. Y, en la medida en que no se exalte en fantasías utópicas, se hunde en espejismos formalistas. El intento de determinar conceptualmente fines prácticos de un modo legítimo debería fracasar siempre. Si el pensar no se conforma con el papel que se le ha adjudicado en la sociedad establecida, si no ejerce la teoría en el sentido tradicional, recae necesariamente en ilusiones superadas ya hace tiempo. Esta reflexión, este regreso comete el error de entender el pensar en forma separada, especializada y, por lo mismo, espiritualista, tal como él se realiza bajo las condiciones de la actual división del trabajo. En la realidad social, la actividad de pensar nunca ha permanecido cabe sí misma (*bei sich selbst*), sino que desde un principio, ha funcionado como momento independiente del proceso de trabajo, que tiene una tendencia propia. Por medio del movimiento antagonístico de épocas y fuerzas progresivas y retrogradadas, dicho proceso conserva, eleva y desarrolla la vida humana. En las formas históricas de existencia de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producidos, en la etapa alcanzada en cada caso, benefició directamente solo a un pequeño grupo de personas, y estas condiciones de vida se manifestaron también en el pensamiento, imprimieron su sello en la filosofía y en la religión. Sin embargo, en lo profundo alentó, desde el comienzo, el anhelo de extender la posibilidad de consumo a la mayoría; a pesar de la conveniencia material que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. Esclavos, siervos y ciudadanos se sacudieron el yugo. Este anhelo también se plasmó en las formas culturales. Y en la historia moderna, al exigirse de cada individuo que haga suyos los fines de la totalidad y que los reconozca nuevamente en ella, existe la posibilidad de que la dirección del proceso social del trabajo, dirección que se establece sin una teoría determinada y como resultante de fuerzas dispares, y en cuyos instantes críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetre en la conciencia y se transforme en una meta. El pensamiento no extrae esto de sí mismo, más bien diríamos que descubre su propia función. Los hombres llegan, en la marcha de la historia, al conocimiento de su hacer, y así comprenden la contradicción contenida en su propia existencia. La economía burguesa estuvo dispuesta de tal modo que los individuos, en cuanto persiguiesen su propia felicidad, mantenían la vida social. Pero en tal es-

tructura está implícita una dinámica en virtud de la cual, y en una proporción que en definitiva hace pensar en las antiguas dinastías asiáticas, de un lado se concentra un poder fabuloso, y del otro una completa impotencia material e intelectual. Aquello que, en esta organización del proceso de vida, resultaba originariamente fecundo, se transforma en infructuosidad y en estorbo. Los hombres, con su mismo trabajo, renuevan una realidad que, de un modo creciente, los esclaviza. Y, efectivamente, con respecto al papel de la experiencia, existe una diferencia entre la teoría tradicional y la teoría crítica. Los puntos de vista que esta extrae del análisis histórico como fines de la actividad humana, especialmente la idea de una organización social racional acorde con la generalidad, son immanentes al trabajo humano, sin que los individuos o la conciencia pública los tengan presentes en su verdadera forma. El experimentar y percibir estas tendencias responde a un interés especial. De acuerdo con la doctrina de Marx y Engels, ese interés se engendra necesariamente en el proletariado. En virtud de su situación en la sociedad moderna, el proletariado experimenta la relación entre un trabajo que pone en manos de los hombres, en la lucha de estos con la naturaleza, medios cada vez más poderosos, y la continua renovación de una organización social caduca. La desocupación, las crisis económicas, la militarización, los gobiernos fundados sobre el terror, el estado general de las masas, no se basan, precisamente, en lo precario del potencial técnico, como pudo ocurrir en épocas anteriores, sino en las condiciones en que se lleva a cabo la producción, condiciones que ya no se adecúan al momento presente. El despliegue de todos los medios, físicos y espirituales, para el dominio de la naturaleza, es coartado por el hecho de que ellos están en manos de intereses particulares opuestos los unos a los otros. La producción no está orientada hacia la vida de la comunidad, contemplando además las exigencias de los individuos, sino que se dirige en primer lugar a las exigencias de poder de los individuos, contemplando también, en caso de necesidad, la vida de la comunidad. Esto ha sido una derivación forzosa del principio progresista de que es suficiente con que los individuos, bajo el sistema de propiedad establecido, se preocupen solo de sí mismos. Pero en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como continuidad y aumento de la miseria y la injusticia, la diferenciación de su estructura social, que también es estimulada por

los sectores dominantes, y la oposición entre intereses personales e intereses de clase, que solo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa conciencia se imponga de un modo inmediato. También para el proletariado el mundo tiene, en la superficie, una apariencia distinta. Una posición que no fuera capaz de enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses y, por ende, también en nombre de los verdaderos intereses de la sociedad en su conjunto, y, por el contrario, extrajera sus linamientos de los pensamientos y sentimientos de la masa, caería ella misma en una dependencia esclavizadora respecto de lo establecido. El intelectual que se limita a proclamar en actitud de extasiada veneración la fuerza creadora del proletariado, contentándose con adaptarse a él y glorificarlo, pasa por alto el hecho de que la renuncia al esfuerzo teórico —esfuerzo que él elude con la pasividad de su pensamiento— o la negativa a un eventual enfrentamiento con las masas— a la que podría llevarlo su propio pensamiento— vuelven a esas masas más ciegas y más débiles de lo que deberían ser. El propio pensamiento del intelectual, en tanto elemento crítico y propulsor, forma parte del desarrollo de las masas. Que ese pensamiento se subordine por completo a la situación psicológica de aquella clase que, en sí, representa la fuerza transformadora, induce en ese intelectual el sentimiento gratificador de estar ligado a un poder inmenso, instilándole un optimismo profesional. Cuando este optimismo es desmentido por períodos de fracaso profundo, muchos intelectuales corren el peligro de caer en el nihilismo y en un pesimismo social tan extremo cuan exagerado era su anterior optimismo. No soportan que justamente el pensamiento más actual, el que abarca más profundamente la situación histórica, el más promisorio, en determinados períodos traiga como consecuencia el aislamiento de sus portadores y la necesidad de nadar contra la corriente.

Si la teoría crítica consistiera en esencia en formular los sentimientos e ideas de una clase en determinados momentos, no ofrecería ninguna diferencia estructural respecto de la ciencia especializada: en ese caso se trataría de la descripción de contenidos psíquicos que son típicos de determinados grupos de la sociedad, es decir, de una psicología social. La relación entre ser y conciencia es diferente en las diversas clases de la sociedad. Las ideas con que la burguesía explica su propio sistema: el intercambio equitativo, la libre competencia, la armonía de los intereses, etc., revelan su contradicción interna y, con ello, su antitesis respecto de ese sistema, apenas se las considera se-

riamente y se las piensa, hasta sus últimas consecuencias, como principio de la sociedad. Así, pues, la mera descripción de la autoconciencia burguesa no proporciona por sí sola la verdad acerca de esa clase. Tampoco la sistemización de los contenidos de conciencia del proletariado puede proporcionarnos una imagen verdadera de su existencia y de sus intereses. Ella sería una teoría tradicional caracterizada por un planteamiento peculiar de los problemas, y no el aspecto intelectual del proceso histórico de la emancipación del proletariado. Lo mismo valdría si pretendiéramos limitarnos a registrar y publicar, no las ideas del proletariado en general, sino las de una fracción más avanzada de este, las de un partido o las de sus conductores. El registro y ordenamiento, dentro de un aparato conceptual ajustado lo más posible a los hechos, constituiría, también en este caso, la verdadera tarea, y la última meta del teórico sería la previsión de datos sociopsicológicos futuros. El pensar, el formular la teoría, por un lado, y su objeto, el proletariado, por el otro, serían asunto aparte. Pero si el teórico y su actividad específica son vistos como constituyentes de una unidad dinámica con la clase dominada, de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca, en esa unidad, no solo como expresión de la situación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función. El proceso de confrontación crítica entre los sectores avanzados de la clase social y los individuos que declaran la verdad acerca de ella, así como entre estos sectores más avanzados, junto con sus teóricos, y el resto de la clase, debe ser entendido como un proceso de acción, recíproca en el cual la conciencia desarrolla, al mismo tiempo que sus fuerzas liberadoras, sus fuerzas propulsoras, disciplinantes y agresivas. El vigor de dicho proceso se manifiesta en la constante posibilidad de tensión entre el teórico y la clase a la que se refiere su pensar. La unidad de las fuerzas sociales de las que se espera la liberación es al mismo tiempo —en el sentido de Hegel— su diferencia: solo existe como conflicto, que amenaza constantemente a los sujetos comprendidos en él. Esto se hace evidente en la persona del teórico: su crítica es agresiva, no solo frente a los apologistas conscientes de lo establecido, sino en la misma medida frente a tendencias discrepantes, conformistas o utopistas dentro de sus propias filas.

La concepción tradicional de teoría, parte de la cual es captada por la lógica formal, responde al proceso de producción según la división del trabajo, tal como se da en la actualidad. Puesto

que la sociedad tendrá que enfrentarse con la naturaleza también en épocas futuras, esta técnica intelectual no será irrelevante sino que, por el contrario, deberá ser desarrollada al máximo. Pero la teoría, como momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es la rueda de un mecanismo que se encuentre en movimiento. Si bien las victorias y derrotas presentan una vaga analogía con la verificación e invalidación de hipótesis en el dominio de la ciencia, el teórico crítico no puede apoyarse en ellas para cumplir sus tareas. Le sería imposible alabar, como Poincaré, un avance empujador lo grado a costa de desecher hipótesis.<sup>15</sup> Su oficio es la lucha, de la cual es parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella. En su comportamiento tienen cabida, ciertamente, muchos elementos teóricos en el sentido habitual: el conocimiento y pronóstico de hechos relativamente aislados, juicios científicos, planteo de problemas que, por sus intereses específicos, difieren de los corrientes, pero presentan la misma forma lógica. Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como existente, su papel positivo en una sociedad en funcionamiento, su relación, medida y poco evidente por cierto, con la satisfacción de las necesidades de la comunidad, su participación en el proceso de vida de la totalidad que se renueva a sí misma, todas estas pretensiones por las que la ciencia no suele preocuparse ya que su cumplimiento es reconocido y asegurado por la posición social del científico, son cuestionadas por el pensamiento crítico. La meta que este quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa, es cierto, en la miseria presente: pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su superación. La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: sólo expresa su secreto. Aunque en cada momento se puedan detectar con exactitud equívocos y confusiones, aunque se pueda eliminar cualquier error, sin embargo la tendencia general de tal empresa, el que hacer intelectual como tal, por más exitoso que prometa ser, no obtiene ninguna sanción del sentido común, ninguna consagración social. Por el contrario, las teorías que son susceptibles de confirmación o rechazo en la construcción de máquinas, en organizaciones militares, o en exitosas piezas cinematográficas, terminan, aun cuando se las elabore en forma independiente de su aplicación, como la física teórica, en algún consumo claramente describable, por más que este consista

15 Cf. H. Poincaré, *op. cit.*, pág. 152.

sólo en un manejo virtuosista de los signos matemáticos, recompensando el cual la buena sociedad deja traslucir su sentido de la humanidad.

Pero de cómo será consumido el futuro con el que tiene que ver el pensar crítico, de eso no hay ejemplos semejantes. No obstante, la idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella sería posible con los medios técnicos con que se cuenta, tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel a través de todos los cambios. En cuanto es la comprensión del modo en que el desmembramiento y la irracionalidad pueden ser eliminados ahora, esa idea se reproduce de continuo en la situación imperante. Pero la facticidad juzgada en esa idea, las tendencias que apuntan a una sociedad racional, no son creadas fuera de ese pensar crítico por fuerzas exteriores a él en cuyo producto pudiera él reconocerse luego, digamos, por simple casualidad, sino que el mismo sujeto que quiere imponer esos hechos, una realidad mejor, es también quien los concibe. La problemática coincidente entre pensar y ser, entendimiento y sentidos, necesidades humanas y su satisfacción dentro de la caótica economía de hoy, coincide que, en la época burguesa, aparece como azar, debe de ir paso a la relación entre propósito racional y realización. La lucha por el futuro es el imperfecto reflejo de esta relación, en cuanto una voluntad orientada hacia la configuración de la sociedad como un todo actúa ya conscientemente dentro de la teoría y la praxis que deben conducir a ello. En la organización y la comunidad de los combatientes aparece, más allá de toda la disciplina basada en la necesidad de imponerse, algo de la libertad y espontaneidad del futuro. Donde la unidad de disciplina y espontaneidad ha desaparecido, el movimiento se transforma en asunto de su propia burocracia, un espectáculo que ya pertenece al repertorio de la historia moderna. La vigencia en el presente de ese futuro anhelado no es, sin embargo, ninguna certeza. El sistema conceptual del entendimiento ordenador, las categorías en las cuales son admitidos, por lo común, lo caduco y lo vigente, así como procesos sociales, psicológicos y físicos, la separación entre los objetos y los juicios en las ramas de las ciencias particulares, todo esto constituye el aparato conceptual tal como él se ha confirmado y ajustado en conexión con el proceso real del trabajo. Este mundo de conceptos constituye la conciencia general, posee un fundamento al cual sus portadores se pueden remitir. También los intereses del pensar crítico son generales, pero no inherentemente reconocidos. Los conceptos que surgen bajo su in-

fluencia critican el presente. Las categorías marxistas de clase, explotación, plusvalía, ganancia, pauperización, crisis, son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en una sociedad justa. Aunque la teoría crítica en ningún momento procede arbitrariamente o por azar, para el modo dominante de juzgar ella aparece, justamente por eso, como subjetiva y especulativa, parcial e inútil. Como ella se opone a los hábitos dominantes de pensamiento, que contribuyen a la sobrevivencia del pasado y cuidan de los negocios de un orden perimido, como se opone a los responsables de un mundo paralizado, impresiona como parcial e injusta.

Pero, por sobre todo, ella no puede exhibir un rendimiento material. La transformación que trata de obrar la teoría crítica no es algo que se imponga paulatinamente, de modo que su éxito, aunque lento, fuese constante. El crecimiento del número de partidarios más o menos esclarecidos, la influencia de algunos de ellos sobre los gobiernos, la asunción del poder por partidos que muestran una actitud positiva frente a la teoría o, por lo menos, no la proscriben, todo esto pertenece a las alternativas de la lucha por alcanzar una etapa superior de la convivencia humana; no es el punto de partida de la teoría. Tales logros pueden revelarse luego incluso como victorias aparentes y errores. Una operación de abono en la agricultura o la aplicación de una terapia médica pueden estar muy lejos aún de la efectividad ideal y, no obstante, producir ya algún resultado. Quizá las teorías que están en la base de tales ensayos técnicos deban ser reajustadas, renovadas o invalidadas en relación con la praxis especial y con los descubrimientos hechos en otros campos; pero al menos se ahorró una cuota de trabajo con relación a lo producido, y se curaron o atenuaron muchas enfermedades.<sup>16</sup> En cambio, la teoría que tiende a la transformación de la totalidad social tiene, por lo pronto, como consecuencia que la lucha con la que está relacionada se agudice. Aun cuando ciertas mejoras materiales, fruto de la incrementada fuerza de resistencia de determinados grupos, repercuten indirectamente en la teoría, estos no son sectores de la sociedad de cuya constante expansión vaya a originarse finalmente la sociedad nueva. Tales ideas desvirtúan la fundamental diversidad de un todo social dividido, en el cual el poder material e ideológico funciona con miras a la conservación de

16 De modo similar proceden los aportes teóricos de la economía política y de la técnica de las finanzas y la utilización de estos en la política económica.

privilegios, por oposición a una asociación de hombres libres en la cual cada uno tiene la posibilidad de desarrollarse. Esta idea se diferencia de la utopía abstracta porque aduce como prueba de su posibilidad real el estado actual de las fuerzas humanas de producción. Pero el número de tendencias que pueden conducir a ella, el de las transiciones que se vayan alcanzando, la medida en que las etapas previas aisladas puedan ser deseables y valiosas en sí mismas —esto es, lo que ellas signifiquen históricamente para esa idea—, todo eso se define sólo cuando ella se realiza. Este pensar tiene algo en común con la fantasía, a saber: que una imagen de futuro, que surge por cierto desde la más profunda comprensión del presente, determina pensamientos y acciones, aun en los períodos en que la marcha de las cosas parece descartarla y dar fundamento a cualquier doctrina antes que a la creencia en su cumplimiento. Pero no es propio de este pensar lo arbitrario y lo sospechosamente independiente, sino la tenacidad de la fantasía. Dentro de los grupos más avanzados, es el pensador teórico quien debe implantar esa tenacidad. Tampoco en esta situación predomina la armonía. Si el teórico de la clase dominante alcanza, tal vez luego de penosos comienzos, una posición relativamente segura, para el bando contrario él pasa por enemigo o delincuente o bien por un utopista ajeno al mundo, y la discusión al respecto no queda decidida ni siquiera después de su muerte. El significado histórico de su actividad no es evidente de suyo; antes depende de que los hombres hablen y actúen en favor de él. Ese significado no es el propio de una figura histórica ya terminada.

La capacidad para actos de pensamiento tales como los que exige la praxis cotidiana, tanto en la vida de los negocios como en las ciencias, ha sido desarrollada en los hombres a lo largo de siglos de educación realista; una falla conduce aquí al dolor, a la frustración y al castigo. Esta forma de comportamiento intelectual consiste esencialmente en que las condiciones para la aparición de un efecto, que siempre ha aparecido bajo los mismos supuestos, son reconocidas y, en determinadas circunstancias, provocadas de manera autónoma. Hay un aprendizaje intuitivo, logrado a través de las buenas y malas experiencias y del experimento organizado. Aquí está en juego la supervivencia individual inmediata, y la humanidad ha tenido todo para ella. El conocimiento en esta acepción tradicional, incluyendo toda clase de experiencias, está contenido en la teoría y la praxis críticas. Pero, en lo que respecta a la trans-

formación esencial a que ellas apuntan, falta la correspondiente percepción concreta en tanto esta no se dé en toda su realidad. Si la prueba del pastel es comento, aquí, en todo caso, todavía está por cumplirse. La comparación con acontecimientos históricos similares solo es posible de una manera muy condicionada. Por ello el pensamiento constructivo tiene, en la totalidad de esta teoría, una importancia mayor frente a lo empírico que en la vida del sentido común. En esto reside una de las causas por las cuales, en asuntos que concierne a la sociedad en su conjunto, personas que, en especialidades científicas aisladas o en otras ramas profesionales, dan pruebas de un enorme rendimiento, pueden mostrarse, a pesar de su buena voluntad, limitadas e incapaces. En todas las épocas en las cuales las transformaciones sociales estuvieron a la orden del día, quienes, en oposición a ello, pensaban «demasiado», han pasado por peligrosos. Esto nos lleva al problema general de la inteligencia en su relación con la sociedad.

El teórico, cuya actividad consiste en apreturar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia, puede encontrarse —como hemos expuesto— en oposición a opiniones que predominan, precisamente, entre el proletariado. Sin la posibilidad de este conflicto, no se requeriría ninguna teoría; ella sería algo espontáneo en sus beneficiarios. Ese conflicto no está necesariamente relacionado con la situación individual, de clase, del teórico; ella no depende de la forma de sus ingresos. Engels fue un *businessman*. En la sociología especializada, que toma su concepto de clase, no de la crítica de la economía, sino de sus propias observaciones, no es ni la fuente de ingresos ni el contenido fáctico de la teoría del investigador lo que decide acerca de su pertenencia social; lo decisivo es el elemento formal de la educación. La posibilidad de una visión de conjunto más amplia —no digamos la que es propia de los magnates de la industria, que conocen el mercado mundial y dirigen entre bambalinas Estados enteros, sino la que corresponde a profesores universitarios y funcionarios medianos, médicos, abogados, etc.— ha de ser constitutiva de la *intelligentia*, es decir, una especial clase social o, inclusive, suprasocial. Si la misión del teórico crítico es reducir la discrepancia entre su comprensión y la de la humanidad optimizada para la cual él piensa, en aquel concepto sociológico el volar por encima de las clases llega a ser el rasgo esencial de la *intelligentia*, una especie de privilegio del cual ella se enorgullece.<sup>17</sup> La neutralidad de esta care-

17 El autor alude aquí y en el párrafo siguiente a la teoría de la

goría responde al autoconocimiento abstracto del científico. El modo como el saber aparece en el consumo burgués del liberalismo, o sea como conocimiento útil en determinadas circunstancias, sean cuales fueren, es comprendido también teóricamente por esta sociología. Marx y Mises, Lenin y Liepmann, Jaurès y Jevons, todos ellos pertenecen a una clasificación sociológica única, si es que no se deja de lado a los políticos, y en el papel de posibles discípulos, se los contraponen a los científicos de la política, a los sociólogos y los filósofos, considerados como los que saben. De estos deben aprender entonces los políticos a aplicar «tal o cual medio» si asumen «tal o cual posición»; deben aprender también si su posición práctica es asumible «con coherencia interna».<sup>18</sup> Entre los hombres que influyen en las luchas sociales, luchas que se desarrollan en la historia, y el diagnosticador sociológico que les asigna su puesto se constituye una división del trabajo.

La teoría crítica está en contradicción con el concepto formalista de espíritu en que se basa dicha teoría de la *intelligentia*. Para ella solo existe una verdad, y los predicados positivos de honestidad y coherencia interna, de racionalidad, de esfuerzo por la paz, libertad y felicidad no pueden atribuirse en el mismo sentido a cualquier otra teoría o praxis. No hay una teoría de la sociedad, ni siquiera la del sociólogo que genera, que no incluya intereses políticos acerca de cuya verdad haya que decidir, ya no mediante una reflexión neutral en apariencia, sino nuevamente actuando y pensando, es decir en la actividad histórica concreta. Que el intelectual pretenda que se requiere previamente un difícil esfuerzo de pensamiento, que solo él puede llevar a cabo, a fin de poder decidir entre fines y medios revolucionarios, liberales o fascistas, es algo completamente inconcebible. Hace ya décadas que la situación no es esa. La vanguardia necesita la perspicacia en la lucha política, no la información académica acerca de su pretendida posición. Precisamente en un momento en el que, en Europa, las fuerzas liberadoras están desorientadas y tratan de reorganizarse; en el que todo depende de matices dentro de sus propios movimientos; en el que la indiferencia frente al contenido determinado, surgida de la derrota, de la desesperación y de una burocracia corrupta, amenaza con destruir toda esponta-

sociología del conocimiento de Karl Mannheim, acerca de la situación específica y del modo de pensar de la inteligencia en la época burguesa. (N. del E. alemán.)

18 M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, pág. 549 y sigs.



neidad, experiencia y conocimiento en las masas, a pesar del heroísmo de algunos individuos, la concepción extraparlitaria y por lo tanto abstracta de la *intelligensia* implica una forma de abordar los problemas que, sencillamente, encubre las cuestiones decisivas. El espíritu es liberal. No soporta ninguna presión externa, ninguna adaptación de sus resultados a la voluntad de un poder. Sin embargo, no está separado de la vida de la sociedad, no la sobrevuela. En la medida en que tiende a la autonomía, al dominio de los hombres sobre sus propias vidas y sobre la naturaleza, puede reconocer esta tendencia como fuerza actuante en la historia. Considerada aisladamente, la comprobación de tal tendencia se presenta como neutral; pero, así como el espíritu no la puede reconocer sin interés, tampoco puede, sin una lucha real, transformarla en conciencia general. En esa medida el espíritu no es liberal. Los esfuerzos conceptuales que, sin relación consciente con una praxis determinada, se sitúan —siempre según una variable misión académica o de otra especie, cuya promoción promete éxito— ya aquí, ya allá, y tienen ya esto, ya aquello, por asunto propio, pueden prestar servicios útiles a una u otra tendencia histórica; no obstante, a pesar de su corrección formal (¡qué construcción teórica totalmente equivocada no puede, al fin, cumplir con la condición de corrección formal!) pueden coartar o desviar el desarrollo espiritual. El concepto abstracto, mantenido como categoría sociológica, de *intelligensia*, la cual, además, debe tener funciones de misionera, responde por su estructura a la hipóstasis de la ciencia especializada. La teoría crítica no está ni «arraigada», como la propaganda totalitaria, ni tiene la «libre fluctuación» de la inteligencia liberal.

De la diversa función del pensar tradicional y del pensar crítico surgen las diferencias de su estructura lógica. Las proposiciones primeras de la teoría tradicional definen conceptos universales bajo los cuales deben ser comprendidos todos los hechos de un campo determinado, por ejemplo el concepto de un proceso físico en la física o del acontecer orgánico en la biología. Entre ellas se establece la jerarquía de los géneros y las especies, los que presentan las correspondientes relaciones de subordinación. Los hechos son casos aislados, ejemplares o materializaciones de los géneros. Diferencias temporales entre las unidades del sistema no hay. La electricidad no existe antes que un campo conductor y, a la inversa, tampoco el campo antes que la electricidad, del mismo modo como el León como tal no está antes o después que el León particular. Si en el conocimiento individual puede existir una u otra sucesión

temporal de estas relaciones, en todo caso ello no sucede en el campo de los objetos. La física también se ha apartado de la concepción para la cual los rasgos más generales actúan como causas o fuerzas ocultas en los hechos concretos, y de la hipóstasis de estas relaciones lógicas; solo en la sociología existen aún vacilaciones al respecto. Si se agregan al sistema géneros aislados o se llevan a cabo otras modificaciones, esto, por lo general, no es entendido en el sentido de que las determinaciones son necesariamente demasiado rígidas, de que ellas tienen que ser inadecuadas, ya que, o bien la relación con el objeto, o bien el objeto mismo varían sin perder por ello su identidad. En lugar de ello se considera que las variaciones se deben a una carencia de nuestro conocimiento anterior o son el resultado de reemplazar partes aisladas del objeto por otras, como, por ejemplo, un mapa se desactualiza porque desaparecen bosques, se agregan ciudades nuevas o surgen otros límites. Del mismo modo es entendido también el desarrollo de la vida en la lógica discursiva (o lógica del entendimiento). Este ser humano es ahora un niño, de modo que, según esta lógica, «adulthood» sólo puede significar que hay un núcleo fijo que permanece igual a sí mismo: «este ser humano»; a él se le aplican, una después de la otra, las dos cualidades, el ser niño y el ser adulto. Para el positivismo nada permanece idéntico, sino que primero existe un niño, luego un adulto, ambos son dos complejos de hechos diferentes. Esta lógica no puede comprender el hecho de que el ser humano varía y, sin embargo, sigue siendo idéntico a sí mismo.

La teoría crítica de la sociedad comienza igualmente con determinaciones abstractas, en la medida en que trata la época actual caracterizándola como una economía basada en el cambio.<sup>19</sup> Conceptos que aparecen en Marx, tales como mercancía, valor y dinero, pueden hacer las veces de conceptos genéricos, por ejemplo cuando las relaciones de la vida social concreta son juzgadas como relaciones de cambio y se habla del carácter de mercancía de los bienes. Pero la teoría no se agota en relacionar con la realidad los conceptos hipotéticos. El comienzo ya esboza el mecanismo por el cual la sociedad burguesa, tras la supresión de los regímenes feudales, del sistema gremial y de la servidumbre, no sucumbió inmediatamente a su principio anárquico, sino que logró sobrevivir. Es mostrando el efecto regulador del cambio, sobre el que reposa la eco-

<sup>19</sup> Para la estructura lógica de la crítica de la economía política, véase «Zum Problem der Wahrheit» (Sobre el problema de la verdad), en el vol. I de esta obra (*Kritische Theorie*), pág. 263 y también 268.

nomía burguesa. La concepción del intercambio entre sociedad y naturaleza, que ya entra aquí en juego; la idea de una época unitaria de la sociedad, la de su autoconservación y otras, ya surgen de ese análisis básico del transcurrir histórico, análisis que está guiado por el interés en el futuro. La relación de los primeros nexos conceptuales con el mundo fáctico no es esencialmente la que media entre lo genérico y lo ejemplar. La relación de cambio caracterizada por la teoría domina, como consecuencia de su dinámica, la realidad social, así como el metabulismo, por ejemplo, domina en gran parte el organismo vegetal y animal. También en la teoría crítica hay que introducir elementos específicos, para alcanzar, desde esta estructura básica, la realidad diferenciada. Pero esa introducción de determinaciones —piénsese en la presencia de existencias de oro, en la expansión hacia ámbitos aún precapitalistas de la sociedad, en el comercio exterior— no ocurre por simple deducción, como en aquella teoría encapsulada en sí misma como especialidad. Antes bien, cada paso de la teoría crítica responde a la noción de hombre y de naturaleza ya presente en las ciencias y en la experiencia histórica. Esto se comprende por sí solo en relación con el principio de la técnica industrial. Pero la noción diferenciada de los modos humanos de reacción se aplica también en otras direcciones en el desarrollo conceptual examinado en estas páginas. Así, la proposición de que las clases inferiores de la sociedad son también, en determinadas condiciones, las que más hijos tienen, juega un papel importante en la demostración de cómo la sociedad mercantil burguesa conduce necesariamente al capitalismo con ejército industrial de reserva y con crisis. La fundamentación psicológica de esa proposición queda librada a las ciencias tradicionales. La teoría crítica de la sociedad parte, pues, de una idea del intercambio mercantil simple determinada por conceptos relativamente generales; bajo el supuesto de la totalidad del saber disponible, de la admisión de material tomado de investigaciones propias y extrañas, se muestra entonces cómo la economía mercantil, dentro de la cambiante condición de hombres y cosas ya dada —y cambiante por la influencia de esa misma economía—, debe conducir necesariamente a la agudización de los antagonismos sociales —agudización que en el momento histórico actual lleva a guerras y revoluciones— sin que sus propios principios, expuestos por la economía política como disciplina especializada, sufran transgresión alguna. El sentido de la necesidad, tal como la entendemos aquí, es, como el de la abstracción de los conceptos, al mismo tiempo

semejante al de los rasgos correspondientes de la teoría tradicional y diferente de ellos. En ambos tipos de teoría el rigor de la deducción estriba en que esta aclara cómo afirmar la inherencia de determinaciones generales implica afirmar la inherencia de ciertas relaciones fácticas. Si se trata de un fenómeno eléctrico, entonces debe ocurrir, puesto que tal o cual característica corresponde al concepto de electricidad, tal o cual suceso. En la medida en que la teoría crítica de la sociedad explica el estado de cosas presente a partir del concepto del intercambio simple, contiene, de hecho, ese tipo de necesidad, solo que la forma hipotética general posee en ella una importancia relativa. El acento no recae en el hecho de que, en cualquier parte donde domine la sociedad mercantil simple, tiene que haber un desarrollo capitalista —si bien esto es verdadero—; antes bien, el acento recae en el hecho de que esta sociedad capitalista real, que, originada en Europa, se extiende por toda la tierra, sociedad para la cual la teoría afirma ser válida, es deducida a partir de la relación básica del cambio en general. Mientras que los juicios categóricos de las ciencias especializadas poseen, en el fondo, carácter hipotético, y los juicios de existencia, cuando los hay, solo tienen cabida en capítulos especiales, en partes descriptivas o prácticas,<sup>20</sup> la teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado. Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los renueva constantemente de una manera agudizada, y que, tras un período de ascenso, de desarrollo de fuerzas humanas, de emancipación del individuo, tras una fabulosa expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie. Dentro de esta teoría, cada uno de los pasos especulativos posee, por lo menos según su intención, el mismo rigor que las deducciones dentro de una teoría científica especializada; pero, por otra parte, cada uno de esos pasos

20 Entre las formas de juicio y las épocas históricas existen relaciones que queremos esbozar brevemente aquí. El juicio categórico es típico de la sociedad preburguesa; es así, el hombre no puede cambiar nada. La forma hipotética y la disyuntiva de los juicios responde especialmente al mundo burgués: en determinadas circunstancias puede aparecer este efecto, es así o bien de otra manera. La teoría crítica afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora presentes.

es un momento en la constitución de aquel vasto juicio de existencia. Las partes aisladas pueden ser transformadas en juicios universales o particulares hipotéticos y utilizadas en el sentido del concepto tradicional de teoría, como, por ejemplo, el principio de que a una productividad creciente corresponde reglamentarmente una desvalorización del capital. De este modo surgen en algunas partes de la teoría proposiciones cuya relación con la realidad resulta difícil. Del hecho de que la exposición de un objeto unitario sea verdadera en su totalidad, solo en determinadas condiciones se puede deducir si partes aisladas, extraídas de esa exposición, corresponden, en su aislamiento, a partes aisladas del objeto. La problemática que surge tan pronto como proposiciones parciales de la teoría crítica se pueden aplicar a procesos, únicos o repetibles, de la sociedad actual, tiene que ver con la capacidad de rendimiento de dicha teoría en el campo del pensamiento tradicional, y en cuanto se oriente hacia metas progresistas, no con su verdad misma. La incapacidad de las ciencias especializadas, en particular de la economía política contemporánea, para sacar provecho del planteamiento parcial de problemas, característica de su modo de operar, no reside solo en ellas mismas ni en la teoría crítica, sino en el papel específico que ellas tienen en la realidad.

También la teoría crítica y opositorista, según lo hemos expuesto, deduce sus enunciados acerca de las situaciones reales de conceptos universales básicos, y precisamente por ello hace que esas situaciones aparezcan como necesarias. Si con respecto a la necesidad en sentido lógico ambos tipos de estructura teórica son semejantes, existe, no obstante, oposición apenas se habla, ya no simplemente de necesidad lógica, sino de necesidad concreta, de lo que es propio del acontecer fáctico. El enunciado del biólogo, a saber, que en virtud de procesos immanentes una planta tiene que secarse, o aun que ciertos procesos inherentes al organismo humano lo conducen necesariamente a su muerte, no responde a la pregunta de si una influencia cualquiera puede alterar este proceso en su carácter o transformarlo totalmente. Aun si una enfermedad es caracterizada como curable, la circunstancia de si las medidas correspondientes son efectivamente tomadas es vista como un orden de hechos externo a la cuestión, perteneciente a la técnica y por lo tanto inesencial para la teoría como tal. En este sentido, la necesidad que rige a la sociedad podría ser considerada biológica, y el carácter de la teoría crítica podría ser puesto entonces en duda, porque en la biología, como en otras ciencias naturales, procesos aislados son teóricamente contruidos de

manera semejante a como esto ocurre, de acuerdo con lo expuesto antes, en la teoría crítica de la sociedad. Con ello, el desarrollo de la sociedad pasaría por ser un determinado orden de hechos para cuya exposición se recurriría a resultados de diferentes dominios, del mismo modo como un médico, respecto de la evolución de una enfermedad, o un geólogo, respecto de la prehistoria de la tierra, han tenido que aplicar diferentes ramas del saber. La sociedad aparece aquí como un individuo que es juzgado sobre la base de teorías científicas especializadas. Por muchas que sean las analogías entre estos esfuerzos intelectuales, en cuanto a la relación de sujeto y objeto, y, por ende, a la necesidad del acontecer sobre el cual se juzga, existe una diferencia decisiva. El asunto con el que tiene que ver la ciencia especializada de ningún modo es afectado por su propia teoría. Sujeto y objeto están estrictamente separados, aun cuando debería ser evidente que, en un momento posterior, el acontecer objetivo será influido por la intervención del hombre: esta debe ser vista en la ciencia igualmente como un *factum*. El acontecer objetivo es trascendente con relación a la teoría, y la independencia respecto de ella forma parte de su necesidad: el observador como tal nada puede cambiar en él. Pero el comportamiento conscientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanan de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones. El juicio acerca de la necesidad del acontecer, tal como este último se ha dado hasta ahora, implica aquí la lucha por transformar una necesidad ciega en otra plena de sentido. Pensar el objeto de la teoría como separado de ella falsa la imagen y conduce a un quietismo o conformismo. Cada parte de la teoría supone la crítica y la lucha contra lo establecido, dentro de la línea trazada por ella misma.

No sin razón, aunque tampoco con todo derecho, los teóricos del conocimiento que parten de la física han condenado la confusión de las causas con el obrar de fuerzas y, finalmente, cambiado el concepto de causa por el de condición o función. Al pensar que se limita al mero registro siempre se le ofrecen, en efecto, solamente series de fenómenos, nunca fuerzas y contratuercas, lo cual no reside, por cierto, en la naturaleza misma, sino en la esencia de ese pensar. Cuando este procedi-

nimiento se aplica a la sociedad, entonces resultan la estadística y la sociología descriptiva, que pueden ser importantes para cualquier fin, incluso para la teoría crítica. Para la ciencia tradicional, necesario puede ser todo o bien nada; ello depende, en cada caso, de si por necesidad se quiere entender la independencia respecto del observador o la posibilidad de pronósticos absolutamente ciertos. Pero en la medida en que el sujeto, en tanto pensante, no se aísla radicalmente de las luchas sociales en las que participa; en la medida en que no considera el conocer y el actuar como conceptos separados, la necesidad tiene otro sentido. Mientras ella, no siendo dominada por el hombre, se enfrenta a él, equivale por una parte al reino natural, que, a pesar de los extensos dominios que aún pueden ser conquistados, nunca desaparecerá del todo, y por otra parte a la impotencia que ha caracterizado a la sociedad hasta este momento: la impotencia para encauzar la lucha con esa naturaleza en una organización consciente y adecuada. Aquí ayudamos a aquellas fuerzas y contrafuerzas. Ambos momentos de este concepto de necesidad, que se relacionan mutuamente: poder de la naturaleza e impotencia de los hombres, reposan sobre el mismo esfuerzo vivido por estos para liberarse de la presión de la naturaleza y de las formas de la vida social que han llegado a encadenarlos, las formas del orden jurídico, político y cultural. Esos momentos responden al anhelo real de un estado en el que lo que los hombres quieren es también lo necesario, en el que la necesidad de la cosa misma se transforma en la de un acontecer racionalmente dominado. La aplicabilidad y hasta la intelcción de estos y de otros conceptos del modo de pensar crítico están unidas a la actividad propia y al esfuerzo, a una voluntad en el sujeto cognoscente. El intento de compensar una insuficiente comprensión de tales ideas, y del modo en que ellas se encadenan, aumentando simplemente su coherencia lógica o produciendo definiciones más exactas en apariencia o aun un «lenguaje unificado», debe fracasar. No se trata solamente de un malentendido, sino de la oposición real de modos de comportamiento diferentes. El concepto de necesidad es él mismo, en la teoría crítica, un concepto crítico; supone el de libertad, si bien no como una libertad existente. La idea de una libertad que siempre existe, aun cuando los hombres estén cargados de cadenas, es decir, una libertad puramente interior, es propia del modo de pensar idealista. La tendencia de esta idea, no del todo falsa, pero sí equívoca, se manifestó con notable claridad en el Fichte de la primera época: «Ahora estoy totalmente convencido de que la voluntad humana es libre, y

de que la meta de nuestra existencia no es la felicidad sino el ser digno de ella».<sup>21</sup> Aquí se evidencia la ominosa identidad de escuelas radicalmente opuestas en el plano metafísico. Afirmar la necesidad absoluta del acontecer significa, en última instancia, lo mismo que afirmar la libertad real en el presente: la resignación en la praxis.

La incapacidad para pensar la unidad de teoría y praxis, y la limitación del concepto de necesidad a un acontecer fatalista, se basan, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en la hipótesis del dualismo cartesiano de pensar y ser. Tal dualismo es adecuado tanto a la naturaleza como a la sociedad burguesa, en la medida en que esta se parece a un mecanismo natural. La teoría, en cuanto se trueca en fuerza real, la autoconciencia de los sujetos de una gran revolución histórica, va más allá de aquella mentalidad de la cual es característico ese dualismo. Los científicos, en la medida en que no solo lo piensan sino son consecuentes con él, no pueden actuar con autonomía. Entonces, de acuerdo con su propio pensamiento, ellos en el plano práctico ejecutan sólo aquello a lo cual los determina la cerrada trabazón causal de la realidad, o entran en consideración como unidades individuales de magnitudes estadísticas, en las cuales, precisamente, la unidad individual carece de importancia. Como seres racionales son impotentes y aislados. El conocimiento de este hecho constituyó un paso hacia su superación, pero en la conciencia burguesa solo se expresa en forma metafísica, ahistórica. Como creencia en el carácter inmutable de la forma de la sociedad, ese hecho domina el presente. Los hombres, en su reflexión, se ven a sí mismos como simples espectadores, participantes pasivos de un acontecer violento que quizá se puede prever, pero al que, en todo caso, es imposible dominar. Conocen la necesidad, pero no en el sentido de acontecimientos que ellos pueden determinar, sino solo en el de la posibilidad de prevenidos con verosimilitud. Y cuando se admite la trabazón de voluntad y pensamiento, de contemplación y acción, tal como ocurre en muchas partes de la novísima sociología, ello es sólo bajo el aspecto de una complejidad del objeto, a la que es preciso tener en cuenta. Todas las teorías que surgen deben ser adjudicadas a las tomas de posición prácticas, a las clases sociales que tienen relación con ellas. El sujeto, así, se desentiende; no tiene otro interés que el de la ciencia.

21 J. G. Fichte, *Briftwechsel* (Correspondencia), H. Schulz, ed., Leipzig, 1925, vol. 1, págs. 127.

La hostilidad contra lo teórico en general, reinante hoy en la vida pública, apunta en verdad a la actividad transformadora ligada con el pensar crítico. Este despierta resistencias en el mismo momento en que ya no se limita a comprobar y a ordenar según categorías, en lo posible neutrales, es decir indispenables para la praxis de vida dentro de las formas dadas. En una considerable mayoría de los sometidos se abre camino el temor inconsciente de que el pensamiento teórico pueda hacer aparecer como equivocada y superflua esa adaptación a la realidad, conseguida con tanto esfuerzo; y, por otro lado, entre los beneficiarios de la situación cunde la sospecha contra cualquier autonomía intelectual. La tendencia a concebir la teoría como opuesta a la positividad es tan fuerte, que hasta la inofensiva teoría tradicional resulta víctima a veces de ella. Puesto que la figura de pensamiento más avanzada es, en el presente, la teoría crítica de la sociedad, y puesto que cualquier esfuerzo intelectual consecuente que cuide de los hombres desemboca por sí mismo en ella, la teoría en general es sospechada. También a cualquier enunciado científico que no especifique hechos incluyéndolos en las categorías más usuales, y en la más neutral de las formas posibles, la matemática, por ejemplo, se le reprocha en seguida el ser demasiado teórico. Esta actitud positivista no es necesariamente enemiga del progreso. Si bien en medio de los redoblados antagonismos de clase producidos en las últimas décadas, el poder se ve obligado a recurrir cada vez más al aparato real de dominación, la ideología constituye un factor aglutinante no despreciable para un edificio social que ha empezado a agrietarse. En la consigna de atenerse a los hechos y abandonar toda ilusión se esconde, aún hoy, una suerte de reacción contra el pacto entre opresión y metafísica. No obstante, sería un error ignorar la diferencia esencial que media entre la Ilustración empirista del siglo XVIII y la actual. En aquella época se había desarrollado ya, en el marco de la vieja sociedad, una nueva. Tratábase de liberar a la economía burguesa ya existente de las trabas feudales; simplemente, de «dejarla hacer». Del mismo modo el pensamiento científico especializado correspondiente a ella sólo necesitaba, en lo esencial, desprenderse de los viejos lazos dogmáticos a fin de seguir el camino ya reconocido. En cambio, para pasar de la forma de sociedad actual a una futura la humanidad debe constituirse, primero, como sujeto consciente, y determinar de manera activa sus propias formas de vida. Si bien los elementos de la cultura futura están ya presentes, se requiere una reconstrucción consciente de las relaciones económicas. La hostilidad indis-

criminada contra la teoría significa hoy, por lo tanto, un obstáculo. Si el esfuerzo teórico que, en interés de una sociedad futura racionalmente organizada, ilumina de manera crítica la sociedad presente, y realiza sus construcciones con la ayuda de las teorías tradicionales formadas en las disciplinas científicas, no es continuado, no queda lugar para la esperanza de mejorar fundamentalmente la existencia humana. La exigencia de positividad y subordinación, que aun en los grupos avanzados de la sociedad amenaza con privar de sentido a la teoría, no afecta necesariamente solo a esta: afecta también a la praxis liberadora.

Las partes aisladas de aquella teoría que se propone deducir las complejas relaciones del capitalismo liberal, y aun del capitalismo de los monopolios, a partir del esquema de la economía mercantil simple, no se comportan de manera tan indiferente respecto del tiempo como las etapas de un razonamiento deductivo. Así como la función digestiva —también importante en el hombre—, dentro de la escala de los organismos, como forma genérica, se presenta en estado prácticamente elemental en los «animales celenterados», del mismo modo hay formas de la sociedad que al menos se aproximan a la economía mercantil simple. La evolución del pensamiento, aunque no es paralela al desarrollo histórico, mantiene, sí, una relación comprobable con este. La esencial conexión de la teoría con el tiempo no reside, sin embargo, en la correspondencia de partes aisladas de la construcción con tramos de la historia —principio en el que coinciden la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica* de Hegel, así como *El capital* de Marx, como exponentes del mismo método—, sino en la constante transformación del juicio de existencia teórico acerca de la sociedad, juicio que está condicionado por su relación consciente con la praxis histórica. Esto nada tiene que ver con aquel otro principio, que exige «cuestionar radicalmente» y en forma constante cualquier contenido teórico determinado a fin de volver a empezar siempre desde el comienzo, principio mediante el cual la metafísica moderna y la filosofía de la religión han combatido toda construcción teórica consecuente. La teoría crítica no tiene hoy este contenido y mañana este otro. Sus transformaciones no condicionan ningún vuelco hacia posiciones totalmente nuevas, mientras la época no cambie. La fijez de la teoría consiste en que, a pesar de sus cambios, la sociedad, en cuanto a su estructura económica básica, a las relaciones de clase en su forma más simple y, con ello, también a la idea de su supresión, permanece idéntica. Los rasgos decisivos de su contenido,

condicionados por este hecho, no pueden cambiar antes de que se produzca la transformación histórica. Pero, por otra parte, la historia entretanto no permanece quieta. El desarrollo histórico de los opuestos, en el que el pensar crítico está envuelto, modifica la importancia de los momentos aislados de este, conduce obligadamente a diferenciaciones y altera la significación que los conocimientos científicos especializados tienen para la teoría y la praxis críticas.

Debemos precisar mejor el significado del concepto de «clase social que dispone de los medios de producción». En el período liberal, el dominio económico estaba estrechamente unido a la propiedad jurídica de los medios de producción. La clase de los propietarios regía la sociedad, y la cultura de ese tiempo, en su conjunto, estuvo signada por esa relación. La industria se dividía aún en un gran número de empresas que, desde el punto de vista actual, eran más pequeñas y más independientes. La dirección, acorde con esta etapa del desarrollo técnico, estaba en manos de uno o más propietarios o de personas directamente comisionadas por ellos. Con el rápido avance de la concentración y centralización del capital, acaecido en el último siglo por virtud del desarrollo de la técnica, se consumó en gran medida un divorcio entre los propietarios nominales y la dirección de las gigantescas empresas que se van formando y que absorben sus fábricas. De este modo, la dirección se independiza respecto de los propietarios de derecho. Surgen los magnates de la industria, los caudillos de la economía. En muchísimos casos, estos conservan, al principio, la parte mayor de la propiedad de sus empresas. Hoy esta situación ya ha dejado de ser esencial, y aparecen poderosos empresarios que dominan sectores enteros de la industria y poseen, jurídicamente, una parte cada vez menor de las organizaciones que dirigen. Este proceso económico trae consigo un cambio de función del aparato jurídico y político, así como de las ideologías. Sin que se modifique, entre otras cosas, la definición jurídica de propiedad, los propietarios se vuelven cada vez más importantes frente a los directores y sus equipos. En un juicio que los propietarios eventualmente entablaren, digamos por una divergencia de opiniones, la directa disponibilidad de los recursos de las grandes empresas confiere a los directores un predominio tal, que, en principio, la victoria de sus enemigos es impensable. La influencia de la dirección, que al comienzo sólo puede extenderse a las instancias inferiores, jurídicas o administrativas, abarca luego instancias superiores y alcanza, por último, al Estado y a su organización del poder. Debido a su divorcio res-

pecto de la producción real y a su decreciente influencia, el horizonte de los meros poseedores de títulos de propiedad se estrecha; sus condiciones de vida y su actitud se vuelven cada vez más inapropiadas para posiciones socialmente decisivas, y, por último, la participación en la propiedad, que todavía mantienen sin poder hacer nada efectivo para que aumente, aparece como socialmente inútil y moralmente dudosa. Surgen así ideologías relacionadas estrechamente con estas y otras transformaciones; por ejemplo, la que exalta la gran personalidad, o bien la diferencia entre capitalistas productivos y parasitarios. La idea de un derecho provisto de un contenido fijo, independiente respecto de toda la comunidad, pierde importancia. Desde el mismo sector que mantiene brutalmente la disponibilidad del poder sobre los medios de producción, esa instancia esencial del orden social brotan las doctrinas políticas acerca de que la propiedad y las rentas parasitarias deberían desaparecer. Al estrecharse el círculo de los poderosos, crece la posibilidad de formación consciente de ideologías, y de que se establezca una doble verdad: el saber de quienes están dentro de ese círculo y la versión para el pueblo; al mismo tiempo, se extiende una actitud chinita hacia la verdad y el pensamiento en general. Al final de este proceso se encuentra una sociedad dominada ya no por propietarios independientes, sino por camarillas de dirigentes de la industria y la política.

Estas transformaciones no dejan de afectar la estructura de la teoría crítica. Ella no cede a la ilusión cuidadosamente cultivada por las ciencias sociales, de que la propiedad y la ganancia ya no tienen el papel decisivo. Por un lado, ella ha considerado desde antes que las relaciones jurídicas no son lo esencial sino la superficie de la circunstancia social, y advierte que la disposición sobre hombres y cosas sigue estando en manos de un determinado grupo social, que cumple, no tanto dentro de cada país, sino en el nivel mundial y en forma mucho más encarnizada, con otros grupos económicos de poder. La ganancia surge de las mismas fuentes sociales, y, en definitiva, para acrecentarla es preciso recurrir a idénticos métodos. Por otro lado, según lo entiende la teoría crítica, junto con la supresión de todo derecho determinado en su contenido, supresión condicionada por la concentración del poder económico y que se cumple en los Estados autoritarios, desaparece, al mismo tiempo que una ideología, un factor cultural cuya significación en modo alguno fue solo negativa, sino que también tuvo un aspecto positivo. En la medida en que ella tiene en cuenta estas transformaciones de la estructura interna de la clase empres-

ria, también otros de sus conceptos sufren una especificación. La dependencia de la cultura respecto de las relaciones sociales debe cambiar, junto con estas, hasta en sus detalles, si es que la sociedad es un todo. También en el período liberal, ciertas concepciones políticas y morales de los individuos pueden ser derivadas de su situación en la economía. El respeto por la integridad de carácter, por el mantenimiento de la palabra empeñada, por la independencia del juicio y por otras cualidades es resultado de una sociedad compuesta de sujetos económicos relativamente independientes, que entran en relación mutua por medio de contratos. Pero esa independencia estuvo en buena parte mediada por vía psicológica y la moral misma adquirió, como consecuencia de su función en el individuo, una suerte de fiexa. (La verdad de que también esa moral estaba determinada por la economía se hizo evidente, sin duda, cuando, sintiendo amenazadas sus posiciones económicas, hacia comienzos del siglo, la burguesía liberal echó por la borda las ideas de libertad.) En las circunstancias del capitalismo monopolista, desapareció hasta esa relativa independencia del individuo. Este ya no tiene un solo pensamiento propio. El contenido de las creencias de masas, en las que nadie cree mucho, es un producto directo de la burocracia reinante en la economía y en el Estado, y los partidarios de tales creencias persiguen, sin confesárselo, solo sus intereses atomizados y, por lo tanto, no verdaderos; actúan como simples funciones del mecanismo económico. De ahí que el concepto de independencia de lo cultural respecto de lo económico haya variado. Con la destrucción del individuo típico, ese concepto debe ser entendido, por así decir, de modo materialista vulgar en mayor medida que antes. Las explicaciones de los fenómenos sociales se vuelven más simples y, al mismo tiempo, más complejas. Más simples, porque lo económico determina más directa y conscientemente a los hombres, y porque la fuerza de resistencia y la sustancialidad de las esferas culturales son aprehendidas en su desaparición; más complicadas, porque la desentrenada dinámica económica, que ha rebajado a la mayoría de los hombres a la condición de simples medios, produce constantemente y a un ritmo vertiginoso nuevas figuras y nuevos destinos. Aun los sectores más avanzados de la sociedad, en su desánimo, caen presa del desconcierto general. También la verdad, con toda su consistencia, está unida a constelaciones de la realidad. En la Francia del siglo XVIII, tenía tras sí una burguesía ya desarrollada económicamente. En las circunstancias del capitalismo tardío y de la impotencia de los trabajadores frente al aparato represivo de

los Estados autoritarios, la verdad ha huido hacia pequeños grupos dignos de admiración, que, diezmados por el terror, tienen poco tiempo para profundizar en la teoría. Con ello se benefician los charlatanes, y el estado intelectual general de las grandes masas involuociona rápidamente.

Lo dicho pretende evidenciar el hecho de que la subversión continua de las relaciones sociales, que resulta directamente de desarrollos económicos y alcanza su expresión más cercana en el surgimiento de la clase dominante, no afecta solo a ramas aisladas de la cultura, sino también al sentido de la dependencia de esta respecto de la economía y, así, a los conceptos decisivos de toda la concepción. Esta influencia del desarrollo social sobre la estructura de la teoría responde a su propia índole doctrinaria. Por eso los nuevos contenidos no se agregan mecánicamente a partes ya dadas. Puesto que la teoría constituye un todo unitario, que solo alcanza su peculiar significado en relación con la situación actual, ella se encuentra en una evolución que no invalida sus fundamentos, así como tampoco el objeto reflejado por ella, la sociedad actual, se transforma en algo distinto en virtud de sus recientes transformaciones. Aun los conceptos aparentemente más alejados se hallan incluidos en el proceso. Las dificultades lógicas que el entendimiento describe en cada pensamiento que refleja un todo viviente, derivan principalmente de esa propiedad. Si se separan de la teoría conceptos y juicios aislados, y se los compara con conceptos y juicios extralidos de una concepción anterior, surgen entonces contradicciones. Esto vale tanto para las etapas del desarrollo histórico de la teoría—considerada como un todo—, en su relación mutua, cuanto para los pasos lógicos que se dan dentro de ella. En los conceptos de empresa y de empresario hay, a pesar de su identidad, una diferencia, según se los extraiga de la representación de la primera forma de economía burguesa o del principio del capitalismo desarrollado, y según provengan de la crítica de la economía política del siglo XIX, la economía de los empresarios liberales, o de la del siglo XX, que tiene ante sí a los empresarios monopolistas. La idea de empresario pasa, como los empresarios mismos, por todo un desarrollo. Las contradicciones de las partes de la teoría tomadas por separado no se originan, pues, en errores o en definiciones defectuosas, sino en el hecho de que la teoría tiene un objeto que se transforma históricamente y que, sin embargo, permanece uno frente a todo desmembramiento. La teoría no acumula hipótesis acerca de la marcha de acontecimientos sociales aislados, sino que construye la imagen en desarrollo de la tota-

lidad, el juicio de existencia implícito en la historia. Lo que ha sido el empresario o, digamos, el hombre burgués en general, por ejemplo el hecho de que en su carácter estén contenidos, junto al rasgo racionalista, también esas características irracionales que predominan hoy en los movimientos de masas de las clases medias, se remonta a la situación originaria de la burguesía y se cuenta entre los conceptos básicos de la teoría. Pero tal origen sólo se revela, en esa forma diferenciada, en las luchas del presente; y esto no se debe solamente a los cambios experimentados hoy por la burguesía, sino a que, en relación con esto, los intereses y la atención del sujeto teórico destacan otros aspectos. La clasificación y confrontación de las diversas formas de dependencia, de mercancia, de clase o de empresarios, tal como ellas aparecen en las fases lógicas e históricas de la teoría, pueden responder a un interés de tipo sistémico, y quizá no carezcan de utilidad. Pero puesto que el sentido, en primer lugar, solo se vuelve claro en relación con toda la construcción conceptual, que siempre tiene que adaptarse a situaciones nuevas, tales sistemas de clases y subclases, definiciones y especificaciones de conceptos tomados de la teoría crítica, por lo general ni siquiera poseen el valor de los inventarios de conceptos de otras ciencias especializadas, que, por lo menos, son usados en la praxis relativamente uniforme de la vida diaria. Transformar la teoría crítica en sociología es, en suma, una empresa problemática.

La pregunta, aquí apenas esbozada, por la relación entre pensamiento y tiempo se encuentra, por cierto, unida a una dificultad especial. En efecto, es imposible hablar en sentido propio de mudanzas de una teoría correcta. Antes bien, expresar tales mudanzas ya supone una teoría ligada con el problema mismo. Nadie puede convertirse en un sujeto que no sea el del momento histórico. En términos estrictos, solo polémicamente tiene sentido hablar de constancia o de variabilidad de la verdad. Ello se opone a la aceptación de un sujeto absoluto, suprahistórico, o bien a la tesis de la intercambiabilidad de los sujetos, como si en verdad fuese posible trasladarse a capricho desde el momento histórico actual hasta cualquier otro. No hemos de tratar aquí en qué medida ello se pueda lograr o no. En todo caso, es incompatible con la teoría crítica la creencia idealista de que ella representaría algo que trasciende a los hombres y que posee algo así como un crecimiento. Los documentos tienen una historia, pero la teoría no sufre vicisitudes. El enunciado de que se han agregado a ella determinados momentos, de que en el futuro tendrá que adecuarse a nuevas situaciones, sin que

se transforme su contenido esencial, todo esto pertenece a la teoría misma, tal como ella existe hoy y trata de determinar la praxis. Los hombres que la piensan la conciben como un todo y actúan de acuerdo con ese todo. El constante crecimiento de una verdad independiente respecto de los sujetos, la confianza en el progreso de las ciencias, solo pueden relacionarse, en su limitada validez, con aquella función del saber que seguirá siendo necesaria en una sociedad futura, el dominio de la naturaleza. También este saber pertenece, claro está, a la totalidad social presente. La premisa de los enunciados sobre la duración y transformación de ese saber, es decir el desarrollo de la producción y reproducción económica en las formas conocidas, equivale de hecho aquí, en cierto sentido, a la intercambiabilidad de los sujetos. La circunstancia de que la sociedad esté dividida en clases no impide la identificación de los sujetos humanos. El saber es aquí, en sí mismo, algo que una generación traspasa a las otras; y estas, en la medida en que deben vivir, necesitan de él. También en este aspecto puede estar tranquilo el científico tradicional.

La construcción de la sociedad según la imagen de una transformación radical que aún no ha pasado la prueba de su posibilidad real carece, por el contrario, de la ventaja de ser común a muchos sujetos. El anhelo de un estado de cosas sin explotación ni opresión, en el cual exista un sujeto abarcador, la humanidad autoconsciente, y se pueda hablar de una formación unitaria de teorías, de un pensar que trascienda a los sujetos, ese anhelo no es todavía su realización. Transmitir la teoría crítica de la manera más estricta posible es, por cierto, condición de su éxito histórico; pero ello no se cumple sobre la base firme de una praxis ya probada y de un modo de comportamiento establecido, sino por medio del interés en la transformación, interés que, en medio de la injusticia reinante, se reproduce necesariamente, pero que debe ser formado y orientado por la teoría, y que, al mismo tiempo, repercute de nuevo en ella. El círculo de los portadores de esta tradición no se delimita y renueva mediante una legalidad orgánica o sociológica. No se constituye y sostiene por herencia biológica ni testamentaria, sino por medio del conocimiento vinculante, y este sólo garantiza su comunidad presente, no su comunidad futura. Provisita de todos los criterios lógicos, ella carece, no obstante, hasta el fin del periodo, de la confirmación que proporciona la victoria. Hasta entonces dura también la lucha por su comprensión y aplicación correctas. La versión que cuenta con el aparato de la propaganda y con la mayoría, no es tampoco, por



ello, la mejor. Antes del vuelco general de la historia, la verdad puede refugiarse en unidades numéricamente reducidas. La historia nuestra que aquellos grupos proscriptos, pero imperturbables, apenas considerados aun por los sectores oposicionistas de la sociedad, en el momento decisivo pueden, en virtud de su visión más profunda llegar a ponerse a la cabeza. En nuestros días, puesto que el poder del sistema establecido marcha hacia el abandono de toda cultura y hacia la más oscura barbarie, el círculo de la verdadera solidaridad se halla, por lo demás, harto restringido. Por cierto que los enemigos, los señores de este período de decadencia, carecen de lealtad y solidaridad. Tales conceptos constituyen momentos de la teoría y la praxis correctas. Separados de esta, transforman su significado como todas las partes de una conexión viviente. Sin duda, en una banda de maleantes se pueden desarrollar los rasgos positivos de una comunidad humana, pero esta posibilidad es siempre testimonio de una carencia en la sociedad mayor, dentro de la cual existe esa banda. En una sociedad injusta, los criminales no tienen que ser necesariamente interiores también como seres humanos; en una sociedad enteramente justa sí serían al mismo tiempo inhumanos. Los juicios aislados sobre lo humano solo adquieren verdadero sentido en su relación con el todo. No existen criterios generales para la teoría crítica como totalidad, pues ellos se basan siempre en la repetición de acontecimientos y, por lo tanto, en una totalidad que se reproduce a sí misma. Por ello tampoco existe una clase social a cuyo consenso nos podamos atener. En las circunstancias actuales, la conciencia de cualquier clase social puede volverse ideológicamente limitada y corrupta, aun cuando por su situación ella esté orientada hacia la verdad. La teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. En un período histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica, del mismo modo como tampoco la acción adecuada a ella puede ser «productiva». El futuro de la humanidad depende hoy del comportamiento crítico, que, claro está, encierra en sí elementos de las teorías tradicionales y de esta cultura decadente. Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satis-

face con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad. Determinar lo que ella misma puede rendir, para qué puede servir, y esto no en sus partes aisladas sino en su totalidad, he ahí la característica principal de la actividad del pensar. Su propia condición la remite, por lo tanto, a la transformación histórica, a la realización de un estado de justicia entre los hombres. Bajo la vocinglería del «espíritu social» y de la «comunidad nacional» se acrecienta cada día la oposición entre individuo y sociedad. La autodeterminación de la ciencia se vuelve cada vez más abstracta. El conformismo del pensamiento, el aferrarse al principio de que este es una actividad fija, un reino cerrado en sí mismo dentro de la totalidad social, renuncia a la esencia misma del pensar.

## La función social de la filosofía

(1940)

Cuando en una conversación aparecen los conceptos de física, química, medicina o historia, los participantes, en general, asocian con ellos algo muy concreto. Si llegá a surgir una diferencia de opiniones, pueden consultar un diccionario o alguno de los manuales corrientes, o bien recurrir a un especialista más o menos destacado en la materia en cuestión. La definición de cada una de esas ciencias se deduce directamente de su posición en la sociedad actual. Aunque ellas podrían hacer en el futuro los más grandes progresos, aunque es previsible que, por ejemplo, la física y la química llegarán a fusionarse algún día, sin embargo, nadie se interesa realmente por definir esos conceptos de otro modo como no sea relacionándolos con las actividades científicas que en este momento se encuadraran en tales denominaciones.

Con la filosofía no ocurre lo mismo. Supongamos que le preguntásemos a un profesor de filosofía qué es la filosofía. Si tenemos suerte y damos por casualidad con un especialista que no rechace por principio las definiciones, nos dará una. Pero si aceptamos esa definición, pronto comprobaremos, presuntamente, que no es, de ningún modo, la que se reconoce en general y en todas partes. Entonces podríamos dirigirnos a otras autoridades, o también leer manuales modernos o antiguos. Eso sólo aumentaría nuestra confusión. Muchos pensadores, entre los cuales Platón y Kant son considerados autoridades, ven la filosofía como una ciencia exacta que posee un criterio de verdad propio, un campo de investigación y un objeto específicos. Esta concepción estuvo representada en nuestro tiempo principalmente por Edmund Husserl en su último período. Otros pensadores, como Ernst Mach, entienden la filosofía como continuación y síntesis de las ciencias especiales con miras a la formación de un todo unitario. También Bertrand Russell considera que la tarea de la filosofía sería «el análisis lógico seguido de la síntesis lógica».<sup>1</sup> En eso coincide enteramente

1 B. Russell, «Logical atomism», en *Contemporary British Philosophy*, J. H. Muirhead, ed., vol. 1, pág. 379.

con L. T. Hobhouse, según el cual «la filosofía tiene como meta (...) una síntesis de las ciencias».<sup>2</sup> Esta concepción se remonta a Auguste Comte y Herbert Spencer: para estos, la filosofía es la totalidad del saber humano. De ahí que, posteriormente, ella fuera ciencia independiente para unos y disciplina auxiliar para otros.

Si bien la mayoría de los autores de obras filosóficas acentúan el carácter científico de la filosofía, hay también algunos —y no precisamente los peores— que lo han puesto en duda con particular fuerza. Para Schiller, cuyos ensayos filosóficos tuvieron quizá mayor influencia que sus dramas, el fin de la filosofía consistía en introducir un orden estético en nuestros pensamientos y acciones. Sus resultados debían ser medidos solo según el criterio de belleza. Otros poetas, como Hölderlin y Novalis, representaron posiciones similares, y aun filósofos puros, como Schelling, por ejemplo, se acercan en muchas de sus afirmaciones a la posición sostenida por aquellos. También Henri Bergson hace hincapié en que la filosofía se hallaría estrechamente relacionada con el arte y, en todo caso, no sería una ciencia.

Esto no es todo, sin embargo. No solo en cuanto al carácter general de la filosofía las opiniones se apartan unas de otras; también respecto de su contenido encontramos las opiniones más divergentes. Todavía hay, por ejemplo, algunos pensadores para quienes la filosofía tendría que ver con los conceptos y leyes supremos del ser: en última instancia, con el conocimiento de Dios. Es el caso de las escuelas aristotélicas y neotomistas. Luego está la concepción, relacionada con aquella, según la cual la filosofía se ocuparía del así llamado *a priori*. Alexander la describe como: «el estudio empírico de lo no empírico o *a priori*, y de aquellos problemas que derivan de la relación de lo empírico con lo *a priori*» (espacio, tiempo, divinidad).<sup>3</sup>

Otros autores, que descienden de los sensualistas ingleses y de la escuela de Fries y Apelt, consideran la filosofía como la ciencia de la experiencia interior. Según los positivistas lógicos, como Carnap, ella se ocupa esencialmente de problemas lingüísticos; para Windelband y Rickert —cuya escuela tiene muchos adeptos también en Estados Unidos—, se consagra a valores universales, principalmente la verdad, la belleza, el bien, lo santo.

Por último, tampoco respecto del método existe una concepción unitaria. Los neokantianos creen que la actividad filosófica de-

2 L. T. Hobhouse, «The philosophy of development», en *ibid.*, pág. 152.  
3 S. Alexander, *Space, time and deity*, Londres, 1920, vol. 1, pág. 4.

bería consistir en el análisis de conceptos y en su reducción a los elementos últimos del conocimiento. Bergson y Max Scheler considerarán la «intuición de esencias» (*Wesensschau*) como el acto filosófico decisivo. El método fenomenológico de Husserl y Heidegger es la antítesis del empiriocriticismo de Mach y Avenarius, y la lógica de Russell, Whitehead y sus discípulos, el enemigo declarado de la dialéctica hegeliana. El modo de filosofar depende, para William James, del carácter y la existencia de quien filosofa.

Hemos mencionado todas estas definiciones para demostrar que la situación en la filosofía difiere de la de las demás actividades intelectuales. Por más que en ellas existan muchos puntos de controversia, se admite una orientación general. Los principales representantes de cada ciencia están más o menos de acuerdo en cuanto al objeto y al método. En filosofía, en cambio, la refutación de una escuela por otra implica generalmente su rechazo total, el negar como radicalmente falsas sus teorías fundamentales. Esta actitud, claro está, no es compartida por todas las escuelas. Una filosofía dialéctica, por ejemplo, que sea fiel a sus principios, tenderá a conservar la verdad relativa de los diferentes puntos de vista y a integrarlos a su propia teoría, más abarcadora. Otras corrientes, como el positivismo moderno, son menos elásticas y simplemente excluyen del campo del conocimiento gran parte de la literatura filosófica, en especial los grandes sistemas del pasado. En suma, podemos considerar como hecho demostrado que quien utiliza la expresión «filosofía» comparte con su público muy poco más que una idea vaga.

Las ciencias particulares abordan problemas que deben ser tratados porque surgen del proceso vital de la sociedad en un momento dado. Tanto los problemas aislados como su adjudicación a disciplinas específicas derivan, en última instancia, de necesidades de la humanidad en sus formas de organización pasadas y presentes. Esto no significa que cada investigación científica satisfaga una necesidad urgente. Muchos trabajos científicos han llevado a resultados de los que la humanidad podría muy bien prescindir. La ciencia no constituye ninguna excepción en cuanto al mal uso de energías que se observa en todos los dominios de la cultura. Pero también es cierto que el desarrollo de aquellas disciplinas cuyo valor para el presente inmediato es dudoso forma parte de ese derecho de trabajo humano que es una de las condiciones necesarias del progreso científico y tecnológico. Recordemos que ciertas ramas de la matemática, que en un principio parecían un simple juego, más

tarde resultaron sumamente útiles. De modo que, aunque haya tareas científicas que no conduzcan a una utilidad inmediata, todas ellas poseen una potencial aplicabilidad, por lejana e indeterminada que parezca en este momento. Por su esencia, el trabajo del científico está en condiciones de enriquecer la vida en su forma actual. Por ello su actividad está, en gran medida, preinducida, y los intentos de modificar los límites entre los distintos campos de la ciencia, de desarrollar nuevas disciplinas, de diferenciarlas constantemente así como de unificarlas, están siempre determinados, consciente o inconscientemente, por las necesidades sociales. Estas necesidades influyen también, aunque en forma indirecta, en los institutos y aulas universitarios, para no hablar de los laboratorios químicos y de los departamentos de estadística de las grandes empresas industriales y de las clínicas médicas.

La filosofía carece de tales guías. Es cierto que en ella se depositan muchas esperanzas: se le pide que encuentre soluciones a problemas que las ciencias no tratan o tratan de manera poco satisfactoria. Pero la praxis social no ofrece ninguna pauta a la filosofía: esta no puede conducir a éxitos de ninguna especie. Lo que filósofos aislados pueden eventualmente ofrecer a este respecto se reduce a logros que no son específicamente filosóficos. Pensemos, por ejemplo, en los descubrimientos matemáticos de Descartes y de Leibniz, en las investigaciones psicológicas de Hume, en las teorías físicas de Ernst Mach. Los enemigos de la filosofía dicen, a su vez, que, en caso de tener ella un valor, ya no sería filosofía sino ciencia positiva. Todo lo restante de sus sistemas sería solo palabrería; lo que esos sistemas sostienen sería interesante algunas veces, pero por lo general aburrido y en todos los casos inútil. Los filósofos, por su parte, muestran una empuñada indiferencia frente al juicio del mundo exterior. Desde el proceso a Sócrates es evidente que mantienen una relación tensa con la realidad tal cual ella es, especialmente con la comunidad en que viven. Esa tensión cobra a veces la forma de una abierta persecución; en otras ocasiones se manifiesta, simplemente, en que su lenguaje no es comprendido. Se ven obligados a vivir en secreto, ya sea física o intelectualmente. También los científicos han entrado a veces en conflicto con la sociedad de su tiempo. Pero aquí debemos volver a la mencionada diferencia entre elementos filosóficos y elementos científicos e invertir los términos: las causas de la persecución residen en las concepciones filosóficas de estos pensadores, no en sus teorías científicas. Enemigos implacables de Galileo, entre los jesuitas, aceptaban que se le

permíttera exponer públicamente su teoría heliocéntrica en caso de que él la incluyese en el contexto filosófico y teológico adecuado. Por lo demás, Alberto Magno ya había tratado esta teoría en su *Summa*, sin que se lo persiguiera a causa de ello. Por otra parte, el conflicto entre científicos y sociedad, por lo menos en la Época Moderna, no está referido a conceptos fundamentales, sino a doctrinas aisladas, que en tal momento y en tal país no son toleradas por esta o aquella autoridad, pero que en otro país, en la misma época o poco después, sí son admitidas y aun celebradas.

El carácter refractario de la filosofía respecto de la realidad deriva de sus principios immanentes. La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalentes deben ser adoptadas como hábito y practicadas sin crítica. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, inviolables y eternos. Podría argüirse que también la ciencia, con sus inventos y transformaciones tecnológicas preserva a la humanidad de petrificarse dentro de los carriles prescritos por la costumbre. Si comparamos nuestra vida presente con la de hace treinta, cincuenta o cien años, podemos verdaderamente afirmar que la ciencia ha trastornado las costumbres y hábitos humanos. No solo la industria y los medios de transporte fueron racionalizados; también lo fue el arte. Un solo ejemplo puede ser suficiente. En épocas anteriores, un autor dramático elaboraba artísticamente los problemas humanos que lo conmovían, y lo hacía a su modo, en el aislamiento de su vida privada. Si la obra llegaba luego al público, él sometía con ello su mundo de ideas a una confrontación con la realidad, contribuyendo así a su propio desarrollo espiritual y al de la comunidad. Hoy la producción de las obras de arte, así como su recepción por medio del filme y de la radio, está racionalizada en gran medida. Para la producción de un filme se contrata todo un equipo de expertos y, desde el principio, la meta no es la armonía con alguna idea sino con las opiniones del gran público, con el gusto de la masa, que ha sido primero cuidadosamente estudiado y planeado por esos expertos. Si un producto artístico entra eventualmente en contradicción con la opinión pública, ello no se debe, por lo general, a una oposición inter-

na, esencial, con lo establecido, sino a una estimación inexacta de la reacción del público y de la prensa por parte de los productores. Una cosa es segura: ningún dominio de la industria, sea material o intelectual, alcanza hoy un estado de estabilidad total; los usos, las costumbres no tienen tiempo de sedimentarse. Los fundamentos de la sociedad actual cambian constantemente por la intervención de la ciencia. Difícilmente haya una sola actividad en economía o en administración que no sea constantemente simplificada y perfeccionada.

Sin embargo, tras una visión más profunda se descubre que, a pesar de todos esos fenómenos, el modo de pensar y actuar de los hombres no ha progresado tanto como pudiera creerse. Por el contrario, sus acciones transcurren, al menos en una gran parte del mundo, mucho más mecánicamente que en otros tiempos, cuando se hallaban motivadas por una conciencia viviente dictada por la convicción. El progreso tecnológico ha contribuido, incluso, a cimentar con más firmeza viejas ilusiones y a producir otras nuevas, sin que la razón pudiera nada contra ello. Precisamente la difusión y la industrialización de instituciones culturales han hecho que factores significativos de la maduración intelectual involucionen o desaparezcan totalmente. Eso puede residir en la superficialidad de los contenidos, en la debilidad de los órganos intelectuales o en el hecho de que algunas facultades creadoras del hombre relacionadas con el individuo están a punto de desaparecer. La doble entrada triunfal de la ciencia y de la técnica ha sido señalada repetidas veces en los últimos decenios por pensadores tanto románticos como progresistas. No hace mucho Paul Valéry ha descrito esa situación con notable justeza. Cuenta cómo, siendo niño, fue llevado al teatro a ver la escenificación de un cuento infantil. En ella, un niño era perseguido por un genio malo que empleaba toda clase de arides diabólicas para asustarlo y capturarlo. Esa noche, mientras yacía en su cama, el genio maligno se le apareció al propio Valéry, rodeado de llamas infernales y demonios; de pronto la habitación pareció transformarse en un océano y las sábanas en una vela. Apenas desaparecía un fantasma y ya aparecía otro. Pero finalmente los terrores perdieron su eficacia en el niño, y cuando pareció que recomenzaban, exclamó: «*Voilà les bêtises qui recommencent!*» («¡Oh, ya vuelven esas estupideces!»). Un buen día, concluye Valéry, la humanidad podría reaccionar del mismo modo ante los descubrimientos de la ciencia y las maravillas de la técnica. No todos los filósofos comparan —ni comparáramos nosotros— la concepción pesimista de Valéry acerca del progreso científico.

Pero hay que admitir que ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifican directamente con el verdadero progreso de la humanidad. Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente. Ciencia y técnica son solo elementos de una totalidad social, y es muy posible que, a pesar de los avances de aquellas, otros factores, hasta la totalidad misma involucionen; que los hombres decaigan cada vez más y se vuelvan desdichados; que el individuo como tal sea anulado y que las naciones marchen hacia su propio infortunio. Tenemos la suerte de vivir en un país que ha alejado hasta abarcar medio continente las fronteras nacionales que podrían dar motivo para una guerra.\* Pero en Europa, mientras los medios de comunicación se vuelvan más rápidos y mejores, se acortaban las distancias y las formas de vida se volvían cada vez más semejantes, las barreras aduaneras no hicieron más que aumentar, las naciones se armaron febrilmente, y las relaciones exteriores, como la situación interna de cada país, se fueron aproximando de un modo cada vez más claro a un estado de guerra, hasta que ella terminó por producirse. Esta situación antagónica se impone también en otras partes del mundo, y nadie sabe si el resto del planeta estará en condiciones de mantenerse al margen de sus más graves consecuencias, ni por cuanto tiempo lo estará. El racionalismo individual puede ir acompañado de un completo irracionalismo general. 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. Por eso, en períodos como el actual, es preciso recordar que la mejor voluntad para realizar algo útil puede tener como consecuencia lo contrario; simplemente porque esa voluntad puede ser ciega respecto de lo que rebasa los límites de su especialidad o de su profesión, porque ella se concentra en lo más cercano y desconoce la verdadera esencia de aquello que solo puede ser esclarecido en una conexión más amplia. El «no saben lo que hacen» del Nuevo Testamento se refiere solamente a malhechores. Si es que estas palabras no han de aplicarse a toda la humanidad, entonces al pensar no le está permitido constituirse en las ciencias especializadas o al aprenderle práctico de un oficio: a ese pensar que intenta esclarecer los supuestos tanto materiales como intelectuales que habitualmente son aceptados sin discusión alguna, y que imprime fines humanos a todas

\* El autor redactó este trabajo en Estados Unidos. (N. del T.)

aquellas relaciones cotidianas que son realizadas y justificadas casi ciegamente.

Cuando se dijo que la tensión entre filosofía y realidad es fundamental, no comparable a las dificultades ocasionales que debe afrontar la ciencia en la vida de la sociedad, ello se refería a la tendencia, inherente a la filosofía, a no dejar que el pensamiento se interrumpa en ninguna parte y a someter a un control especial todos aquellos factores de la vida que, por lo común, son tenidos por fuerzas fijas, incontrastables, o por leyes eternas. Precisamente con esto tuvo que ver el proceso contra Sócrates. A la exigencia de someterse a las costumbres sancionadas por los dioses y de adaptarse incondicionalmente a un modo de vida heredado por tradición, opuso él que el hombre debe analizar sus acciones y configurar él mismo su destino. Su Dios hablaba en él, o sea en su razón y en su voluntad. Hoy la filosofía ya no discute acerca de dioses, pero la situación del mundo no es menos crítica. La aceptaríamos si estuvieramos dispuestos a afirmar que razón y realidad están reconciliadas, y asegurada la autonomía del hombre en la sociedad actual. La filosofía se ve imposibilitada para ello; no ha perdido nada de su relevancia originaria.

Por esta razón se plantean discusiones en la filosofía, y, si ellas se refieren a su concepto, son mucho más radicales e irreconciliables que en las ciencias. La filosofía, en oposición a otras disciplinas, no tiene un campo de actividad fijamente delimitado dentro del ordenamiento existente. Este ordenamiento de vida, con su jerarquía de valores, constituye un problema en sí mismo para la filosofía. Si la ciencia puede aún acudir a datos establecidos que le señalan el camino, la filosofía, en cambio, debe siempre confiar en sí misma, en su propia actividad teórica. La determinación de su objeto forma parte de su programa en medida mucho mayor que en el caso de las ciencias especiales, aun hoy, cuando estas se encuentran tan concentradas en problemas de teoría metodológica. Lo ya expuesto explica por qué la filosofía ha encontrado mucho más eco en la vida europea que en Estados Unidos. La expansión geográfica y el desarrollo histórico hicieron que determinados conflictos sociales, que en Europa eran generados por las condiciones objetivas, y estaban firmemente implantados en ellas, en Estados Unidos, donde urge ocupar la tierra y cumplir las tareas cotidianas, alcanzasen ínfima importancia. Los problemas básicos de la vida social fueron solucionados, mientras tanto, de manera práctica, y las tensiones que inervan el pensamiento teórico en determinadas situaciones históricas no cobraron tanta significación. En

los Estados Unidos, el pensamiento teórico ha quedado muy retrasado respecto de la comprobación y acumulación de hechos. Si esta clase de actividad satisface las exigencias que también allí, y con toda razón, se plantean al conocimiento, ese es un problema que no podemos tratar ahora.

Las definiciones de muchos autores modernos, de las que hemos citado alguna, no alcanzan a desentrañar aquello que es característico de la filosofía en cuanto a la diferencia de todas las ciencias particulares. De ahí que no pocos filósofos miren con envidia a sus colegas de otras facultades, quienes se encuentran en una situación mucho mejor, pues tienen un campo de trabajo delimitado de manera precisa y cuya utilidad social es indiscutible. Estos autores se esfuerzan por «vender» la filosofía como una clase especial de ciencia o, al menos, por demostrar que ella es muy útil a las ciencias especiales. En esta forma, la filosofía ya no es la crítica sino la servidora de la ciencia y de la sociedad en general. Seméjante punto de vista adhiera a la tesis de que sería imposible un pensar que trascendiera las formas dominantes de la actividad científica y, con ello, el horizonte de la sociedad actual. El pensar debería, antes bien, aceptar modestamente las tareas que le plantean las necesidades, siempre renovadas, de la administración y de la industria, y cumplir esas tareas de la manera generalmente admida. Si esas tareas, por su forma y su contenido, son útiles a la humanidad en el momento histórico actual, o si la organización social que las engendra es adecuada para el hombre, he ahí preguntas que, a los ojos de estos filósofos, no son científicas ni filosóficas, sino materia de decisión personal, de valoración subjetiva; están subordinadas al gusto y al temperamento del individuo. La única posición filosófica que se puede reconocer en esa actitud es la concepción negativa de que no hay una verdadera filosofía, de que el pensamiento sistemático, en los momentos decisivos de la vida, debe retirarse a un segundo plano; en una palabra: el escepticismo y nihilismo filosóficos. Antes de continuar es necesario oponer el modo de concebir la función social de la filosofía, expuesto aquí, a otra concepción, representada por diferentes ramas de la sociología moderna, que identifica la filosofía con una función social general, a saber: la ideología.<sup>4</sup> Esta posición sostiene que el pensar filosófico, o, mejor dicho, el pensar como tal, sería simple expresión de una situación social específica. Cada grupo social,

<sup>4</sup> Cf. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929. (*Ideología y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.)

los *Junker* alemanes, por ejemplo, desarrollaría un aparato conceptual de acuerdo con su situación, así como determinados métodos y estilos de pensar. La vida de los *Junker* habría estado ligada, durante siglos, a una reglamentación específica de la herencia; sus relaciones con las dinastías de reyes de quienes dependían, y con sus súbditos, habrían presentado rasgos patriarcales. En consecuencia, todo su pensar se movería dentro de las formas de la sucesión generacional orgánica y ordenada del crecimiento biológico. Todo parecería bajo la forma de los organismos y los vínculos naturales. La burguesía liberal, en cambio, de cuya suerte o desgracia depende su éxito en los negocios, y que ha aprendido por experiencia que todo debe ser reducido al común denominador del dinero, habría desarrollado una forma de pensar más bien abstracta y mecanicista. Su filosofía y su estilo intelectual se caracterizarían por sus tendencias no jerárquicas sino niveladoras. Lo mismo podría decirse de otros grupos, tanto anteriores como actuales. Así, debería preguntarse a la filosofía de Descartes, por ejemplo, si sus conceptos corresponden a los de los grupos aristocráticos o jesuiticos de la corte, a la *noblesse de robe*, o a los de la baja burguesía o de la masa. Cualquier esquema de pensamiento, cualquier actividad filosófica o cultural en general pertenecerían a un grupo social específico, del cual provendrían y a cuya existencia estarían fuertemente ligados. Todo sistema de pensamiento sería «ideológico».

Esta concepción es, sin duda, hasta cierto grado, correcta. Muchas de las ideas hoy difundidas resultarían simples ilusiones si se las analizara desde el punto de vista de su base social. Pero no basta adjudicarlas a algún grupo social, como hace esa escuela sociológica. Hay que profundizar más y desarrollarlas a partir del proceso histórico en el cual esos mismos grupos sociales encuentran explicación. Tomemos un ejemplo. En la filosofía cartesiana, la forma de pensar mecanicista, especialmente la matemática, tiene significativa importancia. Cabría incluso afirmar que toda esta filosofía es solo una generalización del pensamiento matemático. Podríamos, es cierto, tratar de encontrar un grupo de la sociedad que poseyese un carácter correspondiente a este modo de pensar, y posiblemente en la época de Descartes encontraríamos alguno. Pero más complejo, aunque más adecuado, sería investigar el sistema de producción de entonces y mostrar cómo a un miembro de la burguesía ascendente, justamente por su actividad en el comercio y la manufactura, le era necesario calcular de modo exacto si quería asegurar y extender su poder en el mercado de competencia

que acababa de surgir. Lo mismo puede decirse de quienes, en la ciencia y la técnica, eran, por así decirlo, sus agentes, y cuyos inventos y demás trabajos científicos revisieron una importancia tan grande en la incesante lucha entre individuos, ciudades y naciones que caracterizó a la Época Moderna. Para todos estos sujetos, era natural que contemplasen el mundo bajo un aspecto matemático. Y puesto que su clase, en el transcurso del desarrollo social, llegó a ser característica de toda la sociedad, esta forma de ver se difundió mucho más allá de los límites de la burguesía. La sociología sigue siendo insuficiente. Necesitamos una teoría general de la historia. De lo contrario corremos el peligro de relacionar filosofemas significativos con grupos insignificantes o, en todo caso, no decisivos, o de interpretar mal la importancia de un grupo específico en el todo de la sociedad, y con ello también la relación cultural dada. Pero esto no es aún la objeción más importante. La aplicación estereotipada del concepto de ideología a toda estructura de pensamiento se basa, en última instancia, en la idea de que no existe una verdad filosófica y, por lo tanto, ninguna verdad para la humanidad, de que todo pensar está «ligado al ser» (*seinsgebunden*). Con relación a sus métodos y a sus resultados, cada estructura de pensamiento pertenecería, pues, a una clase específica y tendría validez solamente para esa clase. Una actitud semejante respecto de las ideas filosóficas no incluye, por ejemplo, su prueba objetiva; tampoco se pregunta por su aplicabilidad práctica, sino que se limita a su pertenencia, más o menos complicada, a un grupo social. Y eso colmaría las exigencias de la filosofía. Podemos ver fácilmente que esta escuela, que lleva finalmente a la fusión de la filosofía con una ciencia especial, la sociología, retoma la posición escéptica que acabamos de criticar. No se preocupa por explicar la función social de la filosofía, sino que tiene la suya propia: enervar el coraje de ese pensar que apunta al futuro, estorbar su tendencia práctica. La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido. Eso no implica la actitud superficial de objetar sistemáticamente ideas o situaciones aisladas, que haría del filósofo un cómico personaje. Tampoco significa que el filósofo se queje de este o aquel hecho tomado aisladamente, y recomiende un remedio. La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre

sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos. La filosofía descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados. Un ejemplo quizá muestre lo que quiero decir. La meta de la filosofía occidental, en su primera formulación acabada, la platónica, era negar la parcialidad y superarla en un sistema conceptual más amplio, más flexible, más adecuado a la realidad. En el transcurso de muchos diálogos, el maestro demuestra cómo su interlocutor se ve envuelto inevitablemente en contradicciones cuando se aferra unilateralmente a su posición. El maestro prueba que es necesario pasar de una idea a otra, porque cada una sola puede alcanzar su significación propia dentro de la totalidad del sistema de las ideas. Véase, por ejemplo, la discusión acerca del coraje en el *Laques*, de Platón. Cuando el interlocutor insiste en su definición de que el coraje significa no huir del campo de batalla, se le hace presente que, en ciertas situaciones, tal comportamiento no sería una virtud sino mera temeridad: por ejemplo, cuando todo el ejército retrocede y un solo individuo intenta ganar la batalla. Lo mismo se puede decir de la idea de *sophrosyne*, a la que «moderación» o «sobriedad» traducen imperfectamente. *Sophrosyne* es, sin duda, una virtud; pero se vuelve cuestionable cuando se la ejerce con el fin exclusivo de la acción y no está fundada en un conocimiento de todas las virtudes restantes. Solo puede ser entendida como momento de un proceder correcto *en su totalidad*. Algo semejante ocurre con la justicia. Una buena voluntad, la voluntad de ser justo, es algo hermoso. Pero este esfuerzo subjetivo no es suficiente. El título de justo no corresponde a acciones que, buenas por su intención, fallan en su realización. Esto vale tanto para las iniciativas de los particulares como para las del Estado. Cualquiera medida, aunque la intención de quien la adopta sea buena, puede resultar desventajosa si no se basa en un saber abarcador ni es adecuada a la situación. *Summum jus* puede convertirse en *summa injuria*, dice Hegel en un contexto algo similar. Aquí sería oportuno recordar una comparación que se hace en el *Gorgias*. Los oficios de panadero, cocinero o sastre son, en sí mismos, muy útiles, pero pueden resultar perjudiciales para el individuo y para la humanidad si dejan de lado consideraciones relativas a la salubridad. Los puertos, los astilleros, la construcción de fortificaciones y los impuestos son, en el mismo sentido, ventajosos; pero si en ellos no se tiene en cuenta el bien de la comunidad, estos factores de seguridad y prosperidad se transforman en instrumentos de la destrucción.

De igual modo, en el período de entreguerras observamos en Europa una cátrica proliferación de elementos aislados de la vida social: enormes empresas económicas, impuestos agobiantes, un crecimiento desproporcionado de ejércitos y armamentos, disciplina computista, un cultivo unilateral de las ciencias naturales, etc. En lugar de una organización racional de las relaciones interiores y exteriores, sobrevino una hipertrofia de sectores de la civilización en detrimento de la totalidad. Ellos entraron en conflicto, y esto fue fatal para la humanidad. Cuando Platón pretende que el Estado sea regido por los filósofos, no quiere decir con ello que los gobernantes deban ser elegidos entre los autores de manuales de lógica. El espíritu de especialización persigue, en el mundo de los negocios, solo la ganancia; en el terreno militar, solo el poder, y, en la ciencia, nada más que el éxito en una disciplina determinada. Si este espíritu no es controlado, provoca un estado anárquico en la sociedad. Platón equipara a la filosofía con el esfuerzo por unir y concentrar las distintas posibilidades y modos del conocimiento, de tal manera que aquellos elementos parcialmente destructivos se convirtieran en productivos en el verdadero sentido. A eso apuntaba su pretensión de que los filósofos debían gobernar. Por eso tenía poca confianza en las convenciones populares, que siempre se aferran a una única idea, por buena que esa idea pueda ser en un momento determinado. La razón vive dentro del sistema de las ideas; se va extendiendo de una a otra y puede así entender y aplicar cada idea en su significado verdadero, es decir, en el que ella posee dentro de la totalidad del conocimiento.

Los grandes filósofos aplicaron esta concepción dialéctica a los problemas concretos de la vida; su pensamiento apuntó siempre a la organización racional de la sociedad humana. Pero esa organización era, al menos durante el período de florecimiento de la filosofía, equivalente a la realización de la idea del Bien, realización procurada mediante la clarificación y depuración dialécticas de los conceptos de la lengua corriente y de la ciencia, como forma de educar al individuo en el pensar y obrar justos. Aristóteles, aunque en su *Metafísica* considera la autocontemplación del alma, el comportamiento teórico, como la más alta felicidad, dice expresamente que esta felicidad solo es posible sobre una base específicamente material, o sea, bajo determinadas condiciones sociales y económicas. Ni Platón ni Aristóteles creen, como creían Antístenes y los cínicos, que la razón pueda lograr un desarrollo superior estable en hombres que lleven una vida de perros, ni que la sabiduría pueda mar-

char de la mano con la risería. Una situación de justicia era para ellos la condición necesaria para el desarrollo de las capacidades intelectuales del hombre, y esta idea está en la base de todo el humanismo occidental.

El que estudie la filosofía moderna no simplemente en los manuales comunes, sino siguiendo su historia paso por paso, reconocerá en ella el problema social como un motivo esencial. Bastaría con mencionar a Spinoza y a Hobbes. El *Tractatus theologico-politicus* fue la única obra importante que Spinoza publicó en vida. En otros pensadores, como Leibniz y Kant, un análisis más profundo descubre que precisamente los capítulos más abstractos de su obra, las teorías metafísicas y lógico-trascendentales, se basan en categorías sociales e históricas. Sin ellas, sus problemas no se pueden entender ni resolver. Por eso, un análisis exhaustivo del contenido de filosofemas puramente teóricos resulta una de las más interesantes tareas de una investigación moderna de la historia de la filosofía. Esta tarea tiene, por cierto, muy poco en común con las correcciones extrínsecas de la sociología, que hemos señalado más arriba. Al investigador del arte y de la literatura se le ofrecen tareas similares.

Más allá de la importancia, explícita o implícita, consciente o inconsciente, que la investigación de problemas sociales reviste en la filosofía, queremos insistir una vez más en que la función social de esta no consiste primariamente en ello, sino en el desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico. La filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la razón en el mundo; eso hace que su posición sea precaria y cuestionada. La filosofía es incómoda, obstinada y, además, carece de utilidad inmediata; es, pues, una verdadera fuente de contradicciones. Le faltan criterios unívocos y pruebas concluyentes. También la investigación de hechos es ardua, pero allí al menos se sabe de qué se trata. Por lo general, los hombres se resisten a enfrentar los conflictos de su vida privada y pública. Con nuestra actual división del trabajo, tales problemas son remitidos a los filósofos o a los teólogos. O, de lo contrario, el hombre se consuela con el pensamiento de que esos desequilibrios son pasajeros y, en el fondo, todo anda bien. Sin embargo, el último siglo de la historia de Europa muestra, de modo terminante, que los hombres, por más que se sientan seguros, son incapaces de encuadrar sus vidas dentro de sus ideas de humanidad. Un abismo separa los principios, según los cuales ellos se juzgan a sí mismos y juzgan al mundo, de la realidad social que ellos reproducen por medio de sus acciones. Por



eso todos sus juicios e ideas son equívocos y falsos. En este momento están viendo cómo se precipitan en la desgracia o de qué modo ya están inmersos en ella. En muchos países se hallan tan paralizados por la barbarie que los acecha, que casi ya no pueden reaccionar y ponerse a salvo. Son certeros ante el lobo hambriento. Quizás haya épocas en las que sea posible arreglárselas sin teorías: en la nuestra, esa carencia empujefice al hombre y lo deja inerme frente a la violencia. El hecho de que la teoría puede perderse en un idealismo hueco y sin vida, o caer en una retórica fatigante y vacía, no significa que esas sean sus formas verdaderas. (Por lo que respecta al aburrimiento y a la superficialidad, la filosofía los encuentra más a menudo en la llamada investigación empírica.) En todo caso, hoy la dinámica histórica total ha puesto la filosofía en el centro de la realidad social, y la realidad social en el centro de la filosofía.

Habría que registrar cuidadosamente un cambio de especial importancia acaecido en este terreno desde la Antigüedad clásica. Platón consideraba que el *Eros* capacitaba al sabio para el conocimiento de las Ideas. Asociaba, pues, el conocimiento con un estado moral o psicológico, que, en principio, puede estar presente en cualquier momento histórico. Por eso consideraba el Estado concebido por él como un ideal racional permanente, no ligado a una determinada condición histórica. El diálogo *Las leyes* era ya entonces un término de compromiso, aceptado como etapa previa que no alcanzaba al ideal eterno. El Estado de Platón es una utopía, semejante a las imaginadas a comienzos de la Epoca Moderna y aun en nuestros días. Pero la utopía ya no es la forma filosófica apropiada de abordar el problema de la sociedad. Se ha llegado a reconocer que las contradicciones del pensamiento no pueden ser resueltas por la reflexión puramente teórica. Antes bien, ello requiere un desarrollo histórico, del cual no podemos evadirnos con el pensamiento. El conocimiento no está relacionado sólo con condiciones psicológicas y morales, sino también con condiciones sociales. Proponer o describir formas político-sociales perfectas partiendo de meras ideas carece de sentido y es insuficiente. La utopía como coronamiento de los sistemas filosóficos es reemplazada, pues, por una descripción científica de las relaciones y tendencias concretas que pueden conducir a un mejoramiento de la vida humana. Esto trae vastas consecuencias para la estructura y el significado de la teoría filosófica. La filosofía moderna comparte con la antigua su confianza en las posibilidades de la humanidad, su optimismo respecto de las conqui-

tas potenciales del hombre. La afirmación de que la humanidad es, por naturaleza, incapaz de una vida buena o de alcanzar la mejor organización social posible ha sido retirada por los más grandes pensadores. Recordemos las famosas observaciones de Kant acerca de la utopía platónica: «La República platónica ha pasado a ser proverbial como ejemplo, supuestamente extravagante, de quimérica perfección, que solo puede tener cabida en el cerebro de un pensador ocioso; y Brucker encuentra ridículo que el filósofo afirmara que un príncipe nunca gobernaría bien si no participara de las ideas. Mejor sería seguir paso a paso este pensamiento y (allí donde aquel hombre admirable nos deja sin ayuda) sacarlo a luz con un nuevo esfuerzo, antes que desecharlo por inútil con el muy miserable y perjudicial pretexto de su impracticabilidad (...). Pues nada hay más dañino ni más indigno de un filósofo que la grosera invocación de una experiencia presuntamente invalidante, que, sin embargo, no existiría si aquellas instituciones hubieran sido realizadas en el momento oportuno de acuerdo con las Ideas, y si, en lugar de ello, topes conceptos no hubieran frustrado cada buen propósito, precisamente porque fueron concebidos a partir de la experiencia».<sup>5</sup>

Desde Platón, la filosofía jamás abandonó el idealismo verdadero, a saber, que es posible instaurar la razón entre los hombres y las naciones. Solo se ha deshecho del *falso* idealismo, según el cual es suficiente mantener en alto el paradigma de la perfección sin detenerse a considerar cómo es posible alcanzarla. En la Epoca Moderna, la fidelidad a las ideas supremas frente a un mundo que les es contrario está asociada con el deseo lúcido de discernir las condiciones bajo las cuales esas ideas pueden ser realizadas en esta tierra.

Antes de terminar, volvamos sobre un malentendido que ya hemos mencionado. En la filosofía, a diferencia de la economía y la política, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación o el rechazo. Es cierto que, en determinadas condiciones, la crítica puede tener esos rasgos puramente negativos; de ello hay ejemplos en la época helénica. Pero lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con

5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, secc. A, págs. 316 y sig., secc. B, págs. 372 y sig. (*Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada.)

las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducirlos genéticamente; por separar uno del otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real. Hegel, a quien en muchos respetos tanto debemos, estaba tan lejos del malhumorado repudio de situaciones específicas, que el rey de Prusia lo llamó a Berlín para que inculcase en los estudiantes la debida lealtad y los inmunizase contra toda oposición política. Hegel hizo todo lo que pudo en ese sentido y proclamó al Estado prusiano «realidad efectiva de la idea ética» sobre la tierra. Pero el pensamiento es algo muy particular. Para justificar al Estado prusiano, Hegel debió educar a sus alumnos en la superación del carácter unilateral y limitado del entendimiento humano común, debió hacerles inteligir la conexión recíproca entre todas las condiciones conceptuales y reales. Además debió enseñarles a comprender la historia humana en su compleja y contradictoria estructura, a analizar las ideas de libertad y justicia en la vida de los pueblos y a reconocer que estos sucumben cuando sus principios de libertad y justicia ya no resultan adecuados y la época está madura para nuevas formas sociales. El hecho de que Hegel tuviera que iniciar a los estudiantes en el pensar teórico trajo consecuencias muy dudosas para el Estado prusiano. Al final, ello hizo que esta institución reaccionaria sufriera mayores daños que las ventajas que obtuvo de su glorificación formal. La razón es un aliado muy poco firme de la reacción. Menos de diez años después de la muerte de Hegel (durante todo este tiempo su cátedra permaneció vacante), el rey de Prusia buscó un sucesor que luchara contra la «siembra de discordia del panteísmo hegeliano» y contra «la insolencia y el fanatismo de su escuela». No se puede decir que en la historia de la filosofía los pensadores más progresistas hayan sido aquellos que adoptaron una actitud más crítica o que siempre tuvieron en vista los llamados programas prácticos. Las cosas no son tan sencillas. Una doctrina filosófica siempre tiene varios aspectos, y cada uno de ellos puede producir los más diferentes resultados históricos. Solo en épocas excepcionales, como la Ilustración francesa, la filosofía misma se vuelve política. En esa época, por filosofía no se entendía tanto lógica o teoría del conocimiento como el ataque a la jerarquía clerical y al carácter inhumano del sistema jurídico. Con la supresión de ciertos prejuicios se abrieron las puertas a un mundo nuevo y mejor. Tradición y fe eran los dos baharres más poderosos del *ancien régime*, y los ataques de la filosofía constituyeron una acción directamente histórica. Hoy

va no se trata de eliminar una profesión de fe, pues en los Estados totalitarios, donde más se pregona el heroísmo y una sublime visión del mundo, no gobierna ningún credo ni visión del mundo, sino una insipida mediocridad y la apatía del individuo frente a la fatalidad y a aquello que viene desde arriba. Nuestra misión actual es, antes bien, asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de esta, ni siquiera en una futura época de paz, en la que la daría rutina pudiera favorecer la tendencia a olvidar de nuevo todo el problema. Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del 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.

creado en el orden de la cultura". La tarea de las masas es "conquistar toda la cultura para ellas mismas".<sup>54</sup> Pero esto no puede significar otra cosa que conquistar a las masas en pro de aquel orden social que "toda la cultura" afirma. Estas concepciones fallan en lo esencial: la superación de esta cultura. Lo falso en la idea de paraíso terrenal no es el elemento primitivo-materialista, sino la pretensión de eternizarlo. Mientras sea perecedor, habrá suficiente lucha, pena y tristeza como para destruir la imagen idílica. Mientras haya un reino de la necesidad, habrá suficiente penuria. También una cultura no afirmativa tendrá el lastre de la transitoriedad y de la necesidad: será un baile sobre un volcán, una risa en la tristeza, un juego con la muerte. En este caso también la reproducción de la vida será una reproducción de la cultura: organización de anhelos no realizados, purificación de instintos no satisfechos. En la cultura afirmativa, el renacimiento está vinculado al atrofiamiento externo, a la subordinación disciplinada a un orden miserable. La lucha contra la transitoriedad no libera a la sensibilidad, sino que la desvaloriza: sólo es posible sobre la base de la desvalorización de esta última. Esta falta de felicidad no es algo metafísico; es el resultado de una organización no racional de la sociedad. Su superación con la eliminación de la cultura afirmativa no eliminará la individualidad, sino que la realizará. Y "si alguna vez somos felices no podremos menos que estimular la cultura".<sup>55</sup>

#### FILOSOFÍA Y TEORÍA CRÍTICA

Desde sus comienzos, la teoría crítica de la sociedad se ha ocupado también de discusiones filosóficas. En la época de su aparición, en los años 30 y 40 del siglo 19, la filosofía era la forma más avanzada de la conciencia; la situación real en Alemania había quedado retrasada con respecto a esta forma de la razón. La crítica de lo existente comenzó aquí como crítica de aquella conciencia porque de lo contrario habría tenido por objeto algo que se encontraba por debajo del nivel histórico que los países no alemanes habían ya alcanzado en la realidad. Después que la teoría crítica reconoció que las relaciones económicas eran las responsables del mundo existente y comprendió la interconexión social de la realidad no sólo se volvió superflua la filosofía, en tanto ciencia independiente de esta interconexión, sino que pudo enfrentarse también aquellos problemas que se referían a las posibilidades del hombre y de la razón.

Así aparece la filosofía en los conceptos económicos de la teoría materialista. Cada uno de ellos es algo más que un concepto económico, en el sentido de ciencia específica de la economía. Debido a la pretensión totalitaria de la teoría, estos conceptos sirven más bien para aclarar la totalidad del hombre y de su mundo, partiendo del ser social. Pero sería falso pretender reducir, a su vez, los conceptos económicos a los filosóficos, invocando este hecho. Por el contrario, son más bien las cuestiones filosóficas, que tienen importancia teórica, las que hay que desarrollar a partir del contexto económico. Contienen referencias a relaciones cuyo olvido puede poner en peligro la teoría en su totalidad.

Los fundadores de la teoría crítica de la sociedad estaban convencidos de que aquella estaba esencialmente vinculada al materialismo. Esto no significa que pretendiera oponer un sistema filosófico a otro. La teoría de la sociedad es un sistema económico, no filosófico. Hay sobre todo dos momentos que vinculan al materialismo con la teoría correcta de la sociedad: la preocupación por la felicidad del hombre y el convencimiento de que esta felicidad es sólo alcanzable mediante una modificación de las relaciones materiales de la existencia. La forma de la modificación y las medidas fundamentales que hay que adoptar para la organización racional de la sociedad están determinadas por el análisis de las relaciones económicas y políticas. La organización ulterior de la

<sup>54</sup> Op. cit., p. 824.

<sup>55</sup> Metzschke, *W. etc.*, t. XI, p. 241.

nueva sociedad ya no es objeto de una teoría: tiene que ser el resultado del libre actuar de los individuos liberados. Una vez que la razón —en tanto organización racional de la sociedad— ha sido ya realizada, la filosofía carece de objeto. Pues la filosofía, en la medida en que ha sido algo más que una ocupación o una disciplina dentro de la división del trabajo ya dada, ha vivido, del hecho de que la razón no había llegado a ser realidad.

La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, es la única que lo mantiene vinculado al destino del hombre. La filosofía quería investigar los fundamentos últimos y universales del ser. Bajo el título de razón concebíó la idea de un ser genuino en el que esuvieran reunidas todas las oposiciones fundamentales (entre sujeto y objeto, esencia y fenómeno, pensamiento y ser). A esta idea estaba vinculado el convencimiento de que el ente no es inmediatamente racional, sino que ha de ser racionalizado. La razón ha de representar la posibilidad suprema del hombre y del ente. Ambas posibilidades están íntimamente ligadas. Si la razón ha de ser considerada como la sustancia, esto significa que en su estado supremo: en tanto verdadera realidad, el mundo no se opone al pensamiento del hombre como mera objetividad, sino que el ser concebido por este último se convierte en concepto. Se considera que el mundo posee una estructura que es accesible a la razón, que está referida a esta última y que es dominable por ella. Así, la filosofía es idealismo; coloca al ser bajo el pensar. Pero aquel primer principio que transformó a la filosofía en filosofía de la razón y en idealismo, convirtió también a la filosofía en filosofía crítica. Si el mundo dado estaba vinculado al pensamiento racional, si su ser estaba referido a este último, entonces todo aquello que contradecía a la razón, que no era racional, debía ser superado. La razón se erigió en instancia crítica. En la filosofía de la época burguesa, la razón había adoptado la forma de la subjetividad racional: el hombre, el individuo, tenía que examinar y juzgar todo lo dado según la fuerza y el poder de su conocimiento. De esta manera, el concepto de razón contiene también el concepto de libertad, ya que este examen y juicio carecería de sentido si el hombre no fuera libre para actuar según sus propias concepciones y someter lo ya existente a la razón. "La filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, todas son medios para la libertad, todas buscan y proporcionan libertad; la filosofía especulativa sabe que la libertad es lo único verdadero del espíritu". Hegel deducía tan sólo la consecuencia de toda la tradición filosófica cuando identificaba razón y libertad: la libertad es lo "formal" de la racio-

<sup>1</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Introducción, Werke, edición original, t. IX, p. 22.

nalidad, la forma única bajo la cual puede existir la razón.

Con el concepto de razón como libertad, la filosofía parece haber alcanzado sus límites: lo que todavía falta, la realización de la razón, ya no es una tarea filosófica. Hegel consideraba que la historia de la filosofía estaba definitivamente terminada en este punto. Pero esta terminación no significaba un futuro mejor, sino una actualidad precaria de la humanidad, que de esta manera quedaba eternizada. Kant había formulado algunas ideas con respecto a una historia universal y a una paz eterna desde el punto de vista burgués. Sin embargo, su filosofía trascendental no pudo despertar el convencimiento de que era innecesaria la realización de la razón a través de modificaciones fácticas, ya que los individuos podían llegar a ser libres y racionales dentro del orden existente. Los conceptos fundamentales de esta filosofía son víctimas del orden de la época burguesa. La razón es sólo la apariencia de racionalidad en un mundo irracional y la libertad sólo la apariencia del ser libre en una falta de libertad universal. La apariencia se produce al internalizarse el idealismo: razón y libertad se convierten en tareas que el individuo puede y tiene que realizar en sí mismo, cualesquiera sean las circunstancias exteriores. La libertad no contra-dice la necesidad, sino que la exige como presupuesto. Es libre aquel que reconoce a la necesidad como necesaria, para poder superar la mera necesidad y elevarse a la esfera de la razón. Si alguien ha nacido tullido, y de acuerdo con el estado actual de la medicina no tiene posibilidad alguna de cura, supera esta necesidad al hacer jugar su razón y su libertad dentro de su existencia de tullido, es decir, plantea desde el comienzo sus necesidades, objetivos y acciones sólo como necesidades, objetivos y acciones de un tullido. La filosofía idealista de la razón ha superado la oposición entre libertad y necesidad de manera tal que la libertad no va nunca más allá de la necesidad sino que se instala modestamente en esta última. Hegel ha dicho alguna vez que esta superación de la necesidad era "la sublimación de la necesidad en la libertad".

Pero la libertad puede ser la verdad de la necesidad, sólo cuando la necesidad ya es "en sí" verdadera. La determina-ción de la relación entre libertad y necesidad caracteriza la vinculación de la filosofía idealista de la razón con respecto al orden existente. Esta vinculación es el precio en virtud del cual todos sus conocimientos pueden ser verdaderos. La vinculación está ya dada con el principio del sujeto de la filosofía idealista. Este sujeto es racional sólo en la medida en que se basa en sí mismo. Todo lo "demás" es para él algo extraño, exterior y, en tanto tal, sospechoso en principio.

<sup>2</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Introducción, Werke, t. XIII, p. 34.

<sup>3</sup> Hegel, *Enciclopedia der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, § 159, Werke, t. VI, p. 310.

Para que algo pueda ser verdadero tiene que ser seguro: y para ser seguro tiene que ser puesto por el sujeto mismo. Esto vale tanto con respecto al *fundamentum inconsummum* de Descartes, como con respecto a los juicios sintéticos a priori de Kant. Y la autosatisfacción, la independencia de todo lo demás que es extraño, garantiza también la libertad del sujeto. Labore es quien no depende de nadie y de nada, quien se pertenece a sí mismo. El poseer se excluye a los otros. La relación con los demás, es considerado como un perderse, a los otros, se une con ellos, es considerado como un perderse, como un volverse-dependiente. Cuando Hegel atribuye a la razón, en tanto auténtica realidad, la actitud de "quedarse-en-sí-mismo", pudo haber invocado a Aristóteles. Desde el comienzo, la filosofía ha sostenido que la forma suprema del ser es un estar-en-sí-mismo.

Esta identidad en la determinación de la realidad auténtica remite a una identidad más profunda: algo es auténtico cuando es subsistente, cuando puede mantenerse a sí mismo, cuando no está remitiendo a ninguna otra cosa. Y un ser de este tipo se alcanza, según el idealismo, cuando un sujeto posee al mundo de tal manera que no se le puede quitar, que dispone de él en todo momento y se apropia de él de tal manera, que también en todo lo demás sigue estando en sí mismo. Sin embargo, la libertad, a la que llegan el *ego cogito* de Descartes, la mónada de Leibniz, el yo de la categoría en Kant, el sujeto de la acción originaria en Fichte y el "Weltgeist" de Hegel, no es la libertad del poseer que tenía el Dios de Aristóteles en su propia felicidad. Es más bien la libertad de un trabajo penoso, sin fin. La razón, que en la nueva filosofía se convierte en el ser auténtico, tiene que producirse a sí misma y crear su propia realidad siempre de nuevo, con un material resistente: la razón consiste precisamente en este hacer. Lo que la razón debe hacer es nada más y nada menos que la constitución del mundo para el yo. Debe crear la generalidad en la que ha de encontrarse el sujeto racional con otros sujetos racionales. Ha de ser el fundamento de la posibilidad de que se encuentren no sólo mónadas independientes, sino de que surja una vista en común en un mundo en común. También este hacer tiene como característica el no ir más allá de lo que ya es: no modifica nada. La constitución del mundo está siempre realizada antes de cualquier actuar fáctico del individuo. La misma dinámica peculiar, que al mismo tiempo tiene miedo de transformar lo real en algo diferente, domina todas las caracterizaciones de esta filosofía de la razón. Se proclama el desarrollo, pero el verdadero desarrollo no es una "modificación, una transformación en algo diferente": una "modificación, una transformación en sí" ya al comienzo. Al final no llega a nada que no estuviera "en sí" ya al co-

<sup>4</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Introducción, *Wolke*, t. XIII, p. 41.

mienzo. Esta deficiencia constituye la ventaja suprema de esta filosofía. Precisamente cuando alcanza su madurez se revela claramente el estatismo interno de sus conceptos, aparentemente tan dinámicos.

Todas estas caracterizaciones convierten, sin duda, a la filosofía idealista de la razón en filosofía burguesa. Y sin embargo, por el solo concepto de razón, es algo más que una ideología, y el ocuparse de ella es algo más que una lucha contra una ideología. El concepto de ideología tiene sentido sólo cuando está referido al interés de la teoría en la modificación de la estructura social. No es un concepto sociológico ni filosófico, sino político. No hace referencia a una doctrina en relación a la condicionalidad social de toda verdad o en relación a una verdad absoluta, sino exclusivamente en relación al interés político. Hay innumerables doctrinas filosóficas que son meras ideologías y que por constituir una ilusión con respecto a situaciones sociales relevantes, se integran sin más en la filosofía idealista de la razón, y no lo es precisamente en la medida en que es realmente idealista. La idea del dominio de la razón sobre el ser no es, en última instancia, sólo una exigencia del idealismo. Con instinto seguro, el estado autoritario combate al idealismo clásico. La filosofía de la razón percibe relaciones fundamentales de la sociedad burguesa: el yo abstracto, la razón abstracta, la libertad abstracta. En este sentido esta filosofía es una toma correcta de conciencia. La razón pura debe ser "independiente" de todo lo empírico: lo empírico parece colocar en situación de dependencia a la razón; tiene el carácter de aquello que le es "extrano". En la imitación de la razón a un teórico y práctico hacer "puros", reside la confesión de la "mala" facultad. Pero también reside aquí la preocupación por el derecho del individuo, por aquello que es algo más que un sujeto económico, por aquello que es irrelevante para las relaciones universales de intercambio comercial en la sociedad. El idealismo ha intentado mantener limpio, por lo menos, al pensamiento. La oposición al verdadero materialismo de la teoría crítica de la sociedad, y al falso materialismo de la praxis burguesa, confieren al idealismo un doble papel bastante peculiar. En el idealismo, el individuo protesta contra el mundo, al dotar —al menos en pensamiento— de libertad y racionalidad al mundo y al individuo mismo. El idealismo es, en un sentido fundamental, individualista. Desde luego entiende la peculiaridad del individuo con vistas a su autosatisfacción; la "propiedad" y todos los otros esfuerzos por construir el sujeto así entendido, a partir de un mundo intersubjetivo.

<sup>5</sup> Cfr. Max Horkheimer, *Ein neuer Ideologiekritik? en: Güntherberg Archiv*, año XV (1960), p. 38 y 39.  
<sup>6</sup> Kant, *Nachlass*, N<sup>o</sup> 4728, edición de la Academia Prusiana de Ciencias, t. XVIII.

siguen siendo problemáticos. El otro yo podía estar sólo absolutamente vinculado con el ego: siguió siendo un problema del conocimiento puro o de la ética pura. También la pureza del idealismo es ambigua: las verdades supremas de la razón teórica y de la razón práctica deben ser puras, no pueden estar fundadas en la facticidad; pero para salvar esta pureza es necesario que la facticidad quede fuera de su campo; el individuo queda entregado a la no-verdad de la facticidad. Con todo, la preocupación por el individuo impidió durante mucho tiempo que el idealismo otorgara su aprobación al sacrificio del individuo en aras de falsas colectividades.

La protesta de la filosofía de la razón es una protesta ideológica y su crítica también lo es: no abarcan las relaciones materiales de la existencia. Hegel consideraba que la limitación de la filosofía al mundo del pensamiento era una "característica esencial": la filosofía concilia las posiciones en el plano de la razón, es una "conciliación en el mundo ideal y no en la realidad". La protesta materialista y la crítica materialista surgieron en la lucha de los grupos oprimidos por mejores condiciones de vida y siguieron siempre vinculadas al desarrollo fáctico de esta lucha. La filosofía occidental había presentado a la razón como realidad auténtica. En la época burguesa, la realidad de la razón se convirtió en la tarea que el individuo libre debía realizar. El sujeto era el depositario de la razón: la racionalidad de la objetividad debía partir de él. Sin embargo, las relaciones materiales de la existencia concedían a la razón autónoma, libertad sólo en el pensar puro y en el querer puro. Pero ahora se ha alcanzado una situación social en la que no es necesario que la realización de la razón esté limitada al pensar y al querer puros. Si razón significa la organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente, entonces la exigencia de la razón se extiende también a la creación de una organización social en la que los individuos regulan su vida según sus necesidades. En una sociedad de este tipo, la realización de la razón va acompañada también de la superación de la filosofía. La teoría de la sociedad tenía que señalar esta posibilidad y presentar los rasgos fundamentales de una modificación de la estructura económica. Podía conducir teóricamente la lucha de aquellos grupos que, de acuerdo con su situación histórica, eran quienes debían introducir el cambio. El interés de la filosofía: la preocupación por el hombre, ha encontrado una nueva forma en el interés de la razón. No hay otra filosofía, aparte de esta teoría. La construcción filosófica de la razón es eliminada mediante la creación de la sociedad racional. El ideal filosófico de un mundo mejor y del ser verdadero; forma parte del fin práctico de la huma-

<sup>7</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, t. XIII, p. 67.

nidad combatiente. De esta manera recibe también su contenido humano.

Pero, ¿qué pasa cuando el desarrollo previsto por la teoría no se produce, cuando las fuerzas que han de introducir el cambio son reprimidas y parecen ser eliminadas? En este caso, la verdad de la teoría, lejos de quedar retida, se presenta bajo una nueva luz que ilumina nuevos aspectos de su objeto. Muchas de sus exigencias e indicaciones adquieren una importancia diferente. La nueva función de la teoría en esta nueva situación destaca su carácter de "teoría crítica". Su crítica se dirige también contra su no intervención en ciertas cuestiones económicas y políticas, cuando aquélla es exigida. Esta situación obliga a la teoría a agudizar su preocupación contenida en todos sus análisis por la felicidad del hombre, por la libertad, felicidad y derecho del individuo. Estas posibilidades son, para la teoría, posibilidades de la situación social concreta: tienen importancia sólo en tanto cuestiones económicas y políticas y, en este sentido, se refieren a las relaciones del hombre en el proceso de producción, a la utilización del producto del trabajo social, a la participación activa del hombre en la administración política y económica del todo social. Cuantas más partes de la teoría se vuelvan realidad de manera tal que no sólo el desarrollo del orden anterior confirme las predicciones de la teoría, sino que también se encare el paso hacia el nuevo orden, tanto más urgente se vuelve la pregunta acerca del objetivo de la teoría. Pues a diferencia de lo que sucede en los sistemas filosóficos, la libertad humana no es aquí un fantasma y tampoco un estado interno que no crea deberes y que no modifica al mundo exterior, sino que es una posibilidad real, una relación social de cuya realización depende el destino de la humanidad. En el estado actual de su desarrollo, la teoría crítica muestra una vez más su carácter constructivo. Siempre ha sido algo más que un simple registro y sistematización de hechos; su impulso proviene precisamente de la fuerza con que habla en contra de los hechos, mostrando las posibilidades de mejora frente a una "trala" situación fáctica. Al igual que la filosofía, la teoría crítica se opone a la justicia de la realidad, al positivismo satisfecho. Pero, a diferencia de la filosofía, ésta siempre sus objetivos a partir de las tendencias existentes en el proceso social. Por esta razón no teme ser calificada de utópica, acusación que suele lanzarse contra el nuevo orden. Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía. Esta trascendencia no habla en contra sino a favor de su verdad. El elemento utópico ha sido durante mucho tiempo el único elemento progresista de la filosofía: tal ha sido el caso de la concepción del estado

<sup>8</sup> Cf. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, en *Zwischenfall für Sozialforschung*, año VI (1937), p. 245.

perfecto, del placer supremo, de la felicidad perfecta, de la paz eterna. La obstinada adhesión a la verdad, aun en contra de toda evidencia, ha sido desplazada por el capricho y el oportunismo desenfrenado. En la teoría crítica aquella obstinación ha sido conservada como cualidad auténtica del pensar filosófico.

La situación actual contribuye a que esta cualidad resalte aun más claramente. La reacción se ha producido en un estado en que ya existían las condiciones económicas del cambio. La nueva situación social, de la que son expresión los estados totalitarios, ha podido ser comprendida y prevista integralmente con los conceptos elaborados por la teoría. La nueva acentuación de las exigencias de la teoría no ha sido motivada por el fracaso de los conceptos económicos; la teoría exige que con la modificación de las relaciones económicas, se modifique la totalidad de la existencia humana. Esta exigencia se dirige más bien en contra de una concepción y aplicación distorsionada de la economía, que es frecuente tanto en la praxis como en la discusión teórica. La discusión remite a la cuestión de saber en qué sentido la teoría es algo más que economía política. Este plus ha estado dado desde el comienzo por la circunstancia de que la crítica de la economía política tenía por objeto la totalidad del ser social. En una sociedad que en su totalidad estaba determinada por las relaciones económicas de una manera tal que la economía no dominada regula todas las relaciones sociales, todo aquello que no era económico estaba contenido también en la economía. Cuando este dominio se quebró, se vio también que la organización racional de la sociedad, a la que se refiere la teoría crítica, era algo más que una nueva regulación de lo económico. El plus se refiere a algo que es decisivo y mediante el cual la sociedad se vuelve racional: la subordinación de la economía a las necesidades de los individuos. Con la modificación de la sociedad se supera la relación originaria entre superestructura e infraestructura. En la realidad racional, el proceso de trabajo no ha de decidir ya sobre la existencia de los hombres, sino que son las necesidades generales las que deciden el proceso del trabajo. Lo importante no es que el proceso del trabajo esté regulado planificadamente, sino que lo que interesa es saber cuál es el interés que determinará esta regulación, es decir, si este interés responde o no a la libertad y la felicidad de las masas. Cuando no se tiene en cuenta este elemento se priva a la teoría de algo esencial: se elimina de la imagen de la humanidad liberada la idea de la felicidad, que era precisamente la que había de distinguirla de todos los tipos de humanidad hasta entonces conocidos. Sin la libertad y felicidad en las relaciones sociales de los hombres, el mayor aumento de la producción y la eliminación de la propiedad individual de los medios de producción seguirían siendo tan injustos como antes.

Con todo, la teoría crítica ha distinguido diversas fases de realización y se ha referido a la falta de libertades y a las desigualdades que en un primer momento afectarían a la nueva época. Sin embargo, la existencia social modificada debía estar determinada, desde el primer momento, por el objetivo final. La teoría crítica no ha luchado, con la idea de este objetivo final, un ideal social que ocupara el lugar de un más allá teológico, y que el nuevo orden, debido a su oposición al punto del partido y su distanciamiento permanente, pudiera parecer también un más allá. La teoría crítica no se complementa con una filosofía opionada y sacobardía y a la tracción las posibilidades amenazadas y sacrificadas del hombre. Ella sólo pone de manifiesto aquello que desde el primer momento subyacía en sus categorías: la pretensión de que mediante la superación de las actuales relaciones materiales de la existencia se libere la totalidad de las relaciones humanas. Cuando la teoría crítica, en medio de la desorientación actual, señala que lo que interesa en la organización de la realidad que ella pretende es la libertad y la felicidad de los individuos, lo único que hace es ser consecuente con sus conceptos económicos. Estos son conceptos constructivos que conciben no sólo la realidad dada, sino también su superación y la nueva realidad. En la reconstrucción teórica del proceso social aquellos elementos que se refieren al futuro son partes necesarias de la crítica de las relaciones actuales y del análisis de sus tendencias. La modificación a la que tiende este proceso y la existencia que ha de crear para sí la humanidad liberada determinan también la formulación y el desarrollo de las primeras categorías económicas. Para la conservación de aquellos elementos teóricos que se dirigen a la felicidad futura, la teoría no puede invocar hecho alguno. Pues todo lo ya alcanzado le está dado sólo como algo que está desapareciendo y que está amenazado, y que es un hecho positivo —es decir, un elemento de la sociedad futura— sólo en la medida en que es incorporado en la construcción como algo cambiante. Esta construcción no es ni una complementación ni una ampliación de la economía. Es la misma economía, en la medida en que abarca contenidos que van más allá del ámbito de las actuales relaciones económicas existentes.

La perseverancia incondicionada en un fin, que sólo puede ser alcanzado en la lucha social, permite que la teoría oponga a lo ya alcanzado lo aun no alcanzado y que está siempre amenazado. El interés de la teoría por la gran filosofía es, en este sentido, una parte de su oposición a lo existente. Pero la teoría crítica no tiene nada que ver con la realización de los ideales esgrimidos en las luchas sociales. Ve en otras luchas, por una parte, la causa de la libertad, por la otra, la causa de la opresión y de la barbarie. Cuando esta última parece triunfar en la realidad, puede parecer que la teoría crítica opone un ideal filosófico al desarrollo fáctico y a su

análisis científico. Evidentemente, la ciencia tradicional quedaba más librada a lo existente que la gran filosofía. Pero la teoría tradicional no ha elaborado los conceptos que se refieren a las posibilidades del hombre más allá de su *status factio* en la ciencia, sino en la filosofía. Al final de la *Crítica de la razón pura*, Kant formula las tres preguntas en las que converge todo el "interés" de la razón humana: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Y en la introducción a sus lecciones sobre lógica agrega a estas tres preguntas una cuarta que las comprende a todas: ¿Qué es el hombre? La respuesta a la pregunta no es pensada como descripción de la esencia del hombre existente, sino como una referencia a las posibilidades existentes para el hombre. Durante el período burgués, la filosofía cambió el sentido de las preguntas y de las repuestas, al considerar que las posibilidades del hombre eran algo ya real dentro de lo existente. En este caso, sólo podían ser posibilidades del conocimiento puro y de la voluntad pura.

Ahora bien, la transformación de un *status* dado no es asunto de la filosofía. El filósofo puede participar en las luchas sociales sólo en la medida en que no es filósofo profesional: esta "división del trabajo" es también el resultado de la separación entre los medios materiales y espirituales de producción. La filosofía no puede superar esta división. El hecho de que el trabajo filosófico haya sido y siga siendo un trabajo abstracto, está basado en las relaciones sociales de la existencia. La perseverancia en el carácter abstracto de la filosofía responde más a la situación objetiva y está más cerca de la verdad que aquella concreción pseudofilosófica que se digna ocuparse de las luchas sociales. Lo que hay de verdad en los conceptos filosóficos ha sido obtenido mediante abstracción del *status* concreto del hombre y es sólo verdad como abstracción. Razón, espíritu, moralidad, conocimiento, felicidad, son no sólo categorías de la filosofía burguesa, sino también asuntos de la humanidad. En tanto tales deben ser conservados y redescubiertos. Cuando la teoría crítica se refiere a las doctrinas filosóficas que aún se ocupan del hombre, se refiere en primer lugar a los conceptos que ocultaban y malinterpretaban al hombre durante el período burgués.

Con esta intención han sido analizados en esta revista "los" algunos conceptos filosóficos fundamentales: verdad y verificación, racionalismo e irracionalismo, el papel de la lógica, metafísica y positivismo, el concepto de esencia. Nunca se trata aquí de un mero análisis sociológico cuyo objeto sea clasificar las opiniones filosóficas según puntos de vista sociales. Tampoco se ha intentado jamás reducir determinados

\* Kant, *Werke*, edición de Cassirer, Berlin, 1911, t. III, p. 540.  
 \*\* Kant, *op. cit.*, t. VIII, p. 344.  
 \*\* *his Zeitschrift für Sozialforschung* (N. del T.).

contenidos filosóficos a situaciones sociales. Mientras la filosofía sea algo más que una ideología, todo intento de este tipo estará condenado al fracaso. La polémica de la teoría crítica con la filosofía está interesada en el contenido de verdad de los conceptos y problemas filosóficos: presupone que la verdad está realmente contenida en ellos. Por el contrario, la sociología del conocimiento se refiere siempre a las falencias, no a las verdades de la filosofía anterior. Naturalmente, hasta las categorías filosóficas supremas están ligadas a situaciones sociales aunque no sea con aquella situación general en virtud de la cual la lucha entre el hombre y la naturaleza no ha sido nunca una lucha realizada por la humanidad como sujeto libre, sino que aquélla se ha librado siempre dentro de una sociedad de clases. Este hecho se manifiesta en muchas "diferencias ontológicas" establecidas por la filosofía. Sus huellas se encuentran quizás hasta en las formas del pensar conceptual cuando, por ejemplo, la lógica es definida fundamentalmente como lógica proposicional, como juicios sobre objetos existentes a los que puede atribuirse o negarse predicados de manera diversa. La lógica dialéctica se ha referido en primer lugar a la falla que encierra esta concepción del juicio: la "contingencia" de la predicación, la "exterioridad" del proceso de juzgar, en el que el sujeto del juicio aparece como algo que se encuentra en nuestra mente. Mas aun: muchos conceptos filosóficos son simples "representaciones nebulosas" que surgen del dominio de una economía no controlada sobre la existencia humana y que, en tanto tal, hay que explicar exactamente partiendo de las relaciones materiales de la vida. Pero en sus formas históricas la filosofía ha alcanzado algunos conocimientos acerca de las relaciones humanas y de las cosas, cuya verdad va más allá de la sociedad actual y, por consiguiente, no puede ser exhaustivamente explicada a partir de esta última. Tal es el caso no sólo de aquellos contenidos que son tratados bajo conceptos tales como razón, espíritu, libertad, moralidad, generalidad, esencia, sino también de importantes conquistas de la teoría del conocimiento, de la psicología y de la lógica. Su contenido de verdad, que supera en mucho la condicionalidad social, no presupone una conciencia eterna que constituya trascendentalmente la conciencia individual de los sujetos históricos. Presupone más bien aquellos sujetos históricos, cuya conciencia puede aprehender el "excedente" de este contenido en su verdad real. La verdad que la conciencia conoce en la filosofía no es reducible a las relaciones sociales existentes. Tal podía ser el caso en una forma de la existencia en donde la conciencia no estuviera separada del ser y en donde de la racionalidad del ser social pudiera surgir la racionalidad del pensamiento. Mientras esto no suceda, la verdad, que es algo

13 Hegel, *Encyclopädie*, I, § 166, *op. cit.*, t. VI, p. 328.



más que una verdad de hecho, es alcanzada siempre en contra de las relaciones sociales existentes; la verdad está sometida a esta condicionalidad negativa. Las relaciones sociales ocultan el sentido de la verdad; constituyen al mismo tiempo el horizonte de la no-verdad que resta efectividad a la verdad. Un ejemplo: el concepto de conciencia general, que preocupó a todo el idealismo alemán, encierra el problema de la relación entre sujeto y sociedad: ¿cómo puede ser sujeto la generalidad sin suprimir la individualidad? La idea de que aquí estamos frente a un problema que es algo más que un problema gnoseológico o metafísico puede ser alcanzada y utilizada sólo fuera del pensamiento burgués. Las soluciones filosóficas que se han dado al problema resultan de la historia de los problemas filosóficos. No es necesario ningún análisis sociológico para atender la teoría kantiana de la síntesis trascendental. Esta última contiene una verdad gnoseológica. La interpretación que da la teoría crítica con respecto al planteamiento kantiano del problema<sup>12</sup> deja intacta la problemática filosófica interna. Cuando la teoría vuelve a vincular la cuestión de la universalidad del conocimiento con la cuestión de la sociedad en tanto sujeto universal, no pretende presentar una solución filosófica mejor. Pretende más bien mostrar cuáles son las relaciones sociales que impidieron a la filosofía formular un problema tan importante, y a la vez mostrar que había otra solución fuera del alcance de aquella filosofía. La falta de verdad, que afecta a todo el tratamiento trascendental del problema, tiene su origen fuera de la filosofía y, por consiguiente, puede ser superada sólo fuera de la filosofía. Con este "fuera" no se quiere decir que las situaciones sociales influyan desde afuera sobre la conciencia, que tiene en sí misma una forma de existencia independiente. Aquí se apunta más bien a una división dentro de la sociedad dada. La condicionalidad que el ser social impone a la conciencia es externa en la medida en que precisamente en la sociedad burguesa las relaciones sociales de la existencia del individuo son externas y son también superables desde "afuera". Es precisamente esta exterioridad la que hace posible la libertad abstracta del sujeto pensante. Sólo con la superación y eliminación de esta exterioridad desaparecería, conjuntamente con la modificación general de la relación entre ser social y conciencia, también la libertad abstracta.

Para atenerse a la concepción fundamental de la teoría con respecto a la relación entre el ser social y la conciencia, hay que tener en cuenta este "afuera". En la historia no existe ninguna armonía preestablecida entre el pensamiento correcto y el ser social. Las relaciones económicas determinan el pensamiento filosófico en el período burgués de tal manera que el individuo, emancipado y liberado a sí mismo, piensa.

<sup>12</sup> Cfr. *Zeitschrift für Sozialforschung*, año VI, (1937), p. 257 y ss.

Pero así como en la realidad el individuo no cuenta como ser concreto, con posibilidades y necesidades concretas, sino tan sólo —con abstracción de su individualidad— como sujeto que entrega su trabajo y desempeña funciones útiles en el proceso de la valorización del capital, así también aparece en la filosofía sólo como sujeto abstracto: con abstracción de su humanidad plena. Cuando la filosofía se interesa por la idea del hombre, tiene que pensar haciendo caso omiso de la facticidad; cuando quiere pensar esta idea en su pureza y universalidad filosófica, tiene que hacer abstracción del *status* existente. Esta abstracción, este apartarse radicalmente de lo dado, le abre, en la sociedad burguesa, la vía de una búsqueda tranquila de la verdad, de un poder atenerse a lo conocido. En lo concreto, en la facticidad, el sujeto pensante deja "fuera" a su miseria. Sin embargo, no puede saltar sobre su propia sombra. Ya en el comienzo mismo de su pensamiento acepta el aislamiento monádico del individuo burgués y piensa dentro de un horizonte de no-verdad que le cierra la verdadera salida.

Es posible explicar desde este horizonte algunos de los rasgos característicos de la filosofía burguesa. Uno de estos rasgos afecta de manera inmediata a la idea misma de verdad y parece relativizar "sociológicamente", desde un comienzo, todas sus verdades: tal es el caso de la íntima conexión que se establece entre verdad y seguridad. Esta conexión tiene sus orígenes ya en la filosofía antigua, pero sólo en el período moderno adquiere la forma típica según la cual la verdad tiene que demostrarse como propiedad permanente del individuo y esta demostración vale como tal sólo cuando el individuo puede presentar la verdad como resultado de su propio esfuerzo. El proceso del conocimiento no está nunca terminado porque el individuo tiene que realizar renovadamente, en cada acto del conocimiento, la "creación del mundo"; la elaboración categorial de la experiencia; pero el proceso no avanza, porque la limitación del conocimiento "creador" a la esfera trascendental hace imposible toda nueva forma del mundo. La construcción del mundo se realiza a espaldas del individuo y, sin embargo, es su obra.

Es fácil distinguir cuáles son las situaciones sociales que corresponden a este proceso. Los momentos progresistas de esta construcción del conocimiento: la fundamentación del conocimiento en la autonomía del individuo y el punto de partida del conocer como hecho y tarea que ha de realizarse siempre de nuevo, pierden su efectividad en el ámbito vital de la sociedad burguesa. Pero, ¿afecta la condicionalidad sociológica al verdadero contenido de la construcción, la vinculación esencial entre conocimiento, libertad y *praxis*? El dominio de la sociedad burguesa, que determina la conciencia de tal manera que su actividad y su contenido sólo existen en la dimensión abstracta, se hace patente no sólo en la dependencia

del pensamiento, sino también en la independencia abstracta de sus contenidos. Este carácter abstracto salva su verdad, más aun, la hace posible. Es verdad sólo en la medida en que no es verdad acerca de la realidad social. Y precisamente porque no lo es, porque trasciende a aquella realidad, puede convertirse en objeto de la teoría crítica. La sociología, que sólo se ocupa de las condicionalidades, no tiene nada que ver con la verdad; su tarea, en otros aspectos útiles, falsifica el interés y el objetivo de la teoría crítica. Lo que en el saber del pasado está ligado al orden social, desaparece sin más con la sociedad a la que estaba vinculado. Esta no es la preocupación de la teoría crítica; lo que le interesa es que no se pierdan las verdades con las que ya había trabajado el saber del pasado. Esto no quiere decir que existan verdades eternas, que se desarrollan bajo formas históricas cambiantes de tal manera que no basta más que quitar la cáscara para obtener el fruto. Cuando la razón, la libertad, el conocimiento y la felicidad se han convertido en realidad partiendo de conceptos abstractos, entonces la razón, la libertad, el conocimiento y la felicidad son algo completamente diferente. Tendrán tanto que ver entre sí como la asociación de hombres libres tiene en común con la sociedad dominada por la mercancía y la competencia. Con todo, la identidad de la estructura fundamental de la sociedad corresponde, en la historia, a una identidad de determinadas verdades universales. Precisamente su carácter universal pertenece a su contenido de verdad: hecho que se ha vuelto patente en la lucha de la ideología autoritaria en contra de las generalidades abstractas. Que el hombre es un ser racional, que su esencia exige la libertad, que su felicidad es su bien supremo, todas estas son generalidades que precisamente, a causa de su generalidad, encierran una fuerza progresista. La generalidad las dota de una intensidad casi subversiva: no este o aquel, sino todos los individuos deben ser racionales, libres, felices. En una sociedad cuya realidad desmiente todas estas generalidades, la filosofía no puede concretarse. En estas circunstancias, el aferrarse a la generalidad significa algo más que su destrucción filosófica. El interés de la teoría crítica en la liberación de la humanidad la vincula a ciertas antiguas verdades que debe conservar. El hecho de que el hombre pueda ser algo más que un sujeto utilizable en el proceso de producción de la sociedad de clases, es un convencimiento que vincula profundamente a la teoría crítica con la filosofía. Mientras la filosofía aceptó que las relaciones económicas son las que tienen que decidir realmente acerca del hombre, fue aliada de la opresión. Este es el materialismo "malo" que subyace en todo idealismo: el consuelo de que aun cuando no constituya el convencimiento personal de los filósofos es el resultado casi espontáneo del modo de pensar del idealismo burgués y fundamenta su ver-

dadera afinidad con su época), de que el espíritu no tiene que hacer valer sus pretensiones en este mundo y que tiene que crearse otro mundo en el que no entre en conflicto con lo material. Todo esto es conciliable con el materialismo de la praxis burguesa. El materialismo "malo" de la filosofía queda superado en la teoría materialista de la sociedad. Esta última se dirige no sólo contra las relaciones de producción que motivaron aquel materialismo, sino contra toda forma de producción que domine al hombre en vez de estar dominada por él. Este es el idealismo que subyace en su materialismo. También, sus conceptos constructivos tienen un residuo de abstracción en la medida en que la realidad a la que apuntan no está aun dada. Pero la abstracción no se debe aquí a una prescindencia del *status actual* del hombre, sino al hecho de que apunta a un *status futuro*. Esta abstracción no es superada por alguna otra teoría correcta de lo existente (como sucede con la abstracción idealista en la crítica de la economía política); después de ella ya no hay ninguna otra teoría, sino sólo la realidad racional misma. El abismo entre la teoría y lo existente no puede ser superado por ningún pensamiento conceptual. Para poder mantener como objetivo del presente lo que aún no es presente, necesita de la fantasía. La vinculación esencial que existe entre fantasía y filosofía puede inferirse de la función que bajo el título de "imaginación" le fuera asignada por los filósofos, desde Aristóteles hasta Kant. Debido a su peculiar capacidad de "intuir" un objeto ausente, de poder crear algo nuevo con el material dado al conocimiento, la imaginación revela un alto grado de independencia con respecto a lo dado, es decir, una libertad en medio de un mundo no libre. Al ir más allá de lo existente, la imaginación puede prever el futuro. Cuando Kant establece que esta "facultad fundamental del alma humana" subyace *a priori* en todo conocimiento<sup>13</sup>, esta limitación a lo *a priori* desvía, sin embargo, la atención del futuro hacia lo ya pasado. La imaginación sufre también la degradación general de la fantasía. El dejar librado a ella la construcción de un mundo más hermoso y más feliz se convirtió en privilegio de los niños y de los locos. Con la fantasía era posible imaginar cualquier cosa. Pero en la teoría crítica ya no existe un horizonte infinito de posibilidades. La libertad de la imaginación desaparece en la medida en que la libertad real se convierte en posibilidad real. De esta manera, los límites de la fantasía no están instituidos por los más generales del ser (tales como los que habla establecido la última teoría burguesa del conocimiento, que tenía perfecta conciencia de la importancia de la fantasía<sup>14</sup>), sino que son límites técnicos en el sentido estricto: están prescritos por el estado alcanzado por el desarrollo técnico. Pero en ningún caso la teoría crítica trata

<sup>13</sup> Kant, *Artik. der reinen Vernunft*, B. 625.

<sup>14</sup> Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 219.

de pintar como suele creerse un mundo futuro aun cuando la respuesta de todo absurda a una empresa de este tipo no fuera quizás del todo absurda. Si se permitiese que la fantasía, utilizando el material técnico hoy existente, respondiese a las preguntas fundamentales planteadas por Kant, la sociología se sorprendería del carácter utópico de sus respuestas. Y sin embargo, las respuestas que la fantasía pudiera dar estarían muy cerca de la verdad — más cerca al menos que aquellas que pueden obtenerse mediante los análisis estrictamente conceptuales de la antropología filosófica. Pues lo que el hombre ceptral de la fantasía partiendo de aquello que es, sería definido por la fantasía partiendo de aquello que mañana realmente puede ser. La pregunta: ¿Qué puedo esperar? hace referencia menos a la eternidad del alma y a la libertad interna que al desarrollo actualmente posible y a la satisfacción de las necesidades. En una situación en la que este futuro represente una posibilidad real, la fantasía es un instrumento importante para mantener presente este objetivo. La fantasía se comporta con respecto a las otras facultades del conocimiento de manera diferente a la de la apariencia con respecto a la verdad (que cuando es erigida en única verdad, convierte todas las verdades futuras en apariencia). Sin fantasía, todo conocimiento filosófico queda atado al presente o al pasado, separado del futuro, que es lo único que vincula a la filosofía con la historia real de la humanidad.

Esta acentuación del papel de la fantasía parece estar en franca contradicción con el carácter estrictamente científico que la teoría crítica pretende para sus conceptos. Esta exigencia de científicidad ha llevado a la teoría materialista a una notable coincidencia con la filosofía idealista de la razón: si la preocupación por el hombre podía mantenerse — en la filosofía idealista — sólo haciendo abstracción de la situación dada, esta filosofía ha tratado de superar esta abstracción mediante una vinculación, lo más estrecha posible, con las ciencias. En las ciencias no se cuestionaba el valor de uso. En esta preocupación angustiada por la científicidad coincide el neo-kantismo con Kant, Husserl con Descartes. La filosofía no se preocupaba por saber de qué manera las ciencias eran aplicadas; de si su utilidad y fecundidad aseguraban su mayor verdad, y de si no eran ellas mismas un signo de una falta de humanidad general: la filosofía estaba interesada principalmente en la teoría del método de las ciencias. La teoría crítica de la sociedad consideró en primer lugar que sólo quedaba librada a la filosofía la elaboración de los resultados más generales de las ciencias. También la teoría partió de la concepción de que las ciencias habían mostrado suficientemente su capacidad al servicio del desarrollo de las fuerzas de producción, su capacidad para crear nuevas posibilidades de una existencia más rica. Pero mientras que la alianza entre la filosofía idealista y la ciencia estaba viciada desde el primer momento por el pecado de la dependencia de las ciencias con

respecto a las relaciones de dominio existentes, en la teoría crítica de la sociedad se presupone la liberación de las ciencias. De esta manera, se evito, en principio, la conversión fatal de la ciencia en fetichismo, pero no por esto se liberó a la teoría del ejercicio de una crítica permanente de la científicidad, para que tuviera en cuenta toda nueva situación social. La científicidad, en tanto tal, no es nunca una garantía suficiente de verdad y mucho menos lo es cuando la verdad habla en contra de los hechos y está detrás de los hechos, tal como sucede en la actualidad. La predictibilidad científica no puede aprehender la futuridad de la verdad. Tampoco en el desarrollo de las fuerzas de producción y en el desarrollo de la técnica existe un progreso ininterrumpido desde la antigüedad hasta la nueva sociedad. También aquí el hombre mismo tiene que decidir acerca del progreso, no "el" hombre, de cuya renovación espiritual y moral se espera la planificación (olvidando que la única planificación a que uno puede referirse presupone la desaparición de la separación abstracta del sujeto con respecto a su actividad y del sujeto en tanto algo general, de cada sujeto particular), sino la reunión de los hombres que provocan la transformación. Como de ellos depende lo que la ciencia y la técnica han de ser, estas últimas no pueden servir a priori como modelo conceptual de la teoría crítica.

La teoría crítica es también crítica con respecto a sí misma, con respecto a sus propios voceros sociales. El elemento filosófico dentro de la teoría es una forma de protesta contra el nuevo economismo: contra un aislamiento de la lucha económica, contra la separación mantenida entre lo económico y lo político. Contra esta teoría se ha objetado, desde el comienzo, que lo decisivo era la situación respectiva de la sociedad, las relaciones políticas de poder. La modificación de la estructura económica debería modificar la situación de la sociedad de tal manera que con la superación de los antagonismos económicos entre los grupos e individuos las relaciones políticas se volvieran independientes en alto grado, determinando el desarrollo de la sociedad. Con la desaparición del estado, las relaciones políticas tendrían que transformarse en relaciones humanas generales en un sentido hasta ahora desconocido: organización de la administración de la riqueza social en interés de la humanidad liberada.

La teoría materialista de la sociedad es, por su origen, una teoría del siglo 19. Cuando presentaba su relación con respecto a la filosofía de la razón bajo la imagen de la "herencia", pensaba en la herencia según el *status* que tenía en el siglo 19. Pero mientras tanto hay algo que se ha modificado en este *status*. En aquel momento, la teoría admitía la posibilidad de una futura barbarie, pero más próxima le parecía la posibilidad de superación y conservación de lo que el siglo 19 aún representaba. La herencia debía salvar también aquello que

la cultura de la sociedad burguesa, a pesar de todas las miserias y de todas las injusticias, había proporcionado para el desarrollo y la felicidad del individuo. No era difícil ver lo que se había alcanzado y lo que podía aún hacerse: el impulso de la teoría provenía de este interés por el individuo y no era necesario descubrirlo filosóficamente. Mientras tanto, la situación de este legado de la sociedad burguesa se ha modificado. Entre la realidad actual de la razón y su realización bajo la forma a la que la teoría aspira, existe hoy ya no sólo una parte del siglo 19, sino la barbarie autoritaria. Cada vez más, aquella cultura que había que conservar y superar es algo que pertenece al pasado. Cubierta por una realidad en la que el sacrificio completo del individuo parece ser algo evidente y figura en la orden del día, esta cultura ha desaparecido: hasta tal punto, que ocuparse de ella ya no es motivo de orgullo y de altivez, sino de duelo. La teoría crítica había tenido que preocuparse de manera hasta ahora desconocida con el pasado, precisamente en la medida en que estaba interesada por el futuro. Bajo una nueva forma, se repite ahora la situación que la teoría de la sociedad encontraba bajo el nivel general de la historia. Aún en los países más adelantados, las fuerzas de producción están trabadas y el nivel de vida es bajo. El reflejo que la verdad futura encontró en la filosofía pasada señala situaciones que conducen más allá de las circunstancias anacrónicas. Por eso, la teoría crítica está aún ligada a estas verdades. Se presentan en ella como una toma de conciencia de las posibilidades para las que está madura la situación histórica. Y estas posibilidades se conservan en los conceptos económicos y políticos de la teoría crítica.

#### A PROPOSITO DE LA CRITICA DEL HEDONISMO

Bajo el nombre de razón, la filosofía idealista de la época burguesa había intentado comprender lo universal, que se impone a los individuos aislados. El individuo se presentaba como un yo separado de los demás por sus instintos, pensamientos e intereses. La superación de esta separación, la construcción de un mundo en común, se realizaba mediante la reducción de la individualidad concreta, al sujeto del mero pensar, es decir, al yo racional. Las leyes de la razón creaban finalmente entre hombres, que en un primer momento seguían sólo sus intereses particulares, una comunidad. Por lo menos, algunas formas de la intuición y del pensar eran rescatadas como universalmente válidas y a partir de la racionalidad de la persona podían obtenerse algunas máximas universales del actuar. En la medida en que el individuo aislado debía participar de la generalidad de aquellas, sólo en tanto ser racional y no con la variedad empírica de sus necesidades y capacidades, esta idea de la razón contenía ya el sacrificio del individuo. Su desarrollo completo no podía ser incluido en el reino de la razón: la satisfacción de sus necesidades y capacidades, su felicidad, se presentaba como un momento arbitrario, subjetivo, que no podía armonizar con la validez universal del principio superior del actuar humano. "En qué haya de poner cada cual su felicidad, es cosa que depende del sentimiento de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento; y una ley subjetivamente necesaria (como ley natural) es, por lo tanto, objetivamente un principio práctico muy contingente que, en los distintos sujetos, puede y debe ser muy distinto y por consiguiente no puede nunca proporcionar una ley..."<sup>1</sup> No puede depender de la felicidad, pues la felicidad no va más allá del individuo con toda su contingencia e imperfección. Hegel consideró que sobre la historia de la humanidad pesaba esta desgracia insuperable: los individuos tienen que sacrificarse en aras de lo general, pues no existe ninguna armonía preestablecida entre los intereses generales y los particulares, entre la razón y la felicidad. El progreso de la razón se impone a costa de la felicidad de los individuos: "Feliz es aquel que ha adecuado su existencia a su carácter, voluntad y arbitrio especiales. Y

<sup>1</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, parte I, libro I, cap. 1 § 3, nota 11. *Frühe*, ed. Cassirer, Berlin, 1912, t. V, p. 29.

de esta manera se goza a sí mismo en su existencia. La historia universal no es el terreno de la felicidad. Los períodos de felicidad son en ella páginas en blanco...<sup>2</sup> Lo general si- que su camino al margen de los individuos y la historia con- ceptualizada aparece como un enorme cementerio del espíritu.

En nombre del progreso histórico, Hegel combatió al eude- monismo. El principio eudemonista, "convertir la felicidad y el placer en el bien supremo", no es en sí falso. La baja- za del eudemonismo consistiría más bien en que "traslada a un mundo y a una realidad vulgares" la satisfacción del anhelo, la felicidad de los individuos. Según este eudemonismo, el individuo debe reconciliarse con aquel mundo y con aquella realidad: "tiene que adquirir confianza en ellos y poder entre- garse a ellos sin pecado".<sup>3</sup> Según Hegel, el pecado del eude- monismo contra la razón histórica consiste en el hecho de que el bien supremo de la existencia humana está impuesto y manciado por esta "mala" realidad empírica.

En la crítica hegeliana del eudemonismo se anuncia la con- cepción de la objetividad necesaria de la felicidad. Si la felicidad no es nada más que la satisfacción inmediata de los intereses particulares, el eudemonismo contiene un principio irracional que mantiene a los hombres en las respectivas formas de vida ya dadas. La felicidad del hombre tenía que ser algo diferente que la satisfacción personal; ya la propia pretensión de felicidad hace referencia a algo que está más allá de la mera subjetividad.

Tanto el eudemonismo antiguo como el burgués concibieron la felicidad esencialmente como situación subjetiva de este tipo; en la medida en que los hombres podían y debían alcan- zarla dentro del *status* impuesto por el orden social existente, esta teoría contenía un elemento de resignación y reconoci- miento. El eudemonismo contradice el principio de la auto- nomía crítica de la razón.

La oposición entre felicidad y razón se remonta a la filo- sofía antigua. La remisión de la felicidad a la casualidad, a lo no controlable y a lo no dominado, al poder irracional de relaciones esencialmente externas al individuo—de tal manera que la felicidad en el mejor de los casos "se añade" a sus fines e intenciones—esta relación resignada con la felicidad, está contenida en el concepto griego de la *Tyche*.<sup>4</sup> Se alcanza la felicidad en el ámbito de los "bienes externos"; éstos no surgen en la libertad del individuo, sino en la contingencia imprevisible del orden social de la vida. La verdadera felici- dad, la satisfacción de las posibilidades supremas del indi- viduo, no puede, por consiguiente, consistir en lo que comun-

mente se llama felicidad: hay que buscar a esta última en el mundo del alma y del espíritu.

En contra de esta internalización de la felicidad, que acepta como inevitable la anarquía y la falta de libertad de las rela- ciones externas de la existencia, han protestado las corrientes hedonistas de la filosofía. Al desplazar la felicidad al plano del placer, se exige que las posibilidades y necesidades sen- sibles encontrarán también su satisfacción, pues en ellas el hombre debía llegar al goce de su existencia sin pecar contra su esencia, sin culpa, y sin tener que avergonzarse. Con el principio del hedonismo, la exigencia de libertad del indivi- duo—en forma abstracta y no desarrollada—es llevada al ámbito de las relaciones materiales de la vida. En la medida en que en la protesta materialista del hedonismo va implícita una parte, hasta entonces proscripita, de la liberación humana, esta protesta se vincula a los intereses de la teoría crítica.

Hay que distinguir dos tipos de hedonismo: la corriente crenaca y la epicúrea. Los crenacos parten del hecho de que la satisfacción de ciertos instintos y necesidades del indi- viduo están vinculadas al sentimiento del placer. La felici- dad consistiría en sentir estos placeres tan frecuentemente como sea posible. "El fin... sería el placer particular, la felicidad, la suma de las sensaciones de placer particulares en las que están comprendidas tanto las pasadas como las futuras. El placer particular es deseable por sí mismo; por el contrario, la felicidad no es deseable por sí misma, sino a causa de las sensaciones particulares de placer."<sup>5</sup> No interesa cuál sea el tipo de los distintos instintos y necesidades. Su valoración moral no se basa en su "naturalidad"; depende del origen, de la constitución social.<sup>6</sup> Lo que interesa es el placer: el placer es la única felicidad que le es otorgada al individuo. "Entre placer y placer—dicen ellos—no hay ninguna di- ferencia y ninguna sensación que sea más placentera que otra."<sup>7</sup> Y aquí viene la protesta materialista contra la inter- nalización: "mucho mejor que los placeres espirituales son los corporales, y los dolores corporales son peores que los espirituales."<sup>8</sup> Incluso la rebelión en contra de la entrega del individuo a la generalidad independizada está dada tam- bién aquí: "Es razonable que el hombre valioso no se sacri- fique por la patria. Pues no se puede sacrificar al sabio en provecho de los tontos."<sup>9</sup>

Este hedonismo no establece diferencia alguna, no sólo entre los placeres particulares, sino tampoco entre los individuos que los gozan. Tales como son, deben ser satisfechos, y tal como el mundo es, debe convertirse en objeto de posible placer.

<sup>2</sup> Diógenes Laercio, libro II, 88; trad. alemana de O. Apelt, Leipzig, 1921, t. I, p. 101.

<sup>3</sup> Diógenes Laercio, II, 93; op. cit., I, p. 103.

<sup>4</sup> Diógenes Laercio, II, 87; op. cit., I, p. 100.

<sup>5</sup> Diógenes Laercio, II, 90; op. cit., I, p. 102.

<sup>6</sup> Diógenes Laercio, II, 98; op. cit., I, p. 106.

<sup>2</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, ed. ori-

ginal, t. IX, p. 34.

<sup>3</sup> Hegel, *Glauben und Wissen*, Werke, t. I, p. 8 y ss.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Pol.* 1323 b, 27 y ss., *Magna Moralia*, 1206 b, 30 y ss., *Pol.* 1382 a, 30.

HERBERT MARCUSE

# EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL

Ensayo sobre la ideología de la  
sociedad industrial avanzada



BIBLIOTECA BREVE DE BOLSILLO  
EDITORIAL SEIX BARRAL, S. A.  
BARCELONA, 1970

#### 4. EL CIERRE DEL UNIVERSO DEL DISCURSO

En el estado actual de la historia, todo escrito político sólo puede confirmar un universo policíaco, del mismo modo que todo escrito intelectual sólo puede instaurar una *para-literatura*, que ya no se atreve a decir su nombre.

ROLAND BARTHES

La conciencia feliz —o sea, la creencia de que lo real es racional y el sistema social establecido produce los bienes— refleja un nuevo conformismo que se presenta como una faceta de la racionalidad tecnológica y se traduce en una forma de conducta social. Esto es nuevo en tanto que es racional hasta un grado sin precedentes. Sostiene a una sociedad que ha reducido —y en sus zonas más avanzadas eliminado— la irracionalidad más primitiva de los estadios anteriores, y que prolonga y mejora la vida con mayor regularidad que antes. Todavía no se llega a la guerra de aniquilación: los campos nazis de exterminio han sido abolidos. La conciencia feliz rechaza toda conexión. Es cierto que se ha vuelto a introducir la tortura como un hecho normal; pero esto ocurre en una guerra colonial que tiene lugar al margen del mundo civilizado. Y ahí puede realizarse con absoluta buena conciencia, porque, después de todo, la guerra es la guerra. Y esta guerra también está al margen: sólo azota a los países «subdesarrollados». Por lo demás, reina la paz.

El poder sobre el hombre adquirido por esta sociedad se olvida sin cesar gracias a la eficacia y productividad de ésta. Al asimilar todo lo que toca, al absorber la oposición, al jugar con la contradicción, demuestra su superioridad cultural. Del mismo modo, la destrucción de los recursos naturales y la proliferación del despilfarrío es una prueba de su opulencia y de «los

altos niveles de bienestar». «¡La comunidad está demasiado satisfecha para preocuparse!»<sup>1</sup>

#### EL LENGUAJE DE LA ADMINISTRACIÓN TOTAL

Este tipo de bienestar, el de la superestructura productiva que descansa sobre la base desgraciada de la sociedad, impregna a los «mass-media» que constituyen la mediación entre los amos y sus servidores. Sus agentes de publicidad configuran el mundo de la comunicación en el que la conducta «unidimensional» se expresa. El lenguaje creado por ellos aboga por la identificación y la unificación, por la promoción sistemática del pensamiento y la acción positiva, por el ataque concertado contra las tradicionales nociones trascendentes. Dentro de las formas dominantes del lenguaje, se advierte el contraste entre las formas de pensamiento «bidimensionales», dialécticas, y la conducta tecnológica o los «hábitos de pensamiento» sociales.

En la expresión típica de estos hábitos de pensamiento, la tensión entre apariencia y realidad, entre hecho y factor que lo provoca, entre subsistencia y atributo tiende a desaparecer. Los conceptos de autonomía, descubrimiento, demostración y crítica dan paso a los de designación, aserción e imitación. Elementos mágicos, autoritarios y rituales cubren el idioma. El lenguaje es despojado de las mediaciones que forman las etapas del proceso de conocimiento y de evaluación cognoscitiva. Los conceptos que encierran los hechos y por tanto los trascienden están perdiendo su auténtica representación lingüística. Sin estas mediaciones, el lenguaje tiende a expresar y auspicar la inmediata identificación entre razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia, la cosa y su función.

Estas identificaciones, que aparecen como un aspecto del operacionalismo,<sup>2</sup> reaparecen como rasgos del discurso en el comportamiento social. En este punto,

1. John K. Galbraith, *American Capitalism*; (Boston, Houghton Mifflin, 1956), pág. 96.  
2. Ver pág. 34.

la funcionalización del lenguaje contribuye a rechazar los elementos no conformistas de la estructura y movimiento del habla. El vocabulario y la sintaxis se ven igualmente afectados. La sociedad expresa sus exigencias directamente en el material lingüístico, pero no sin oposición: el lenguaje popular ataca mediante un humor desafiante y malintencionado al idioma oficial y semioficial. Muy pocas veces el lenguaje popular y coloquial ha sido tan creador. El hombre común (o sus portavoces anónimos) parece afirmar su humanidad frente a los poderes existentes mediante el lenguaje. El rechazo y la rebelión, sojuzgados en la esfera política, estallan a través del vocabulario que llama a las cosas por su nombre\*.

Sin embargo, los laboratorios de defensa y las oficinas ejecutivas, los gobiernos y las máquinas, los jefes, los expertos en eficacia y los salones de belleza para políticos (que conciben el maquillaje adecuado para los líderes), hablan un idioma diferente y, por el momento, parecen tener la última palabra. Ésta es la palabra que ordena y organiza, que induce a la gente a actuar, comprar y aceptar. Se transmite mediante un estilo que es una verdadera creación lingüística: con una sintaxis en la que la estructura de la frase es comprimida y condensada de tal modo que no se deja ninguna tensión, ningún «espacio» entre sus distintas partes. Esta forma lingüística impide todo desarrollo de sentido. Trataré de ilustrarla.

El rasgo distintivo del operacionalismo —para hacer al concepto sinónimo del campo de operaciones correspondiente—<sup>3</sup> reside en la tendencia lingüística a «considerar los nombres de las cosas como si fueran indicadores al mismo tiempo de su manera de funcionar, y

\* En este lugar del texto americano figuran las siguientes expresiones: *head-shrinker*, alusión a cierto tipo de psiquiatras; *egg-head*, «cabeza de huevo», que se aplica a los intelectuales; *boob-tube*, designación peyorativa de la televisión; *think-tank*, caja o fábrica de cerebros, etc. (N. del T.).

3. Ver pág. 35.

los nombres de las propiedades y procesos como símbolos del aparato empleado para descubrirlos o «producirlos»<sup>4</sup>. Este es el razonamiento tecnológico, el cual tiende a «identificar las cosas y sus funciones».<sup>5</sup>

Como hábito del pensamiento ajeno al lenguaje científico y técnico, esta forma de razonar configura la expresión de un *behaviorismo* social y político específico. En este mundo, las palabras y los conceptos tienden a coincidir, o, mejor dicho, el concepto tiende a ser absorbido por la palabra. Aquel no tiene otro contenido que el designado por la palabra de acuerdo con el uso común y generalizado, y, a su vez, se espera de la palabra que no tenga otra implicación que el comportamiento (reacción) común y generalizado. Así, la palabra se hace *cliché* y como cliché gobierna al lenguaje hablado o escrito: la comunicación impide el desarrollo genuino del significado.

Por supuesto, todo idioma contiene innumerables términos cuyo significado no requiere desarrollo; por ejemplo, los términos que designan objetos de uso diario, la naturaleza visible o las necesidades y deseos vitales. Generalmente, estos términos son comprendidos de un modo tal que su simple aparición produce una respuesta (lingüística u operacional) adecuada al contexto pragmático en el que se mencionan.

En cambio, la situación es muy diferente respecto a los términos que denotan cosas o sucesos que están más allá del tipo de contexto que no admite controversia. En este caso, la funcionalización del idioma expresa una reducción del sentido que tiene una connotación política. Los nombres de las cosas no sólo son «indicativos de su forma de funcionar», sino que su forma (actual) de funcionar también define y «cierra» el significado de la cosa, excluyendo otras formas de funcionar. El sustantivo gobierna la oración de una manera autoritaria y totalitaria, y la oración se con-

4. Stanley Gertt. «Language and Science», en *Philosophy of Science*, abril 1942, pág. 156.

5. *Ibid.*



vierte en una declaración que debe ser aceptada: rechaza la demostración, calificación y negación de su significado codificado y declarado.

En los puntos claves del mundo del lenguaje público, las proposiciones con valor propio, analíticas, funcionan como fórmulas mágico-rituales. Machacadas y remachacadas en la mente del receptor, producen el efecto de encerrarlo en el círculo de las condiciones prescritas por la fórmula.

Ya me he referido al problema de la hipótesis que se valida a sí misma como forma proposicional en el mundo del discurso político.<sup>6</sup> Nombres como «libertad», «igualdad», «democracia» y «paz» implican, analíticamente, un grupo específico de atributos que se presentan inevitablemente cuando el nombre se escribe o se menciona. En Occidente, la predicación analítica se establece mediante términos como libre empresa, iniciativa, elecciones, individuo; en el Este, en términos como trabajadores, campesinos, construir el comunismo o el socialismo, abolición de las clases hostiles. En ambos lados, las trasgresiones del lenguaje más allá de la cerrada estructura analítica se convierten en incorrecciones o en propaganda, aunque los medios de apoyar la verdad y el grado de castigo sean muy diferentes. En este mundo del lenguaje público, el lenguaje se mueve mediante sinónimos o tautologías; en realidad, nunca avanza hacia la diferencia cualitativa. La estructura analítica aísla al sustantivo principal de todos aquellos significados que podrían invalidar o por lo menos perturbarían el uso del sustantivo aceptado en declaraciones políticas o que se refieren a la opinión pública. La característica del concepto ritualizado es que se hace inmune a la contradicción.

Así, el hecho de que la forma prevaleciente de libertad sea la servidumbre, y la forma prevaleciente de igualdad sea una desigualdad superimpuesta, se excluye de la expresión mediante la cerrada definición de estos conceptos en términos de los poderes que configuran

6. Ver pág. 36.

el respectivo universo del discurso. El resultado es la aparición del conocido lenguaje orwelliano («paz es guerra» y «guerra es paz», etc.), que de ningún modo responde tan sólo al totalitarismo terrorista. Y este lenguaje no resulta menos orwelliano si las contradicciones no se hacen explícitas en la frase, sino que se encierran en el sustantivo. Orwell predijo hace mucho que la posibilidad de que un partido político que traiga la posibilidad de que un gobierno despótico «de fuera llamado «socialista», un gobierno despótico «democrático» y una elección dirigida «libre», llegaría a ser una forma lingüística —y política— familiar.

En cambio, es relativamente nueva la aceptación general de estas mentiras por la opinión pública y privada. Lo mismo que la supresión de su monstruoso contenido. La difusión y la efectividad de este lenguaje prueban el triunfo de la sociedad sobre las contradicciones que contiene; las mentiras son reproducidas sin que hagan estallar el sistema social. Y la franca, ostensible contradicción se convierte en constante proclama y la publicidad. La sintaxis de la contracción proclama la reconciliación de los opuestos uniéndolos en una estructura firme y familiar. Intentaré mostrar que términos como la «bomba atómica limpia» y «la radiación inofensiva» no son más que las creaciones extremas de un estilo normal. Una vez que se ha aceptado la principal ofensa contra la lógica, la contradicción se muestra como un principio de la lógica de manipulación: una caricatura realista de la dialéctica. Es la lógica de una sociedad que puede permitirse hacer a un lado la lógica y jugar con la destrucción; una sociedad con un dominio técnico de la mente y de la materia.

El universo del discurso en el que los opuestos se reconcilian tiene una firme base para tal unificación: su provechosa destructividad. La comercialización total, en esas esferas de la vida que eran antagónicas anteriormente, y esta unión se expresa a sí misma en la suave conjunción lingüística de las partes en oposición del lenguaje. Para una mente que no esté aún suficientemente condicionada, la mayor parte del lenguaje hablado e impre-

so parece absolutamente surrealista. Titulares como «los trabajadores buscan la armonía de los *missiles*»,<sup>7</sup> anuncios como «Refugio de lujo contra la radiactividad»<sup>8</sup> pueden suscitar todavía la ingenua reacción de que «trabajadores», «armonía» y «*missiles*» son contradicciones irreconciliables y que ninguna lógica o lenguaje son capaces de unir correctamente el lujo y la radiactividad. Sin embargo, esta lógica y este lenguaje llegan a ser perfectamente racionales cuando leemos que «un submarino nuclear equipado con proyectiles dirigidos» «tiene un precio aproximado de ciento veinte millones de dólares», y que «el modelo de mil dólares del refugio atómico tiene alfombra, batidora y televisión». La validez de este lenguaje no descansa primordialmente en el hecho de que venda (parece que el negocio de los refugios no fue tan bueno), sino más bien en que promueve la identificación inmediata del interés particular con el general: los negocios se identifican con el poder nacional, la prosperidad con el potencial de antigüedad. Sólo hay un ligero desliz de la verdad en el hecho de que un teatro anuncie una «Función especial. Vispera de elecciones. *La danza de la muerte*, de Strindberg.»<sup>9</sup> El anuncio revela la relación en una forma menos ideológica de lo que normalmente se admite.

La unificación de los opuestos que caracteriza el estilo comercial y político es una de las muchas formas en las que el discurso y la comunicación se inmunizan contra la expresión de protesta y la negación. ¿Cómo puede tal protesta y negación encontrar la palabra correcta cuando los organismos del orden establecido admiten y anuncian que la paz es en realidad el borde de la guerra, que los últimos cañones llevan consigo la justificación de su precio, y que los refugios contra bombas pueden ser muy acogedores? Al exhibir sus contradicciones como la clave de la verdad, este universo del

discurso se cierra a cualquier otro discurso que no se desarrolle en sus propios términos. Y, por esta capacidad de asimilar todos los demás términos a los suyos, ofrece la posibilidad de combinar la mayor tolerancia posible con la mayor unidad posible. Sin embargo, su lenguaje atestigua el carácter represivo de esta unidad. Este lenguaje habla mediante construcciones que imponen sobre el que lo recibe el significado sesgado y resumido, el desarrollo bloqueado del contenido, la aceptación de aquello que es ofrecido en la forma en que es ofrecido.

La predicación analítica es una construcción representativa de este tipo. El hecho de que un sustantivo específico sea unido casi siempre con los mismos adjetivos y atributos «explicativos», convierte la frase en una fórmula hipnótica que, infinitamente repetida, fija el significado en la mente del receptor. Éste no piensa en explicaciones esencialmente diferentes (y posiblemente verdaderas) del sustantivo. Más adelante examinaremos otras construcciones en las que se revela el carácter autoritario de este lenguaje. Todas tienen en común un alejamiento y contracción de la sintaxis que limita el desarrollo del significado, creando imágenes fijas que se imponen a sí mismas con su abrumadora y petrificada concreción. Es la conocida técnica de la industria de la publicidad, donde se le emplea metódicamente para «establecer una imagen» que se fija en la mente y en el producto, y sirve para vender los hombres y los bienes. El lenguaje escrito y hablado se agrupa alrededor de «líneas de impacto» y «provocadores del público» que comunican la imagen. Esta imagen puede ser la de la «libertad», «la paz», «el buen muchacho», «el comunista» o «Miss Rheingold». Se espera que el lector o el oyente asocie (y lo hace) con ellos una estructura fija de instituciones, actitudes, aspiraciones, y se espera que reaccione de una manera fija y específica.

Más allá de la relativamente inofensiva esfera del comercio, las consecuencias son bastante serias, porque este lenguaje es al mismo tiempo «intimidación y

7. *New York Times*, 1 de diciembre de 1960.

8. *Ibid.*, 2 de noviembre de 1960.

9. *Ibid.*, 7 de noviembre de 1960.

glorificación».<sup>12</sup> Las proposiciones toman la forma de sugestivas órdenes: son evocativas antes que demostrativas. La predicación llega a ser prescripción; toda la comunicación tiene un carácter hipnótico. Al mismo tiempo se tiñe de una falsa familiaridad: el resultado de la repetición constante y del impacto directo hábilmente manejado de la comunicación. Ésta se relaciona con el receptor inmediatamente —sin ninguna diferencia de nivel, educación y oficio— y lo golpea en la informal atmósfera de la sala, la cocina y la alcoba.

La misma familiaridad se establece mediante el lenguaje personalizado, que juega un papel considerable en la comunicación avanzada.<sup>13</sup> Es «tu» representante en el congreso, «tu» carretera, «tu» supermercado favorito, «tu» periódico, es traído especialmente «para ti», «te» invita, etc. De este modo, las cosas y funciones generales superimpuestas y generalizadas son presentadas como «especialmente para ti». Que los individuos a los que se les habla de esta manera lo crean o no, carece de importancia. Su éxito indica que promueve la auto-identificación de estos individuos con las funciones que ellos y los demás representarán.

En los sectores más avanzados de la comunicación funcional y manipulada, el lenguaje impone mediante construcciones verdaderamente sorprendentes la identificación autoritaria entre persona y función. La revista *Time* puede servir como un ejemplo extremo de esta tendencia. Su empleo del genitivo posesivo hace que los individuos parezcan ser meros apéndices o propiedades de su lugar, su empleo, su empresario o su empresa. Son presentados como «Byrd de Virginia, Blough de U. S. Steel, Nasser de Egipto». La construcción atributiva mediante el uso de guiones crea un síndrome hijo:

10. Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture* (Paris, Edition du Seuil, 1953), pág. 33.

11. Ver Leo Lowenthal, *Literature, Popular Culture, and Society* (Prentice-Hall, 1961), págs. 109 ss. y Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, Boston, Beacon Press, 1961), págs. 161 ss.

El gobernador que-lo-puede-todo, de-cejas-bajas, de Georgia... tenía todo preparado para uno de sus salvas-ataques políticos la semana pasada.

El gobernador,<sup>12</sup> su función, su aspecto físico y sus actividades políticas son reunidas en una estructura indivisible e inmutable que, en su natural inocencia e inmediatez, abruma la mente del lector. La estructura no deja espacio para la distinción, desarrollo y diferenciación del significado: se mueve y vive sólo como una totalidad. Dominado por estas imágenes personalizadas e hipnóticas, el artículo puede proceder a dar incluso información esencial. La narración permanece segura dentro del bien editado marco de una historia con interés más o menos humano de acuerdo con la definición de la política de los editores.

El empleo de la contracción mediante guiones se extiende. Por ejemplo «ceja-espesa» Teller, el «padre de la bomba-H», el «constructor-de-proyectiles de-anchas-espaldas Von Braun», una «cena científico-militar»<sup>13</sup> y el submarino «de propulsión-nuclear con dispositivos-para-lanzar-cohetes». Tales construcciones son, quizá no de modo accidental, particularmente frecuentes en frases que unen la técnica, la política y lo militar. Términos que designan esferas o cualidades bastante diferentes son forzados a una unión que los convierte en una sólida, todopoderosa totalidad.

El efecto es de nuevo mágico e hipnótico, es la proyección de imágenes que sugieren una irresistible unidad, una armonía de contradicciones. Así el amado y temido padre, el dador de la vida, genera la bomba de hidrógeno para la antiquilación de la vida; «científicos-militares» unen sus esfuerzos para reducir la angustia y el sufrimiento mediante el trabajo de crear angustia y sufrimiento. O, sin los guiones, la Academia

12. La afirmación no se refiere al actual gobernador, sino al señor Talmadge.

13. Las últimas tres citas tomadas de *The Nation*, 22 de febrero, 1958.

de la Libertad de especialistas en la guerra fría<sup>14</sup> y la «bomba limpia», atribuyen a la destrucción una integridad moral y física. La gente que habla y acepta tal lenguaje parece ser inmune a todo y susceptible de todo. La unificación mediante guiones (explícita o no) no siempre reconcilia lo irreconciliable; frecuentemente, la combinación es bastante sutil—como en el caso del constructor-de-proyectiles-de-anchas-espaladas—o sugiere una amenaza o una dinámica inspiradora. Pero el efecto es similar. La estructura impuesta une los actores y las acciones de violencia, poder, protección y propaganda bajo un solo fognazo. Vemos al hombre o a la cosa operando y sólo operando; no puede ser de otro modo.

Nota acerca de la contracción. OTAN, SEATO, ONU, AFL-CIO, AEC, y también URSS, DDR, etc. La mayor parte de estas abreviaturas son perfectamente razonables y están justificadas por el tamaño de la designación sin abreviar. Sin embargo, uno podría aventurarse a ver en algunas de ellas un «artificio de la razón»: la abreviatura puede ayudar a reprimir preguntas indeseables. OTAN no sugiere lo que la Organización del Tratado del Atlántico del Norte; a saber un tratado entre las naciones del Atlántico Norte, en cuyo caso cabría interrogarse sobre la participación de Grecia y Turquía. URSS abrevia Socialismo y Soviet; DDR: democrática. ONU pasa por alto con indebido énfasis «unidades»; SEATO permite olvidar a los países sudasiáticos que no pertenecen a ella. AFL-CIO oculta las radicales diferencias políticas que en un tiempo separaron a las dos organizaciones y AEC es sólo una agencia administrativa entre muchas otras. Las abreviaturas denotan sólo aquello que está institucionaliza-

14. Una sugerencia de *Life*, citada en *The Nation*, 20 de agosto de 1960. Según David Carnoff, un presupuesto para establecer tal Academia ha sido llevado al Congreso. Ver John K. Jessup, Adlai Stevenson y otros. *The National Purpose* (redactado bajo la supervisión y con la ayuda del equipo editorial de *Life*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1960), pág. 58.

do de tal modo que la connotación trascendente es eliminada. El sentido está fijo, definido, cerrado. Una vez que ha llegado a ser un vocablo oficial, constantemente repetido en el uso general, «sancionado» por los intelectuales, ha perdido todo valor cognoscitivo y sirve meramente para el reconocimiento de un hecho indudable.

Este estilo tiene una abrumadora concreción. La «cosa identificada con su función» es más real que la cosa separada de su función, y la expresión lingüística de esta identificación (en el sustantivo funcional, y en las diferentes formas de contracción sintáctica) crea un vocabulario y una sintaxis básicos que impiden el paso a la diferenciación, la separación y la distinción. Este lenguaje, que constantemente impone *indógenas*, milita contra el desarrollo y la expresión de *conceptos*. Su intermediar y su estilo directo, impide el pensamiento conceptual: así, impide el pensamiento. Porque el concepto *no* identifica la cosa y su función. Tal identificación puede muy bien ser el legítimo y quizá incluso el único significado del concepto operacional y tecnológico, pero las decisiones operacionales y tecnológicas son usos específicos de conceptos para propósitos específicos. Más aún, disuelven los conceptos en oraciones y excluyen el intento conceptual que se opone a esta disolución. Con anterioridad a su uso operacional, el concepto *niega* la identificación de la cosa con su función; distingue aquello que la cosa *es* de las funciones continuas de la cosa en la realidad establecida.

Las tendencias dominantes del habla, que niegan estas distinciones, son expresión de los cambios en los modos de pensamiento discutidos en los capítulos anteriores: el lenguaje funcionalizado, contraído y unificado es el lenguaje del pensamiento unidimensional. Para ilustrar esta novedad lo compararé brevemente con una clásica filosofía de la gramática que trasciende el universo del comportamiento y relaciona las categorías lingüísticas con las ontológicas.

De acuerdo con esta filosofía, el sujeto gramatical

de una frase es primero una «sustancia» y permanece como tal en los diferentes estados, funciones y cualidades que la frase predica del sujeto. Está activa o pasivamente relacionado con sus predicados, pero permanece diferente de ellos. Si no es un nombre propio, el sujeto es más que un nombre: nombra el *concepto* de una cosa, el universal que la frase define en un estado o una función particular. El sujeto gramatical tiene así un significado que está *más allá* del que se expresa en la frase.

En palabras de Wilhelm von Humboldt: el sustantivo como sujeto gramatical denota algo que «puede entrar en ciertas relaciones»,<sup>15</sup> pero no es idéntico a estas relaciones. Más aún, permanece como lo que es y está «contra» estas relaciones; éste es su centro «universal» y «sustantivo». La síntesis proposicional liga a la acción (o el estado) con el sujeto de tal manera que el sujeto es designado como el actor (o portador) y así es separado del estado o la función en la que está. Al decir: «el rayo fulmina» uno «piensa no solamente en el rayo fulminando sino también en el rayo en sí mismo que fulmina», en un sujeto que «pasó a la acción». Y si una frase da una definición de su sujeto, no disuelve al sujeto en sus estados y funciones, sino que lo define como un ser en este estado, o ejerciendo esta función. Ni desapareciendo en sus predicados ni existiendo como una entidad anterior y ajena a ellos, el sujeto se constituye a sí mismo en sus predicados: es el resultado de un proceso de mediación que se expresa en la frase.<sup>16</sup>

He aludido a la filosofía de la gramática para mostrar el grado en el que las contracciones lingüísticas indican una contracción del pensamiento que, a su vez,

15. W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, reimpression, Berlín, 1936, págs. 254.

16. Ver sobre esta filosofía de la gramática en la lógica dialéctica el concepto de Hegel de la «sustancia como sujeto» y de la «proposición especulativa» en el prólogo de la *Phänomenologie des Geistes*.

ellas fortifican y promueven. La insistencia en los elementos filosóficos en la gramática, o en la relación entre el «sujeto» gramatical, lógico y ontológico señala los contenidos que son suprimidos en el idioma funcional, eliminados de la expresión y la comunicación. La contracción del concepto en imágenes fijas: el desarrollo detenido en fórmulas hipnóticas que se autovalidan; la inmunidad contra la contradicción: la identificación de las cosas (y las personas) con su función: estas tendencias revelan a la mente unidimensional en el lenguaje que habla.

Si la conducta lingüística impide el desarrollo conceptual, si es contraria la abstracción y la mediación, si se rinde a los hechos inmediatos, rechaza el reconocimiento de los factores presentes en los hechos y, así, rechaza el reconocimiento de los hechos y de su contenido histórico. En y para la sociedad, esta organización del discurso funcional es de importancia vital: sirve como vehículo de coordinación y subordinación. El lenguaje unificado, funcional, es un lenguaje irreconciliablemente antifrático y antidialéctico. En él la irracionalidad operacional y *behaviorista* absorbe los elementos trascendentes negativos y oposicionales de la razón.

Discutiré<sup>17</sup> estos elementos en términos de la tensión entre el «ese» y el «debería ser», entre esencia y apariencia, potencialidad y actualidad: el ingreso de lo negativo en las determinaciones positivas de la lógica. Esta tensión sostenida cubre el universo bidimensional del discurso, que es el universo del pensamiento crítico y abstracto. Las dos dimensiones son antagonicas entre sí: la realidad participa de ambas. Y los conceptos dialécticos desarrollan las verdaderas contradicciones. En su propio desarrollo, el pensamiento dialéctico llega a abarcar el carácter histórico de las contradicciones y el proceso de su mediación como proceso histórico. Así la «otra» dimensión del pensamiento resulta ser una dimensión *histórica*: la potencialidad como po-

17. Ver el capítulo V.

sibilidad histórica, su realización como acontecimiento histórico.

La supresión de esta dimensión en el universo social de la racionalidad operacional es una *supresión de la historia*, y éste no es un asunto académico, sino político. Es una supresión del propio pasado de la sociedad y de su futuro, en tanto que este futuro invoca el cambio cualitativo, la negación del presente. Un universo del discurso en el que las categorías de la libertad han llegado a ser intercambiables e incluso idénticas con sus opuestos, no está sólo utilizando un lenguaje orwelliano o esopiano, sino que está rechazando y olvidando la realidad histórica: el horror del fascismo, la idea del socialismo, las condiciones previas de la democracia, el contenido de la libertad. Si una dictadura burocrática gobierna y define a la sociedad comunista, si regímenes fascistas están funcionando como miembros del mundo libre, si el programa de bienestar del capitalismo liberal es derrochado con éxito colocándole la etiqueta de «socialismo», si los fundamentos de la democracia son armoniosamente eliminados en la democracia, los viejos conceptos históricos son invalidados por nuevas definiciones operacionales puestas al día. Las nuevas definiciones son falsificaciones que, impuestas por los poderes de hecho, sirven para transformar lo falso en verdadero.

El lenguaje funcional es un lenguaje radicalmente antihistórico: la racionalidad operacional tiene poco espacio y poco empleo para la razón histórica.<sup>18</sup> ¿Es esta lucha contra la historia parte de la lucha contra una dimensión de la mente en la que las facultades y fuerzas centrifugas pueden desarrollarse, al ser estas facultades y fuerzas capaces de impedir la total coordinación del individuo con la sociedad? El recuerdo del pasado puede dar lugar a peligrosos descubrimientos, y la sociedad establecida parece tener aprensión con respecto al contenido subversivo de la memoria. El recuerdo es una forma de disociación de los hechos dados, un modo de «mediación» que rompe, durante breves momentos, el poder omnipotente de los hechos dados. La memoria recuerda el terror y la esperanza que han pasado. Ambos vuelven a vivir, pero mientras en la realidad el primero regresa bajo formas siempre nuevas, la última permanece como una esperanza. Y en los sucesos personales que reaparecen en la memoria individual, los temores y las aspiraciones de la humanidad se afirman a sí mismos: lo universal en lo particular. Lo que la memoria preserva es la historia. Sucumbe al poder totalitario y al universo *behaviorista*:

El espectro de una humanidad sin memoria... no es un mero producto de decadencia, sino que está ligado necesariamente con el carácter progresivo del principio burgués. Economistas y sociólogos, como Werner Sombart y Max Weber, han relacionado el principio del racionalismo con las formas de la sociedad feudal y el de la racionalidad con la sociedad burguesa. Pero esto implica que la sociedad burguesa avanzada anula la memoria, el tiempo, el recuerdo como una especie de residuo irracional del pasado...<sup>19</sup>

Si la racionalidad progresiva de la sociedad industrial avanzada tiende a liquidar como «residuo irracional» los elementos perturbadores que son el tiempo y la memoria, también tiende a liquidar la racionalidad perturbadora contenida en este residuo irracional. El reconocimiento y la relación con el pasado como presente se opone a la funcionalización del pensamiento por y

19. Th. W. Adorno «Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?», en: Bericht über die Erzieherkonferenz am 6. und 7. November in Wiesbaden; Frankfurt, 1960, pág. 14. La lucha contra la historia será discutida en el capítulo VIII.

en la realidad establecida. Es contraria al cierre del universo del discurso y la conducta; hace posible el desarrollo de conceptos que rompen la estabilidad y trascienden el universo cerrado concibiéndolo como un universo histórico. Confrontado con la sociedad dada como un objeto de su reflexión, el pensamiento crítico deviene conciencia histórica; como tal, es esencialmente juicio.<sup>20</sup> Lejos de requerir un relativismo indiferente, investiga en la verdadera historia del hombre en busca del criterio adecuado para definir la verdad y la mentira, el progreso y la regresión.<sup>21</sup> La mediación del pasado en el presente descubre los factores que hacen los hechos, que determinan la forma de vida, que establecen los modos y los servidores; proyecta los límites y las alternativas. Cuando esta conciencia crítica habla, habla «el lenguaje del conocimiento» (Roland Barthes) que abre el universo cerrado del discurso y su estructura petrificada. Los términos clave de este lenguaje no son sustantivos hipnóticos que evocan infinitamente los mitos predicados congelados. Más bien permiten un desarrollo abierto; incluso desenvuelven su contenido mediante predicados contradictorios.

El *Manifiesto Comunista* proporciona un ejemplo clásico. En él, los dos términos claves, burguesía y proletariado, «gubernam», respectivamente, predicados contrarios. La «burguesía» es el sujeto del progreso técnico, la liberación, la conquista de la naturaleza, la creación del bienestar social, y de la perversión y destrucción de estos logros. Similarmente, el «proletariado» lleva consigo los atributos de la opresión total y de la derrota total de la opresión.

Tal relación dialéctica de los opuestos, en y por la proposición, se hace posible mediante el reconocimiento del sujeto como agente histórico cuya identidad se constituye en y *contra* su práctica histórica, en y

*contra* su realidad social. El discurso desarrolla y establece el conflicto entre la cosa y su función, y este conflicto encuentra expresión lingüística en frases que unen predicados contradictorios en una unidad lógica: contrapartida conceptual de la realidad objetiva. En contraste con todo el lenguaje orwelliano, la contradicción se demuestra, se hace explícita, se explica y se denuncia.

He ilustrado el contraste entre los dos lenguajes refiriéndolos al estilo de la teoría marxiana, pero las cualidades críticas, cognoscitivas, no son características exclusivas del estilo marxiano. Pueden encontrarse también (aunque en modelos diferentes) en el estilo de la gran crítica conservadora y liberal de la sociedad burguesa en desarrollo. Por ejemplo, el lenguaje de Burke y Tocqueville por un lado, de John Stuart Mill por otro, es un lenguaje claramente demostrativo, conceptual, «abierto», que no ha sucumbido todavía a las fórmulas hipnótico-rituales del neocconservadurismo y neoliberalismo actuales.

Sin embargo, la ritualización autoritaria del discurso es más fuerte cuando afecta al lenguaje dialéctico mismo. Las exigencias de la industrialización competitiva, y la sujeción total del hombre al aparato productivo aparecen en la transformación autoritaria del lenguaje marxiano en el lenguaje stalinista y postestalinista. Estas exigencias, tal como son interpretadas por los dirigentes que controlan el aparato, definen lo que es verdadero y falso, correcto y equivocado. No dejan tiempo ni espacio para una discusión que proyectara alternativas capaces de provocar una ruptura. Este lenguaje ya no se presta en modo alguno al «discurso». Declara, y en virtud del poder del aparato, establece hechos: es una enunciación que se hace válida a sí misma. Sobre este aspecto,<sup>22</sup> debe bastar con citar y parafrasear el pasaje en el que Roland Barthes describe sus rasgos mágico autoritarios: «ya no hay ningún lapso entre la deno-

20. Ver pág. 12 y capítulo V.

21. Para una discusión más amplia de este punto ver capítulo VIII.

22. Ver mi *Soviet Marxism*. Nueva York: Columbia University Press, 1958, págs. 87 ss.

minación y el juicio, y el cierre del lenguaje es perfecto...»<sup>23</sup>

El lenguaje cerrado no demuestra ni explica: comunica decisiones, fallos, órdenes. Cuando define, la definición se convierte en «separación de lo bueno y lo malo»; establece lo que es correcto y lo equivocado sin permitir dudas, y un valor como justificación de otro. Se mueve por medio de tautologías, pero las tautologías son «frases» terriblemente efectivas. Expresan el juicio de una «forma prejuizada»; pronuncian condenas. Por ejemplo, el «contenido objetivo», esto es, la definición de términos como «desviacionista», «revisionista», es la de un código penal, y este tipo de validación hace nacer una conciencia para la que el lenguaje de los poderes existentes es el lenguaje de la verdad.<sup>24</sup>

Por desgracia, esto no es todo. El crecimiento productivo de la sociedad comunista establecida condena también a la oposición comunista libertaria, el lenguaje que trata de recordar y preservar la verdad original sumbada a su ritualización. La orientación del discurso (y de la acción) en términos tales como «el proletariado», los «consejos obreros», la «dictadura del aparato stalinista» se convierten en orientación mediante fórmulas rituales donde el «proletariado» ya no existe o todavía no existe, donde el control directo «desde abajo» interferiría con el progreso de la producción en masa, y donde la lucha contra la burocracia debilitaría la eficacia de la única fuerza real que puede ser movilizadada contra el capitalismo a escala internacional. En este caso, el pasado se mantiene rigidamente, pero sin la mediación con el presente. Se oponen los conceptos que comprenden una situación histórica sin que vean desarrollados para la situación del momento: su dialéctica es bloqueada.

El lenguaje ritual-autoritario se extiende sobre el mundo contemporáneo, a través de los países democrá-

23. Roland Barthes, *op. cit.*

24. Roland Barthes, *loc. cit.*, págs. 37-40.

tics y no democráticos, capitalistas y no capitalistas.<sup>25</sup> De acuerdo con Roland Barthes, es el lenguaje «propio a todos los regímenes autoritarios» y, ¿dónde hay avanzada, una sociedad que no esté bajo un régimen autoritario? Conforme la sustancia de los distintos regímenes deja de aparecer en formas de vida alternativas, llega a descansar en las técnicas alternativas de manipulación y control. El lenguaje no sólo refleja estos controles sino que llega a ser en sí mismo un instrumento de control, incluso cuando no transmite órdenes sino información; cuando no exige obediencia sino elección, cuando no pide sumisión sino libertad.

Este lenguaje controla mediante la reducción de las formas lingüísticas y los símbolos de reflexión, abstracción, desarrollo, contradicción, sustituyendo los conceptos por imágenes. Niega o absorbe el vocabulario trascendente; no busca la verdad y la mentira, sino que las establece e impone. Pero esta clase de discurso no es terrorista. Parece injustificado asumir que los receptores crean, o sean llevados a creer, lo que se les dice. El nuevo recurso del lenguaje mágico-ritual consiste más bien en que la gente no lo cree, o no le importa, y, sin embargo, actúa de acuerdo con él. Uno no «crea» la declaración de un concepto operacional, sino que ésta se justifica en la acción: al conseguir que se haga el trabajo, al vender y comprar, al negarse a escuchar a otros, etc.

Si el lenguaje de la política tiende a convertirse en el de la publicidad, cerrando por tanto la separación entre dos campos de la sociedad anteriormente diferenciados, esta tendencia parece expresar el grado en el que la dominación y la administración han dejado de

25. Respecto a Alemania occidental ver los estudios intensivos llevados a cabo por el Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main, en 1950-1951. *Gruppen Experiment*, ed. F. Pollock (Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955), esp. págs. 545 s. También Karl Korn, *Sprache in der verwalteten Welt* (Frankfurt, Heinrich Scheffler, 1958), para ambas partes de Alemania.



ser funciones separadas e independientes en la sociedad tecnológica. Esto no significa que el poder de los políticos profesionales haya disminuido. Al contrario. Cuanto más global sea el conflicto que construyen con objeto de afrontarlo, más normal sea la proximidad de la destrucción total, mayor será su independencia respecto a la soberanía popular efectiva. Su dominación ha sido incorporada a las acciones y el descanso diarios de los ciudadanos, y los «símbolos» de la política son también los de los negocios, el comercio y la diversión.

Las vicisitudes del lenguaje son paralelas a las vicisitudes de la conducta política. En la venta de equipos para diversión en los refugios contra bombas, en el programa de televisión de los candidatos que compiten por el liderazgo nacional, es completa la articulación entre política, negocios y diversión. Pero la articulación es fraudulenta y fatalmente prematura: los negocios y la diversión son todavía la política de dominación. No se trata de la pieza satírica después de la tragedia, no es *finis tragodiae*: la tragedia puede empezar ahora. Y, de nuevo, no será el héroe, sino el pueblo, la víctima ritual.

#### EN BUSCA DE LA ADMINISTRACIÓN TOTAL

La comunicación funcional es sólo la capa exterior del universo unidimensional en el que se enseña al hombre a olvidar, a traducir lo negativo en positivo para que pueda seguir ejerciendo su función, disminuido pero adaptado y con un razonable bienestar. Las instituciones de libertad de palabra y libertad de pensamiento no estorban la coordinación mental con la realidad establecida. Lo que está ocurriendo es una total redefinición del pensamiento mismo, de su función y contenido. La coordinación del individuo con su sociedad llega hasta aquellos estratos de la mente donde son elaborados los mismos conceptos que se destinan a aprehender la realidad establecida. Estos conceptos se toman del a tradición intelectual y se traducen a térmi-

nos operacionales: traducción que tiene el efecto de reducir la tensión entre pensamiento y realidad, debilitando el poder negativo del pensamiento.

Es este un desarrollo filosófico y con el fin de esclarecer el grado de ruptura con la tradición, el análisis tiene que hacerse cada vez más abstracto e ideológico. Es la esfera más alejada de la concreción de la sociedad, la que puede mostrar con mayor claridad el grado de dominio del pensamiento por la sociedad. Más aún, el análisis tendrá que retroceder a la historia de la tradición filosófica y tratar de identificar las tendencias que condujeron a la ruptura.

Sin embargo, antes de entrar en el análisis filosófico y como transición hacia un plano más abstracto y teórico, discutiré brevemente dos ejemplos (representativos desde mi punto de vista) en el campo intermedio de la investigación empírica, que concierne directamente a ciertas condiciones características de la sociedad industrial avanzada. El problema a discutir va contra directrices académicas tan claras como las de lenguaje o pensamiento, palabras o conceptos, análisis lingüístico o epistemológico. La separación de un análisis puramente lingüístico de otro conceptual, es en sí misma una expresión de la nueva orientación del pensamiento que el capítulo próximo tratará de explicar. En tanto que la siguiente crítica de la investigación empírica se lleva a cabo como preparación para el análisis filosófico subsiguiente, y a la luz de él, puede servir como introducción, una declaración preliminar sobre el uso del término «concepto», que guía a la crítica.

«Concepto» se emplea para designar la representación mental de algo que es comprendido, abarcado, conocido como el resultado de un proceso de reflexión. Este algo puede ser un objeto de uso diario, o una situación, una sociedad, una novela. De todos modos, si ellos son aprehendidos (*begriffen*; *auf ihren Begriff gebracht*), han llegado a ser objetos del pensamiento y, como tales, su contenido y significado son idénticos y, sin embargo, diferentes de los objetos reales de la existencia inmediata. «Idénticos», en tanto que el con-

cepto denota la misma cosa; «diferentes», en tanto que el concepto es el resultado de una reflexión que ha entendido la cosa en el contexto (y a la luz) de otras cosas que no aparecen en la experiencia inmediata y que «explican» la cosa (mediación).

Si el concepto nunca denota una cosa particular, concreta, si es siempre abstracto y general, lo es porque el concepto abarca algo más y diferente que una cosa particular: alguna condición o relación universal que es esencial a la cosa particular, que determina la forma en la que aparece como objeto concreto de la experiencia. Si el concepto de toda cosa concreta es el producto de una clasificación, organización y abstracción mentales, estos procesos mentales conducen a la comprensión sólo en tanto que reconstituyen la cosa particular en su condición y relación universal, trascendiendo así su apariencia inmediata hacia su realidad.

Por el mismo motivo, todos los conceptos cognoscitivos tienen un *sentido transitivo*: van más allá de la referencia descriptiva hacia los hechos particulares. Y si los hechos son los de la sociedad, los conceptos cognoscitivos también van más allá de cualquier contexto particular de hechos: van hacia los procesos y condiciones sobre los que descansa la sociedad respectiva, que incluyen los datos particulares que hacen, sostienen y destruyen a la sociedad. Gracias a su referencia con esta totalidad histórica, los conceptos cognoscitivos trascienden todo contexto operacional, pero su trascendencia es empírica porque hace reconocibles los hechos como lo que realmente son.

El «exceso» de significado sobre y por encima del concepto operacional ilustra la forma limitada e incluso engañosa en que se admite la experimentación de los hechos. De ahí la tensión, la discrepancia, el conflicto entre el concepto y el hecho inmediato (la cosa concreta), entre el mundo que refiere al concepto y el que refiere a la cosa. De ahí nace la idea de la «realidad de lo universal». De ahí nace también el carácter acomodaticio, acríptico de estas formas de pensamiento que utilizan conceptos como armas mentales y traducen con-

ceptos universales a términos con referentes particulares y objetivos.

Cuando estos conceptos reducidos gobiernan el análisis de la realidad humana, individual o social, mental o material, llegan a una falsa concreción: una concreción separada de las condiciones que constituyen su realidad. Dentro de este contexto, el tratamiento operacional de los conceptos asume una posición política. El individuo y su conducta son analizados en un sentido terapéutico: el ajustamiento a su sociedad. El pensamiento y la expresión, la teoría y la práctica deben ser alineados con los hechos de su existencia sin dejar espacio para la crítica conceptual de estos hechos.

El carácter terapéutico del concepto operacional se muestra con mayor claridad allí donde el pensamiento conceptual es colocado metódicamente al servicio de la exploración y del mejoramiento de las condiciones sociales existentes, dentro del marco de las instituciones sociales existentes; esto es, en la sociología industrial, la investigación de motivaciones, los estudios de mercados y opinión pública.

Si la forma dada de la sociedad es y permanece como el marco de referencia esencial para la teoría y la práctica, no hay nada equivocado en esta clase de sociología y psicología. Es más humano y más productivo tener buenas relaciones de trabajo que malas, tener condiciones de trabajo agradables en vez de desagradables, tener armonía en vez de conflicto entre los deseos de los consumidores y las necesidades de los negocios y la política.

Pero la racionalidad de esta clase de ciencia social aparece bajo una luz diferente si la sociedad dada, aún permaneciendo como marco de referencia, se hace objeto de una teoría crítica que apunta a la misma estructura de esta sociedad, presente en todos los hechos y condiciones particulares y determinando su lugar y su función. Entonces su carácter ideológico y político se hace aparente y la elaboración de conceptos cognoscitivos adecuados exige ir más allá de la falaz concreción del empirismo positivista. Los conceptos terapéu-

ticos y operacionales se vuelven falsos en la medida en que aislan y dispersan los hechos, los estabilizan dentro de la totalidad represiva y aceptan los términos de esta totalidad con términos del análisis. La traducción metodológica del concepto universal en operacional se convierte así en una reducción represiva del pensamiento.<sup>26</sup>

Tomaré como ejemplo un «clásico» de la sociología industrial: el estudio sobre las relaciones de trabajo en los talleres Hawthorne de la Western Electric Company.<sup>27</sup> Es un estudio antiguo, realizado hace más o menos un cuarto de siglo, y desde entonces los métodos de trabajo se han refinado mucho. Pero en mi opinión, su sustancia y función siguen siendo las mismas. Más aún, esta forma de pensamiento no sólo se ha extendido desde entonces a otras ramas de las ciencias sociales y de la filosofía, sino que ha ayudado a configurar los sujetos humanos con los que está relacionada. Los conceptos operacionales han llegado a ser métodos para mejorar el control social: han llegado a ser parte de la ciencia de manipulación, departamento de relaciones

26. Dentro de la teoría del funcionalismo, el carácter terapéutico e ideológico del análisis no aparece; es oscurecido por la generalidad abstracta de los conceptos («sistema», «parte», «unidad», «apartado», «consecuencias múltiples», «función»). En principio, todos ellos son aplicables a cualquier «sistema» que escoja el sociólogo como objeto de su análisis; desde el grupo más pequeño hasta la sociedad como tal. El análisis funcional se encierra en el sistema seleccionado que en sí mismo no es sujeto a un análisis crítico que trascienda las fronteras del sistema yendo hacia la continuidad histórica, en la que sus funciones y disfunciones llegan a ser lo que son. La teoría funcional despliega así la falacia de una abstracción mal empleada. La generalidad de sus conceptos se logra abstrayéndolos de las mismas cualidades que hacen del sistema un sistema histórico y que le dan un sentido crítico trascendente a sus funciones y disfunciones.

27. Las citas están tomadas de Roethlisberger y Dickson, *Management and the Worker* (Cambridge, Harvard University Press, 1947). Véase la excelente discusión incluida en Loren Baritz, *The Servants of Power. A History of the Use of Social Science in American Industry*, (Middletown, Wesleyan University Press, 1960), capítulos 5 y 6.

humanas. En *El trabajo visto por el trabajo* se encuentran estas palabras de un trabajador de la industria del automóvil:

La dirección «no ha podido detenernos con los piquetes, no ha podido detenernos con tácticas de mano dura, y así se han puesto a estudiar las 'relaciones humanas' en los campos económicos, sociales y políticos para encontrar la forma de neutralizar a los sindicatos».

Al examinar las quejas de los trabajadores sobre las condiciones de trabajo y los salarios, los investigadores se centran en el hecho de que la mayor parte de estas quejas fueron formuladas en declaraciones que contienen «términos vagos, indefinidos» a los que les faltaba la «referencia objetiva» a «niveles que son generalmente aceptados» y tenían características «esencialmente diferentes a las de las propiedades generalmente asociadas con los hechos comunes».<sup>28</sup> En otras palabras, las quejas fueron formuladas en términos tan generales como «los servicios no están limpios», «el trabajo es peligroso», «la paga es baja».

Guiados por el principio del pensamiento operacional, los investigadores se propusieron cambiar y reformular estas declaraciones de tal modo que su vaga generalidad pudiera ser reducida a referencias particulares, términos que designaran la situación particular en la que se origina la queja y así delinear «con precisión las condiciones de la compañía». La forma general se disolvió en declaraciones que identificaban las operaciones y condiciones particulares de las que salía la queja y ésta fue satisfecha cambiando estas operaciones y condiciones particulares.

Por ejemplo, la declaración «los servicios no están limpios» fue cambiada a «en tal y cual ocasión yo fui al servicio y la taza estaba sucia». La investigación afirmaba entonces que esto se debía «principalmente a la falta de cuidado de algunos empleados», siendo insti-

28. Roethlisberger y Dickson. *Loc. cit.*, págs. 225 s.

tuida una campaña contra tirar papeles, escupir en el suelo, y otras prácticas similares, y se designó un empleado fijo para los servicios. «De este modo muchas de las quejas fueron reinterpretadas y usadas para realzar mejoras.»<sup>29</sup>

Otro ejemplo: el trabajador B hace la declaración general de que las tasas por pieza en su trabajo son muy bajas. La entrevista revela que «su mujer está en el hospital y que él está preocupado por las cuentas de doctor que debe. En este caso el contenido latente de la queja consiste en el hecho de que las ganancias actuales de B, debido a la enfermedad de su mujer, son insuficientes para atender sus actuales obligaciones financieras.»<sup>30</sup>

Esta traducción cambia significativamente el sentido de la proposición real. La declaración directa formula una condición general en su generalidad («el salario es muy bajo»). Va más allá de la condición particular en la fábrica particular y más allá de la situación particular del trabajador. En esta generalización, y sólo en esta generalización, la declaración expresa una obviedad acusación que toma el caso particular como la manifestación de un estado universal de las cosas, e insinúa que el último no puede ser cambiado por las mejoras del primero.

Así, la declaración directa establece una relación concreta entre el caso particular y la totalidad de la que es un caso; y esta totalidad incluye las condiciones fuera del trabajo respectivo, fuera de la planta respectiva, fuera de la situación personal respectiva. Esta totalidad se elimina en la traducción, y esta operación es la que hace posible la cura. El trabajador puede no ser consciente de ello, y para él su queja puede tener en verdad ese significado particular y personal que la traducción establece como su «contenido latente». Pero el lenguaje que él usa afirma su validez adjetiva contra su conciencia: expresa condiciones que *son*, aunque no

lo son «para él». El carácter concreto del caso particular que logra la traducción es el resultado de una serie de abstracciones de su carácter concreto *real*, que se encierran en el carácter universal del caso.

La traducción relaciona la declaración general con la experiencia personal del trabajador que la hace, pero se detiene en el punto en el que el trabajador individual se experimentaría a sí mismo como «el trabajador», y donde su trabajo aparecería como «el trabajo» de la clase trabajadora. ¿Es necesario señalar que, en sus traducciones, el investigador operacional sigue meramente el proceso de la realidad y probablemente incluso las propias traducciones del trabajador? La experiencia aislada no entra en sus propósitos y su función no es pensar en términos de una teoría crítica sino preparar supervisores «en términos más humanos y efectivos en su trato con sus trabajadores»<sup>31</sup> (sólo el término «humano» parece no ser operacional y pide un análisis).

Pero conforme esta forma de pensamiento e investigación (*managerial*) se extiende sobre otras dimensiones de la tarea intelectual, los servicios que rinde se hacen cada vez más inseparables de su validez científica. Dentro de este contexto, la funcionalización tiene un efecto verdaderamente terapéutico. Una vez que el descontento personal es separado de la infelicidad general, una vez que los conceptos universales que se operan a la funcionalización son disueltos en referencias particulares, el caso se convierte en un accidente tratable y de fácil solución.

Desde luego, el caso permanece como el incidente de un universal—ninguna forma de pensamiento puede evitar lo universal—pero de un género muy diferente del que se implica en la declaración directa. Una vez que ha resuelto el problema de sus cuentas de médico, el trabajador B reconocerá que, generalmente hablando la paga *no* es demasiado baja y que sus sentimientos sobre ella se debían tan sólo a su situación individual (que puede ser similar a otras situaciones indi-

29. *Ibid.*, pág. 256.  
30. *Ibid.*, pág. 267.

31. *Loc. cit.*, pág. VIII.

viduales). Su caso ha sido incluido dentro de otro género: el de los casos de dificultad personal. Ya no es un «trabajador» o «empleado» (el miembro de una clase), sino el trabajador o empleado B en la planta Hawthorne de la Western Electric Company.

Los autores de *La dirección y el trabajador* eran muy conscientes de esta implicación. Ellos dicen que una de las funciones fundamentales que deben realizarse en una organización industrial es «la función específica del trabajo personal», y esta función exige que, al tratar las relaciones entre empresario y empleado, uno debe estar «pensando en qué es lo que está en la mente de algún empleado particular en términos de un trabajador que tiene una historia personal particular» o «en términos de un empleado cuyo trabajo está en algún lugar particular en la fábrica que lo asocia con personas y grupos de gentes particulares...» En contraste, los autores rechazan, como incompatible con la «función específica del trabajo personal» una actitud que se dirige al empleado «general» o «típico», o «lo que está en la mente del trabajador en general».<sup>32</sup>

Resumiremos estos ejemplos contrastando las declaraciones originales con su traducción dentro de la forma funcional. En ambos casos tomamos las declaraciones tal como aparecen, haciendo a un lado el problema de su verificación.

1) «El salario es muy bajo.» El sujeto de la proposición es «salario», no la remuneración particular de un trabajador particular en un empleo particular. El hombre que hace la declaración puede pensar sólo en su experiencia individual pero, en la forma que le da a su declaración, trasciende esta experiencia individual. El predicado «muy bajo» es un adjetivo relacional que exige una referencia que no se designa en la proposición: ¿muy bajo para quién o para qué? Esta referencia puede ser otra vez el individuo que hace la declaración con sus compañeros en el trabajo, pero el nombre

general (salario) lleva consigo todo el movimiento de pensamiento expresado por la proposición y hace que los otros elementos proposicionales compartan el carácter general. El referente permanece indeterminado: «muy bajo, en general» o «muy baja para todo aquel que es asalariado, como el que hace la declaración». La proposición es abstracta. Se refiere a condiciones universales que no puede sustituir ningún caso particular: su sentido es «transitivo» tanto como contra cualquier caso individual. La proposición pide en realidad ser «traducida» a un contexto más concreto, pero éste debe ser uno en el que los conceptos universales no pueden ser definidos por ningún aparato particular de operaciones (tal como la historia personal del trabajador B y su función especial en la planta W). El concepto «salario» se refiere al grupo de «asalariados» que abarca todas las historias personales y los trabajos especiales en un universal concreto.

2) «Las ganancias actuales de B, debido a la enfermedad de su mujer, son insuficientes para cubrir sus obligaciones normales». Adviértase que en esta traducción de (1) el sujeto ha sido separado. El concepto universal «salario» se cambia por «las ganancias actuales de B», cuyo significado es totalmente definido por el conjunto particular de operaciones que B tiene que realizar para comprar para su familia comida, ropa, habitación, medicinas, etc. La «transitividad» del significado ha sido abolida: el colectivo «asalariados» ha desaparecido junto con el sujeto «salario» y lo que queda es un caso particular que, separado de su sentido transitivo, se hace susceptible de los niveles de tratamiento aceptados por la compañía a la que el caso atañe.

¿Qué está mal aquí? Nada. La traducción del concepto y la proposición como totalidad es ratificada por la sociedad a la que el investigador se dirige. La terapia funciona porque la planta o el gobierno pueden permitirse cargar por lo menos con una parte considerable de los costes, porque están dispuestos a hacerlo así y por-

32. *Loc. cit.*, pág. 391.

que el paciente está dispuesto a someterse a un tratamiento que promete tener éxito. Los vagos, indefinidos conceptos universales que aparecen en la queja sin traducir, eran en realidad remanentes del pasado; su persistencia en el lenguaje y el pensamiento eran en realidad un obstáculo (aunque un obstáculo menor) para la comprensión y la colaboración. En tanto que la psicología y la sociología operacional han contribuido a aliviar condiciones inhumanas, son parte del progreso, intelectual y material. Pero también son la prueba de la ambivalente racionalidad del progreso, que es satisfactorio en su poder represivo y represivo en sus satisfacciones.

La eliminación del transitorio ha permanecido como un aspecto de la sociología empírica. Caracteriza incluso un gran número de estudios que no están designados para cubrir una función terapéutica en algún interés particular. El resultado es que una vez que el exceso de sentido «no realista» es abolido, la investigación se encierra dentro del vasto confinamiento en el que la sociedad establecida da validez e invalida proposiciones. En virtud de su metodología, este empirismo es ideológico. Para ilustrar su carácter ideológico, veamos un estudio sobre la actividad política en los Estados Unidos.

En su ensayo «Presión competitiva y consentimiento democrático», Morris Janowitz y Dwayne Marvick quieren juzgar el grado en el que una elección es una expresión efectiva del proceso democrático». Tal juicio implica una evaluación del proceso electoral «en términos de las exigencias necesarias para mantener una sociedad democrática» y esto a su vez requiere una definición de «democracia». Los autores ofrecen la elección entre dos definiciones alternativas; las teorías del «mandato» y las «competitivas» de democracia:

«Las teorías del 'mandato', que tienen su origen en las concepciones clásicas de la democracia, postulan que el proceso de representación se deriva de un claro conjunto de directrices que el electorado impone a sus re-

presentantes. Una elección es un procedimiento de conveniencia y un método para asegurar que los representantes cumplen con las instrucciones de sus constituyentes.»<sup>33</sup>

Pero esta «preconcepción» ha sido «rechazada de antemano como no realista, porque asume un nivel de opinión articulada y de ideología de los problemas de la campaña que no es probable encontrar en los Estados Unidos». Esta franca declaración de hecho se alivia de algún modo por la consoladora duda sobre «si alguna vez ha existido tal nivel de opinión articulada en cualquier electorado democrático desde la extensión del derecho de voto en el siglo XIX». En cualquier forma, los autores aceptan en vez de la concepción rechazada, la teoría «competitiva» de la democracia, de acuerdo con la cual una elección democrática es un proceso «de seleccionar y rechazar candidatos», quienes están «en competencia por los cargos públicos». Para ser verdaderamente operacional, esta definición requiere «criterios» por medio de los cuales el carácter de la competencia política debe ser definida. ¿Cuándo produce la competencia política un «proceso de consentimiento» y cuándo un «proceso de manipulación»? Un grupo de tres criterios se ofrece:

1. Una elección democrática requiere la competencia entre candidatos opuestos que cubra toda la circunscripción. El electorado obtiene el poder de su habilidad para escoger entre al menos dos candidatos competitivamente orientados, cualquiera de los cuales se cree que tiene una razonable oportunidad de ganar.
2. Una elección democrática requiere que ambos [1] partidos se entreguen a un balance de fuerzas para mantener los grupos de votos establecidos, para reclutar votantes independientes y para ganar convertidos de los partidos de oposición.

33. H. Eulau, S. J., Eldersveld, M. Janowitz (editores), *Political Behavior* (Glencoe Free Press, 1956), pág. 275.

3. Una elección democrática requiere que ambos [i] partidos se entreguen vigorosamente a un esfuerzo para ganar la elección actual, pero, ganando o perdiendo, ambos partidos deben estar buscando también ampliar sus probabilidades de éxito en la siguiente y las subsecuentes elecciones...<sup>34</sup>

Yo creo que estas definiciones describen con bastante exactitud el estado real de los asuntos en las elecciones americanas de 1952, que son el sujeto del análisis. En otras palabras, los criterios para juzgar un estado de cosas dado son aquellos ofrecidos por (o, puesto que estos son los de un orden social que funciona bien y firmemente establecido, impuestos por) el estado de cosas dado. El análisis es «cerrado»; el campo de juicio se confina dentro de un contexto de hechos que excluye la posibilidad de juzgar el contexto en que se forman los hechos, obra del hombre, y en el que su sentido, su función y su desarrollo están determinados.

Encerrada en este marco, la investigación se hace circular y se da validez a sí misma. Si lo «democrático» se define en los limitados pero realistas términos del proceso actual de elección, este proceso es democrático antes de conocer los resultados de la investigación. Después de luego, el marco operacional todavía permite (e incluso pide) que se distinga entre consentimiento y manipulación; la elección puede ser más o menos auténtica según el grado que se hallare de consentimiento y manipulación. Los autores llegan a la conclusión de que la elección de 1952 «se caracterizó por un proceso de consentimiento auténtico en un grado mayor del que las suposiciones impresionistas podían llevar a suponer»;<sup>35</sup> aunque sería un «grave error» ignorar las «barreras» al consentimiento y negar que «existieron presiones de manipulación».<sup>36</sup> El análisis operacional no puede ir más

allá de esta declaración difícilmente ilustrativa. En otras palabras, no puede plantear la cuestión decisiva, sobre si el mismo consentimiento no fue obra de la manipulación; una pregunta para la que el estado actual de cosas provee una amplia justificación. Y el análisis no puede dar lugar a esta pregunta porque trascendería sus términos hacia un sentido transitivo; hacia un concepto de la democracia que revelaría la elección democrática como un proceso democrático bastante limitado.

Este concepto no operacional es precisamente el que es rechazado por los autores como «no realista», porque define la democracia en un nivel demasiado articulado, como control terminante de la representación por el electorado: el control popular como soberanía popular. Y este concepto no operacional no es en modo alguno inadecuado. No es de ninguna manera una invención de la imaginación o la especulación, sino que tiende a definir la intención histórica de la democracia, las condiciones por las que la lucha por la democracia se sostuvo, y que todavía están por realizarse.

Más aún, el concepto es impecable en su exactitud semántica porque significa exactamente lo que dice, esto es: que el electorado es realmente el que impone sus directrices a los representantes, y no los representantes los que imponen sus directrices al electorado que, luego, selecciona y reelige a los representantes. Un electorado autónomo, libre porque está libre del adoctrinamiento y la manipulación, estaría en realidad en un «nivel de opinión e ideología articuladas» que no es probable encontrar. Por tanto, el concepto tiene que ser rechazado como no realista; tiene que serlo si uno acepta el nivel de opinión e ideología prevalente de hecho, como capaz de prescribir el criterio válido para el análisis sociológico. Y si el adoctrinamiento y la manipulación han alcanzado el estado en el que el nivel prevalente de opinión ha llegado a ser un nivel de falsedad, en el que el estado actual de cosas ya no es reconocido como lo que es, un análisis que está metodológicamente comprometido con el rechazo de los conceptos transitivos, se compromete a sí mismo con una

34. *Ibid.*, pág. 276.

35. *Ibid.*, pág. 284.

36. *Ibid.*, pág. 285.

falsa conciencia. Su mismo empirismo es ideológico.

Los autores se dan perfectamente cuenta de este problema. La «rigidez ideológica» presenta una «seria implicación» al fijar el grado de consentimiento democrático. En realidad, ¿consentimiento a qué? A los candidatos políticos y su política, naturalmente. Pero esto no es suficiente, porque entonces el consentimiento de un régimen fascista (y puede hablarse de consentimiento genuino de tal régimen) sería un proceso democrático. Así, el consentimiento mismo tiene que fijarse —fijarse en términos de su contenido, su objetivo, sus «valores»— y este camino parece envolver el carácter transitivo del significado. Sin embargo, tal paso «científico» puede evitarse si la orientación ideológica a fijar no es otra que aquella de los dos partidos existentes y que «efectivamente» cumplen, más la orientación «ambivalentemente neutralizada» de los votantes.<sup>37</sup>

La tabla que da los resultados de los votos de orientación ideológica muestra tres grados de adhesión a las ideologías de los partidos republicano y democrata y a las opiniones «ambivalentes y neutralizadas». Los mismos partidos establecidos, sus políticas y sus maquinaciones no son puestos en cuestión, ni tampoco la diferencia real entre ellos examinada con respecto a los problemas vitales (como los de la política atómica y la preparación para la guerra total), cuestiones que parecen indispensables para fijar el proceso democrático, a no ser que el análisis opere con un concepto de la democracia que meramente reúne las características de la *forma establecida* de democracia. Un concepto operacional de este tipo no es tampoco totalmente inadecuado para la materia objeto de la investigación. Apunta con suficiente claridad las cualidades que, en el período contemporáneo, distinguen a los sistemas democráticos y los no democráticos (por ejemplo, la efectiva competencia entre candidatos que representan a los distintos partidos; la libertad del electorado para elegir entre estos

candidatos), pero su adecuación no basta si la tarea de los análisis teóricos es algo más que descriptiva: si la tarea es *comprender, reconocer* los hechos por lo que son, por lo que «significan» para aquellos a quienes les son dados como hechos y tienen que vivir con ellos. En la teoría social, el reconocimiento de los hechos es crítica de los hechos.

Pero los conceptos operacionales no son siquiera suficientes para *describir* los hechos. Sólo tocan ciertos aspectos y segmentos de los hechos que, si son tomados como la totalidad, privan a su descripción de su carácter objetivo y empírico. Como ejemplo, permítasenos examinar el concepto de «actividad política» en el estudio sobre «Actividad política de los ciudadanos americanos» de Julian L. Woodward y Elmo Roper.<sup>38</sup> Los autores presentan una «definición operacional del término 'actividad política' constituida por «cinco formas de conducta»: 1) votar en las elecciones; 2) apoyar posibles grupos de presión... 3) comunicarse directa y personalmente con legisladores; 4) participar en la actividad política de partido... 5) comprometerse en la diseminación habitual de opiniones políticas a través de la comunicación verbal...

Sin duda, estos son «posibles canales de influencia en los legisladores y los funcionarios del gobierno», pero su medida, ¿puede proporcionar realmente «un método para separar a la gente relativamente activa en relación con los asuntos políticos nacionales de aquella relativamente inactiva»? ¿Incluyen actividades tan decisivas «en relación con los asuntos nacionales» como los contactos técnicos y económicos entre el capital y el gobierno, y entre las mismas grandes empresas? ¿Incluyen la formulación y diseminación de opinión, información, diversión «apolítica» por los grandes medios publicitarios? ¿Toman en cuenta el diferente peso político de las diversas organizaciones que intervienen en los asuntos públicos?

Si la respuesta es negativa (y yo creo que lo es), los

37. *Ibid.*, pág. 280.

38. *Ibid.*, págs. 138 ss.

39. *Ibid.*, pág. 133.



hechos de la actividad política no son descritos ni investigados adecuadamente. Muchos hechos constitutivos —y yo creo que los determinantes— permanecen fuera del alcance del concepto operacional. Y gracias a esta limitación —el entredicho metodológico contra los conceptos transitivos que pueden mostrar los hechos bajo su verdadera luz y llamarlos por su verdadero nombre— el análisis descriptivo de los hechos impide la aprehensión de los hechos y se convierte en un elemento de la ideología que mantiene los hechos. Al proclamar la realidad social existente como su propia norma, esta sociología fortalece en los individuos la «fe sin fe» en una realidad de la que son víctimas: «No queda nada de la ideología más que el reconocimiento de aquello que es: un modelo de conducta que se somete al poder abrumador de la realidad establecida.»<sup>40</sup> Contra este empirismo ideológico, la franca contradicción realfirma su derecho: ...«aquello que es no puede ser verdad».<sup>41</sup>

## 5. EL PENSAMIENTO NEGATIVO: LA LÓGICA DE PROTESTA DERROTADA

«... Aquello que es no puede ser verdad». Para nosotros bien entrenados ojos y oídos, esta declaración es petulante y ridícula, o tan ofensiva como esa otra declaración que parece decir lo opuesto: «Lo que es real es racional.» Y sin embargo, dentro de la tradición del pensamiento occidental, ambas revelan, dentro de una formulación provocativamente simétrica, la idea de razón que ha guiado su lógica. Más aún, ambas expresan el mismo concepto, o sea, la estructura antagónica de la realidad y del pensamiento que trata de comprender a la realidad. El mundo de la experiencia inmediata —el mundo en el que nos encontramos viviendo— debe ser comprendido, transformado, incluso subvertido para poder llegar a ser aquello que realmente es.

En la ecuación  $Razón = Verdad = Realidad$ , que une los mundos subjetivo y objetivo en una unidad antagónica, la razón es el poder subversivo, el «poder de lo negativo» que establece, como razón teórica y práctica, la verdad para los hombres y las cosas; o sea, las condiciones dentro de las que los hombres y las cosas llegan a ser lo que son realmente. El intento de demostrar que esta verdad teórica y práctica no es una condición subjetiva sino objetiva fue la preocupación original del pensamiento occidental y el origen de su lógica, no en el sentido de una disciplina especial de la filosofía, sino como la forma de pensamiento apropiada para aprehender lo real como racional.

El universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de Razón. En este capítulo y el siguiente trataré de identificar algunas de las etapas principales en el desarrollo de esta idea: el proceso mediante el cual la lógica llegó a ser la lógica de la dominación. Tal análisis ideológico pue-

40. Theodor W. Adorno, «Ideologie», en: Kurt Lenk (ed.) *Ideologie* (Neuwied, Luchterhand, 1961), págs. 262 s.

41. Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen I* (Frankfurt, Suhrkamp, 1961), pág. 65.

