

VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. ¿Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales?. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 2010.

Voluntad y conocimiento: La Teoría Crítica como teoría. Hacia una problematización de sus fundamentos teóricos.

Caneva Hernán Andrés.

Cita:

Caneva Hernán Andrés (2010). *Voluntad y conocimiento: La Teoría Crítica como teoría. Hacia una problematización de sus fundamentos teóricos. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. ¿Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales?. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/hernan.andres.caneva/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pct0/AtR>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

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

“Voluntad y conocimiento: La Teoría Crítica como teoría”

Hacia una problematización de sus fundamentos teóricos

Trabajo para Dialéctica y Teoría Social

Nombre y apellido: Caneva Hernán Andrés (Leg.nro. 89391/7)

Carrera: Lic. En Sociología

Pertenencia institucional: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Ciudad de La Plata.

E-mail: hcaneva@hotmail.com

Presentación:

El presente trabajo pretende ser expresión de una serie de interrogantes que surgieron de la lectura del texto Teoría Tradicional y Teoría Crítica publicado en 1937 y escrito por Max Horkheimer. Si bien se aúnan en esta obra una multiplicidad de temáticas de las que por su interrelación podríamos hacer alguna breve mención, nos interesaría pensar y problematizar la cuestión específica del conocimiento; especialmente, el papel que juega la teoría como un camino de aproximación al conocimiento de un objeto, y en este marco, pensar en cuáles son las novedades que se advierten en la Teoría Crítica de la sociedad dentro del parangón de las ciencias sociales.

La Teoría Crítica es, a nuestro criterio, representativa del esfuerzo por buscar en el propio contexto de la Ilustración, los potenciales liberadores de la Razón, independientemente del éxito o del fracaso que a la postre halla tenido, y al margen del mayor o menor grado de escepticismo en el que halla terminado recayendo Horkheimer. Consideramos que en la Teoría Crítica de la sociedad se plantean una serie de cuestiones vinculadas al conocimiento del mundo humano y de su historia, que no pueden ser omitidas ni pasadas a la ligera. Porque en ella no sólo se toma una postura de negación (negación hacia el modo tradicional de hacer teoría, y frente sus propias sociedades), sino que también existen momentos de afirmación; porque comienzan a pensarse nuevas formas de plantear, entre otras cosas, las relaciones entre sujeto y objeto, porque se re-postula el sentido de la particularidad en la Historia, porque se efectúa una fuerte crítica a la metafísica, a la idea de “necesidad”, porque la crítica se vuelve contra sus propios fundamentos, contra la propia razón, etc.

Múltiples aristas, pero de una misma cuestión. Es decir, que lo que pretende la Teoría Crítica es justamente remover los basamentos de una cultura, de la que se denuncia a la vez, prisionera. La pregunta que nos motivó a pensar en la cuestión del conocimiento, y al mismo tiempo de la teoría es la siguiente: si la Teoría Crítica es o pretende ser una crítica radical a las formas tradicionales de producción del saber (el saber de las ciencias), entonces, ¿Qué es lo que le permite a la crítica seguir sosteniéndose en algún sentido como teoría? Consideramos que si bien puede ser en

extremo complicado dar una respuesta a este interrogante, sí se puede, en el mismo sentido, intentar ensayar un camino para llegar a ella. Y para ello es necesario no sólo bosquejar algunas de las preocupaciones respecto a la cuestión del conocimiento y de la teoría que aparecen en la obra “Teoría tradicional y Teoría crítica”, sino también rastrear algunos de los orígenes y referencias que nos puedan ser de ayuda para pensar en el particular sentido en el que Horkheimer está planteando a la Teoría Crítica.

Sin ánimo de extendernos, proponemos adentrarnos en esta desordenada tarea, a expensas de la posibilidad de fracasar en el intento.

Una puerta, un camino hacia el problema de la teoría y del conocimiento

Son múltiples las válvulas en las que podría abrirse la discusión acerca de qué es lo distintivo, lo característico de la Teoría Crítica. Pensamos que sería conveniente comenzar a pensar en la Teoría Crítica a partir de lo que ella no es, o no pretende ser. Por ello habremos de comenzar analizando de forma escueta y general una serie de cuestiones que aparecen retratadas en un breve pero auspicioso escrito de Horkheimer titulado “¿Un nuevo concepto de ideología?”. Pensamos poner estos escritos en función de nuestro interés de trabajo, pasando por alto los detalles cronológicos (es decir, si estos escritos anteceden o no a la Teoría Crítica). Lo que nos interesa de esta ponencia del autor es que nos pueda servir para comenzar a plantear cuáles son algunos de los interlocutores con quienes discute la Teoría Crítica, y cuáles son las problemáticas que pretende desenmascarar.

Siguiendo a Horkheimer, uno de los criterios que definen al conocimiento científico y por ende a la teoría, es su pretensión por distinguirse de la metafísica. El problema en el que incurren las teorías, también aquellas que ejercen una fuerte crítica al estado de cosas existente dentro de una sociedad o de un sistema, es que indistintamente suelen recaer en presupuestos metafísicos. Si bien ampliaremos este tema más adelante, es necesario traer a colación algunas de las críticas que le realiza Horkheimer a la Sociología del Conocimiento y a Mannheim en este texto.

Lo que se observa en este escrito es, en principio, un paneo histórico a partir de donde se pueden mostrar las mutaciones que sufre el concepto de ideología. Ideología, que en un comienzo significaba una postura particular adoptada por un individuo también particular, y que era acuñada con el objeto de defender sus intereses y su

posición, adquiere paulatinamente un carácter mucho más abstracto y general. La ideología pierde su antigua acepción, ya no significa, como antes, encubrimiento de la verdad, desligándose del sentido tradicional de entender el vínculo con el poder y la dominación. Que la ideología se transforme en universal significa que todo intento por explicar la totalidad y por establecer una verdad que comprenda en si misma a todos los particulares, es una toma de postura en la que recaen indiscriminadamente todas las teorías.

Así planteada, en su sentido universal, la ideología parecería funcionar como nexo necesario en la relación entre el sujeto y el objeto, quedando todo conocimiento que se arrogue el derecho a una verdad absoluta, automáticamente bajo sospecha. Mannheim consideraba que ninguna teoría podía establecer una verdad absoluta, y que todo conocimiento debía ser entendido como aproximación a la totalidad, a la que por cierto, nunca podía abarcar. Otorgándole un sentido particular y determinado a la teoría, haciendo que todo conocimiento que se pretenda universal quede bajo sospecha de ser ideología, y mostrando que sólo es posible conocer al hombre a partir de sus acciones concretas en la Historia, Mannheim pretendió hacer de su teoría de las ideologías un sistema absuelto de principios metafísicos. Según Horkheimer no pudo desprenderse de la metafísica, pues al relativizar el valor de la verdad, su teoría corría un doble riesgo: caer en el pragmatismo o anteponer las verdades particulares a una verdad eterna. Y ante la necesidad de escapar al pragmatismo, Mannheim termino recayendo en lo segundo.

Respecto a la Sociología del Conocimiento nos parece muy rica la crítica de Horkheimer: la Sociología del Conocimiento tiene un motivo último de índole filosófico, le preocupa el problema de la verdad. Ahora bien, comete el error de observar a la realidad y a los aconteceres del mundo humano como una serie de luchas y de disputas que se dirimen en el plano ideológico, como una suma de posturas ideológicas que pelean por arrogarse el derecho a la verdad. De esta forma, al adherir al concepto universal de ideología, interpreta la crisis de las sociedades modernas como crisis que se disputan en y únicamente en el plano ideológico; se desentiende, en consecuencia, del análisis de los procesos fácticos, de las acciones y de las relaciones que se desarrollan entre hombres determinados dentro del plano material. Y aunque pueda valerse de categorías marxistas para desarrollar sus interpretaciones, no hace más

que recaer en el idealismo del que, paradójicamente, pretende divorciarse. Nos lo explica mejor el propio Horkheimer:

“La Sociología del conocimiento cree representar un pensamiento que se mueve en el nivel de la problemática real de nuestros días, y posee la capacidad de abarcar la trama de conflictos existente en cada caso (pág. 61) Para ello se sirve de un lenguaje sumamente radical y de instrumentos de análisis marxistas. Pero su intento de retrotraer esos instrumentos al servicio de una filosofía del espíritu, de cuya forma hegeliana los había desprendido Marx, lleva también, si se lo aplica de manera consecuente, a reinterpretar en términos idealistas las contradicciones de la realidad como antítesis entre ideas, estilos de pensamiento o sistemas de cosmovisión. Allí donde a Marx le interesa desembarazar los conocimientos reales de la ilusión trasfiguradora de la ideología, Mannheim reduce todo a la antítesis entre verdad finita e infinita. De aquellos filósofos irresponsables, cuya ceguera es provocada, según Mannheim, por el hecho de que se aferran a una posición demasiado elevada (pág.61), él mismo se distingue únicamente porque regresa a ella armado con algunos conceptos tomados del arsenal marxista”¹. (Horkheimer, Max. “¿Un nuevo concepto de ideología?”, pp. 263).

Si presentamos estas discusiones es porque consideramos que la Teoría Crítica pretende justamente desprenderse del idealismo y de la metafísica, porque está pensando en una nueva forma de abordar los fenómenos históricos y de problematizar, entre otras cosas, la cuestión del conocimiento.

A continuación nos adentraremos en otra discusión que sigue la misma dirección, y producto de la cual intentaremos pulular un poco más en el problema de la metafísica. Para ello nos centraremos en el breve capítulo de la obra “Historia, metafísica y escepticismo”, destinada a “Hegel y el problema de la metafísica”.

La crítica hacia la metafísica como aguijón de la nueva teoría

“El espíritu no tiene el poder de reconocerse ni en la Naturaleza ni en la Historia, pues aunque el Espíritu no fuese una mera abstracción un tanto sospechosa, tampoco sería idéntico a la realidad” (Max Horkheimer, “Historia, metafísica y escepticismo”)

¹ (Horkheimer, Max. “¿Un nuevo concepto de ideología?”, pp. 263).

En este escrito encontramos a un Horkheimer presto a una crítica radical al sistema filosófico universal construido por Hegel. Aparece otra vez el problema de la metafísica, denunciado por Horkheimer como uno de los cimientos del edificio del sistema de Hegel. En principio, diremos que lo que nos interesa pensar aquí es el modo en el que Hegel intenta comprender a la Historia y a su lógica de desarrollo. Se trata, para Hegel, de establecer una relación causal y lógica entre los fenómenos que acontecen en la Historia; se trata de buscar un principio de organización y de entendimiento de lo que a primera vista se presenta como particular y contingente. Sin una metafísica el conocimiento, sería, desde su óptica, una acumulación de eventos de la que no podría más que hacerse una sumaria y prolija recopilación. En el sistema hegeliano todo conocimiento de lo particular es un conocimiento parcial, determinado, que viene a expresar un estadio concreto en el desenvolvimiento de “la Idea”. Esa Idea es el principio metafísico que permitiría explicar todos los acontecimientos del mundo humano y de la Historia como sus determinaciones concretas.

Al respecto, sostiene Horkheimer que el sistema filosófico de Hegel no puede subsistir sin la idea de “conocimiento incondicionado”. Según este concepto, se presupone la existencia de un sujeto auto-cognoscente y se asevera que no es posible alcanzar ningún conocimiento verdadero si no existe una completa identidad entre el sujeto y el objeto, entre el pensar y el ser.

Esa Idea, como principio que se desarrolla en la Historia, nunca puede llegar a ser conocido en su totalidad, porque la condición que la define, es la infinitud. Por el contrario, al ser el conocimiento de carácter finito, sirve como herramienta para dar cuenta de los hechos objetivos e históricos sin los cuales sería imposible saber sobre la existencia de la Idea ni de su desarrollo en la Historia. La Idea no tendría cómo mostrarse en la Historia.

Horkheimer, sin desestimar las trascendentales contribuciones que el sistema hegeliano terminó aportándole al desarrollo de las ciencias, observa que su teoría no puede sostenerse sin el principio de “identidad”.

“Pero ocurre que la afirmación de la Identidad no es más que una mera creencia. Nosotros conocemos unidades de los más diversos tipos y en los más diversos ámbitos, sin embargo la identidad de pensar y ser no es más que una tesis filosófica, al igual que ella presupone de cada uno de sus momentos, por ejemplo del pensar, del ser, de la Historia, de la Naturaleza, etc... Pero puede que el Pensar de los diversos hombres coincida, mas no por ello es lícito considerarlo como

un proceso unitario y superior, como sucede en la filosofía idealista. No existe el Pensar a secas; lo único que existe es el pensamiento determinado de determinado individuo que, por supuesto, está a su vez co-determinado por la situación social total”². (Horkheimer, Max; Historia, metafísica y escepticismo, pp. 129)

La cuestión, advierte el autor, es que el principio que asevera la identidad sujeto-objeto no es un dato que pueda extraerse del estudio de los fenómenos empíricos, sino una tesis filosófica.

El principio de identidad es un producto del pensamiento y no el resultado de un estudio de la Historia como un proceso en el que se dirimen relaciones y contradicciones en el plano material, en donde actúan hombres concretos y determinados. A nuestro criterio, lo que observa Horkheimer es que el conocimiento y la teoría, al estar determinados por un principio metafísico, pierden relevancia. Porque todo lo particular es pensado como determinado, y a la vez como contradictorio; pero se trata de una contradicción que se sabe resuelta de antemano, porque lo que se desarrolla en la Historia es la Idea, un principio universal cuya existencia no es puesta en duda, pero del que no puede ofrecerse nunca un conocimiento acabado.

La Teoría Crítica de la sociedad busca encontrar un nuevo sentido en el estudio de los fenómenos históricos, un sentido en el que lo particular comience a ser pensado desde otro ángulo. Como puede verse, aquí Horkheimer intenta demostrar los embrujos en los que cae una fundamentación metafísica de lo contingente, de lo particular:

“La fundamentación metafísica de lo individual procede mas bien deduciéndolo con carácter necesario de la idea de una unidad superior o, por lo menos, afirma que el mundo está constituido de tal forma que, en ciertas condiciones, el contenido del pasado, del presente y del futuro debería ser puesto por principio como necesario y en el lugar correspondiente. Lo singular no se concibe como un suceso dado cuya conexión conceptual (...) esté de cualquier modo subjetivamente condicionada, sino que funciona como un elemento de un todo cerrado sobre sí mismo, con una lógica interna, una razón y un sentido propios”³ (Horkheimer, Max; “Historia, metafísica y escepticismo”, pp. 132-133)

² “Horkheimer, Max; Historia, metafísica y escepticismo”, pp. 129

³ Horkheimer, Max; “Historia, metafísica y escepticismo”, pp. 132-133

Es decir, Horkheimer intenta advertir que el principio que supone una completa identidad entre el ser y el pensar es un principio falso. En la Historia no existe una necesidad en sentido estricto, lo cual no quiere decir que en ella impere el caos, el disparate o la contingencia absoluta. Pero la Historia no se ordena bajo los principios del pensamiento: este último puede estar guiado por una motivación racional, que busque un orden lógico y un principio de explicación de los acontecimientos; pero puede también, no estarlo. Es decir, que no existe en el pensamiento una necesidad de racionalidad, así como tampoco lo existe en la Historia.

Esto no altera los motivos de la ciencia, pero la teoría, cuando está condicionada por presupuestos metafísicos, hace del estudio de los hechos una actividad secundaria, una mera actividad de registro mediante la cual se le otorgue un fundamento empírico al principio metafísico que subyace a la teoría. Y con ello la actividad del conocimiento termina siendo reproducción de lo dado, porque ya los fenómenos no advierten novedad alguna, ni es posible captar los cambios y transformaciones que acaecen en el mundo material.

En lo que va del transcurso de nuestro análisis hemos sido, tal vez, un tanto expositivos; pero como venimos sosteniendo, es necesario pensar a la Teoría Crítica a partir de sus interlocutores. Pensar en la Teoría Crítica primero a partir de aquellos interlocutores de los que toma distancia, pero que son trascendentales para su propia identidad; el camino posterior consiste en recoger las raíces de la Teoría Crítica, empresa quizás ostentosa y arriesgada, y en este sentido, la idea de voluntad como trasfondo del conocimiento, que desarrollaremos a continuación.

La voluntad como trasfondo del conocimiento y la Teoría Crítica

El rasgo fundamental de mi doctrina, lo que la coloca en contraposición con todas las que han existido, es la total separación que establece entre la voluntad y la inteligencia, entidades que han considerado los filósofos, todos mis predecesores, como inseparables y hasta como condicionada la voluntad por el conocimiento, que es para ellos el fondo de nuestro ser espiritual, y cual una mera función, por lo tanto, la voluntad del conocimiento (...). En mi doctrina, lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de vida, no es el alma, sino que es, sirviéndonos de una expresión química, el radical del alma, la voluntad. (Arthur Schopenhauer; "Sobre la voluntad en la naturaleza")

Una vez trazados estos caminos, aunque nos excusamos por lo rudimentario de su superficie, es posible comenzar a posicionarse desde el seno de la Teoría Crítica, y decir algo más profundo sobre ella. Antes, sin embargo, nos parece pertinente buscar otro origen, otra raíz que nos pueda dar pistas acerca de los motivos que se esconden detrás de la idea de conocimiento que anida en la Teoría Crítica. Esta otra raíz nos la proporciona Schopenhauer, y su concepto de voluntad.

Sólo diremos que en nuestras lecturas de la obra “Sobre la voluntad en la naturaleza” aparecen ciertas ideas que, en contextos y con intensiones disímiles, pueden llegar a apreciarse en el pensamiento de Horkheimer. ¿Cuál es la importancia de introducir el concepto de voluntad tal como lo entiende Schopenhauer? En primer lugar, porque nos permite pensar en qué es aquello que subyace a las acciones de los hombres, acciones que, por supuesto, son históricas. Detrás de los acontecimientos históricos cuyos protagonistas son los seres humanos opera la voluntad. Afirmar esto implica, en primera instancia, que no existe un principio ordenador de la Historia, ni un motivo fundante de las acciones de los hombres en la arena histórica.

En caso de existir un motor de las acciones humanas, este sería, según Schopenhauer, la voluntad. Sin afirmar que Horkheimer le atribuya al concepto de voluntad la trascendencia y el valor que le asigna Schopenhauer, es importante resaltar la siguiente cuestión: para Schopenhauer las acciones de los hombres pueden tener como motivo fundante a la razón, también pueden estar motivadas por el deseo o la necesidad de conocer, de dar orden al mundo. Pero no opera la necesidad en los motivos que fundan las acciones de los hombres; esto quiere decir que puede operar en ellas la racionalidad como la irracionalidad, el deseo de conocer, como el desprecio hacia el conocimiento. Es decir, que no existe en la Historia, una línea unívoca de comprensión, como podría ser la Razón. Lo único que convierte a un estado potencial en un acto, a un “querer ser” en un “ser concreto”, es la voluntad. La voluntad es siempre un “querer ser de otro modo”, es un deseo de transformación, y responde a la necesidad del cambio. Pero dicho deseo no está motivado por una necesidad en sentido estricto, sino que sus motivos pueden ser múltiples, contingentes.

Verdaderamente, no consideramos que Horkheimer deposite tanta confianza como Schopenhauer en el concepto de voluntad. Consideramos, por lo menos a partir de las lecturas de esta obra, que el autor ensaya cierto reduccionismo; pues se deposita en

la voluntad, la razón última de todos los fenómenos, aunque de la voluntad no pueda decirse demasiado. Esta se termina convirtiendo en un principio abstracto y omnibarcativo, que no deja dar cuenta de todos aquellos mecanismos que imponen entre otras cosas, límites o cotes a la voluntad y al impulso de los hombres.

De todas maneras, nos es útil el uso y el valor del concepto de voluntad para entender en parte, el por qué de la Teoría Crítica. Esta última es una teoría que busca producir conocimientos sobre el mundo humano y que pretende abordar fenómenos históricos, a la vez planteando la posibilidad de una transformación. Es decir, que la Teoría Crítica es una herramienta de lucha y resistencia, una especie de nicho que se ubica dentro de una cultura y que busca conocer, pero que solo puede defenderse y avanzar por obra de la voluntad de quienes depositen en ella su fe y sus esperanzas. La crítica a la modernidad cultural, a la Ilustración, a la civilización occidental que se encamina hacia su destrucción no existe sino como resultado de una voluntad por conocer en sentido crítico. La crítica no existe porque los hechos la presuponen necesariamente; si no se emprende una lucha por sostener el espíritu crítico y la teoría crítica, ambas pueden desaparecer.

Sin habernos adentrado en cuál es la acepción en la que se entiende el conocimiento y el papel de la teoría dentro de la propia Teoría Crítica, podemos afirmar que en su espíritu, en lo más profundo de su corazón, opera la idea de voluntad. El conocimiento que puede aportar la Teoría Crítica y su agudo diagnóstico de la época en la que está anclada tiene en su seno una doble intención: de denuncia a las cosas tal como están dadas y de transformación de un sistema y de una cultura. Pero las posibilidades de su éxito o fracaso no dependen necesariamente de lo que la Teoría Crítica sea o pueda llegar a ser en sí misma; depende, mas bien, de la voluntad que exista por defenderla, por desarrollarla, por adherir a ella; pero por sobre todas las cosas, depende de una lucha, de una lucha histórica.

La Teoría Crítica tiene una voluntad, es decir, quiere que el mundo sea diferente; mas no afirma la necesidad como causa de su transformación. Pues hablar de la necesidad implicaría afirmar que existe un sentido que se desenvuelve de forma independiente a la acción de hombres concretos y determinados; significaría recaer una vez más en la metafísica. Ya intentamos dar cuenta de cómo la Teoría Crítica pretende definirse en oposición a la metafísica. Finalmente, consideramos que el concepto de voluntad le permite a Horkheimer observar a los fenómenos históricos viendo lo que les

es propio, y buscando capturar el sentido de sus transformaciones. Así, creemos, desarrolla un diagnóstico sobre su propio momento histórico, en de la Alemania nazi que sumergía a Europa y al mundo entero en una Segunda Guerra Mundial.

Como se habrá visto, hasta el momento hemos hablado de la Teoría Crítica de un modo un tanto superficial, buscando algunos interlocutores y algunas raíces. Es menester, llegados a este punto, comenzar a desentrañar algunos elementos que aparecen en la obra “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”, siempre con el interés puesto en la problemática del conocimiento y en el papel de la teoría.

La Teoría Crítica como negación de lo dado y voluntad de transformación

Lo primero que podemos decir sobre la Teoría Crítica nos lo facilita Jacobo Muñoz en la introducción al texto “Teoría tradicional y teoría crítica”. Cuando comenzó a hablarse de Teoría Crítica y no de filosofía social (en 1937), aunque sosteniendo fuertes pretensiones filosóficas y en el sentido de la impronta dialéctica con la que se quería impulsar al marxismo, se pensaba en la teoría como subvertidora de un orden en el que el conocimiento, pensado desde el paradigma positivista, servía como herramienta de reproducción de un orden social, del que se pronunciaba neutral. La Teoría crítica, desde un primer momento, no planteaba la neutralidad del conocimiento, como falsamente lo planteaba la teoría tradicional. Se pensaba a la Teoría Crítica como un elemento más dentro del proceso revolucionario; aunque posteriormente la teoría se impregnara de una conciencia crítica sobre la progresiva desarticulación de la conciencia del sujeto clásico del proceso; esto es, del debilitamiento progresivo de la clase obrera revolucionaria.

Según Horkheimer, en la Revolución Francesa de 1789 se contenía una promesa de libertad que la liberación por sí sola no podía conseguir. Esa promesa era la de la libertad material y la de una vida racional para todos; pero esta promesa, planteada en términos ideales, se vio contradicha por los procesos fácticos; en otros términos, fue negada por la Historia. En lugar de la libertad para todos se instauró un sistema político que pretendía conciliar los antagonismos de la vida material, para contenerlos y reproducirlos al mismo tiempo; se trataba, ni más ni menos que de las democracias burguesas. Por otra parte, y a este punto deseamos arribar, en el mismo momento en el que la promesa de la Ilustración comenzaba a ser traicionada por la Historia, nacía la

sociología burguesa, como ciencia de la restauración del orden, un orden en el que se esperaba poder suspender los antagonismos reales, con el objeto de domesticar el conflicto; los hechos frustraron, sin embargo, la posibilidad de una ciencia tal.

La Teoría Crítica pretende la transformación de la realidad; y para hacerlo no abandona la esperanza de transformar las condiciones humanas a partir de la comprensión racional. Cree en la posibilidad de transformar al mundo al mismo tiempo que se lo piensa, pero para hacerlo no puede dejar de formarse una idea de lo que es la totalidad.

Por otra parte la Teoría Crítica choca necesariamente con el concepto en el que tradicionalmente se entiende a la teoría. Esto es, no se plantea como un constructo lingüístico perfectamente lógico y coherente del cual se desprendan leyes y enunciados; no sigue los parámetros del modelo nomológico-deductivo, por lo que su objetivo no es explicar para luego predecir. La Teoría Crítica está inspirada por principios meta-científicos (y no metafísicos), en el sentido en el que reconoce la existencia de una toma de postura de carácter ético-político. Pretende llevar a su punto máximo a la crítica marxista de la economía política, y en su seno anidan pretensiones políticas y cognoscitivas. Lo político y lo científico son dos esferas que la Teoría Crítica denuncia como contenidos suyos.

Es pretensión de Horkheimer y del edificio que intenta poner en pie, establecer una crítica radical de las ideologías. Porque de lo que se trata es de devolver a la esfera económica su trascendencia real, y la importancia arrebatada por el conocimiento científico en sentido tradicional. Este abandono de la esfera económica no tiene otro resultado que la naturalización de las relaciones sociales e históricas que se entablan entre hombres concretos, y que la Teoría Crítica denuncia como plausibles de transformación.

La teoría debe empeñarse por quitar el velo de las relaciones sociales, que se hallan codificadas, petrificadas bajo la forma mercancía. Por ello el conocimiento, cuando se emplea en sentido crítico, debe abrir su espectro analítico y cognitivo; debe buscar una explicación de la acción de los hombres concretos que no recaiga directamente en la idea de “falsa conciencia”. Por ello la Teoría Crítica no tiene reparos en vincularse con el psicoanálisis, la literatura o cualesquiera otros saberes que contribuyan a su causa.

Quisimos desplegar este preámbulo para decir algunas palabras sueltas y un tanto generales sobre la Teoría Crítica, porque pensamos que a partir de aquí se puede plantear el camino para comprender las relaciones entre la teoría y la práctica, entre el conocimiento y la transformación, bajo una óptica diferente, y tal vez, iluminadora.

La teoría en sentido tradicional, pero también todas aquellas vertientes del marxismo que quedaron atrapadas en esta red, postularon una idea de praxis vinculada a la idea de “necesidad Histórica”. En consecuencia, creemos, dejaron la actividad teórica en un segundo plano en cuanto a la necesidad de una transformación social. La Teoría Crítica se para en la otra vereda, pues es consciente de que en los hechos no se avista una transformación de la realidad, sino más bien su hundimiento. Por ende, se revaloriza la instancia del pensamiento, sin concebirlo como algo escindido del objeto, y sí como una instancia necesaria para plantear la transformación del mundo en el sentido de la justicia y la libertad material de todos los hombres.

Hemos dicho ya algo sobre la Teoría Crítica, pero no podemos dejar de sentir que el esfuerzo es insuficiente si no nos sumergimos en el corazón mismo de “Teoría tradicional y teoría crítica”. Eso es lo que intentaremos a continuación.

En las primeras páginas de este texto Horkheimer expone detalladamente el sentido convencional en que se entiende a la teoría; sin aunar demasiado en estas definiciones, de nuestra parte podríamos decir que la teoría en sentido convencional se piensa desde el paradigma de las matemáticas y de las ciencias naturales, es decir, como ya hemos mencionado, en tanto sistema cerrado de proposiciones encadenadas de manera lógica y deductiva. En un sistema teórico de este tipo lo más conveniente sería contar con pocos principios, pues se trata de evitar contradicciones al interior del propio sistema. En cualquier caso, lo que advierte el autor es que las ciencias del hombre se han sometido forzosamente a este paradigma, que plantea al saber que produce el conocimiento teórico como un saber aislado de los hechos. Los hechos son los elementos que toma la teoría para fundamentar su validez. Teoría en sentido tradicional significa, entonces, que el conocimiento es algo que se produce por fuera de la realidad.

El problema de esta concepción de teoría es que cuando se piensa al conocimiento como una actividad autónoma, independiente de los hechos, y por ende, a-histórica, se convierte en una categoría deificada, en ideología. Anida en la Teoría Crítica una idea completamente opuesta acerca del conocimiento y de la teoría. Pues son los hechos, es decir, los procesos sociales reales, los que le imponen nuevas agendas al

conocimiento, los que denuncian su necesidad de transformarse. La forma en la que los acontecimientos fácticos moldean la estructura de un sistema teórico y en la que se aplica una teoría a los hechos, responde a un proceso histórico y social de vida. Y lo que advierten los autores de la Teoría Crítica es que la teoría apuntalada ciegamente en el dualismo entre pensamiento y realidad, hace del científico y de la ciencia especializada, una actividad de registro y ordenamiento, cuyo fin principal es la auto-conservación de los principios que definen a la sociedad vigente.

Por ello la teoría tradicional no ofrece explicaciones acerca de cuáles son los sentidos y las funciones sociales de la ciencia, y al circunscribir el conocimiento a cada área específica como si fuera autónoma, encubre los mecanismos que permiten la reproducción de lo dado, quitándole a lo dado su carácter histórico y por ende, percedero y pasible de transformación.

Que la ciencia cumpla ese rol se debe a que responde a un modo de producción determinado, bajo formas sociales determinadas. La Teoría Crítica reacciona necesariamente contra ese papel que juega la ciencia y los procesos intelectuales. Considera que estos últimos deben abandonar su parcialidad, y para hacerlo deben conectarse con la totalidad de la praxis social.

Para la ciencia burguesa, y no queremos sonar reiterativos, una cuestión es el pensamiento, y otra muy distinta, el mundo. Este último es siempre algo que está allí afuera (por fuera del pensamiento), esperando ser aprendido. Por ello, la teoría tradicional no piensa al mundo como producto de la praxis social, ni mucho menos que esa praxis social, que transforma a la realidad, transforma a los sujetos del conocimiento y los determina.

Aquí llegamos a uno de los puntos cruciales en los que creemos que la Teoría Crítica aporta un elemento distintivo para abordar la cuestión del conocimiento; en palabras de los autores:

“Los hombres son un resultado de la historia no sólo en sus vestidos y en su conducta, en su figura y en su forma de vestir, sino que también el modo en que ven y oyen es inseparable del proceso social vital tal como se ha desarrollado durante milenios. Los hechos que los sentidos nos presentan están socialmente preformados de dos modos: a través del carácter histórico del objeto percibido, y a través del carácter histórico del órgano percipiente”⁴

⁴ Horkheimer, Max; “Teoría tradicional y teoría crítica”, pp. 35

La teoría en sentido tradicional redundaba sobre los mismos hechos y no encuentra en ellos mayores dificultades para adaptarlos a la teoría, no porque en los hechos no se adviertan contradicciones, problemáticas y novedades, sino porque la teoría se encuentra atrapada en un modo históricamente determinado de percibir los objetos.

La actitud que adopta la Teoría Crítica apunta en una dirección completamente opuesta, puesto que en primer lugar, denuncia a todas aquellas actividades que consciente o inconscientemente contribuyen a la reproducción de lo dado como engranajes de la división del trabajo. En segundo lugar, porque pone bajo sospecha a todas las pautas que la organización de la vida social le asigna a los individuos; porque considera que dichas pautas están preformadas y que los individuos no hacen sino naturalizarlas; porque en definitiva, la Teoría Crítica se afana por mostrar el carácter histórico del mundo humano, empeñándose por descongelarlo del estado de naturaleza en el que es pensado y vivido por los hombres. Quienes prodigan la actitud crítica observan a la totalidad como voluntad y razón, y de este modo intentan emprender la lucha por su transformación. Pero también la Teoría Crítica reconoce que esa voluntad y razón con la que se concibe a la totalidad, tienen su contracara en el mecanicismo y la inhumanidad, de la que también está presa.

Decíamos anteriormente que en la teoría tradicional el sujeto y el objeto, el pensamiento y la realidad, eran valores completamente escindidos; el pensamiento crítico considera que es posible una nueva forma de concebir la función social del pensamiento y de la teoría; pero para ello es necesario, primero, romper el mito de esta separación, y para hacerlo no se puede pretender una clarificación lógica dentro de las categorías del pensamiento. La superación de esta escisión es dialéctica, en el sentido de que es solamente producto de un proceso histórico concreto.

Pero Horkheimer es consciente de que no existe la necesidad de que las tendencias que descubre la Teoría Crítica sean puestas a la luz. Mucho menos, que esa necesidad se deposite, tal como creían Marx y Engels, en un sujeto determinado: el proletariado. El conocimiento no es una propiedad inherente a determinados sujetos, ni tampoco una propiedad de los objetos. Estaría, según nuestra interpretación, pendiendo entre estos dos puntos, entre estas dos ramas, aunque actuando con ellas de un modo dialéctico. Oírlo de boca del propio texto puede ser esclarecedor de lo que queremos mostrar aquí:

“(…) Tampoco la situación del proletariado ofrece en esta sociedad garantías de proporcionar un conocimiento correcto. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el sinsentido como perpetuación e incremento de la miseria y la injusticia, sin embargo la diferenciación de su estructura social, promovida desde arriba, y el conflicto entre intereses personales y de clase, sólo superado excepcionalmente, impiden que esta consciencia se haga valer inmediatamente. En la superficie, el mundo parece ser de otro modo, también para el proletariado (…)”⁵ (Horkheimer, Max; “Teoría tradicional y Teoría crítica”; pp. 48)

La Teoría Crítica no niega que los saberes que produce están destinados a una clase, el proletariado. Pero no negar la ligazón entre los intereses de la teoría y los del sujeto de la transformación no implica afirmar que la teoría deba supeditarse a una descripción de los contenidos de consciencia de esa clase. Porque de esa forma la Teoría Crítica no haría otra cosa que apología de lo existente; operaría a fin de cuentas, cargada de un utopismo que a la postre sería su hundimiento, operaría tal como lo hace la teoría tradicional.

El mecanismo que pone en marcha tal concepción de la teoría, sin embargo, no está aún en marcha, y esto también lo advierten los autores. La Teoría Crítica no tiene otro camino que polemizar contra todo lo existente, aún contra la clase obrera, pues de lo que se trata es de trastocar los contenidos de la consciencia de dicha clase. Esta es la lucha que debe emprender el pensamiento crítico, lucha sin la cual este no tendría razón de ser.

Se puede encontrar aquí una profunda ligazón entre el concepto de voluntad de Schopenhauer y el sentido en el que se entiende la función de la Teoría Crítica; por cierto, esta es una herramienta de lucha por llevar al mundo la Razón, una Razón que los hombres puedan controlar para poder ser al mismo tiempo libres. Pero sin la lucha, sin la voluntad, no puede suceder otra cosa que la ruina del mundo, pues ni la razón ni la libertad son los valores que lo definen. Para traerlos al mundo, es necesario un obrar humano, y en el seno del conocimiento que la Teoría Crítica pretende construir, anida necesariamente una voluntad y un deseo. Su necesidad única es la lucha contra lo existente y su transformación.

⁵ Horkheimer, Max; “Teoría tradicional y Teoría crítica”; pp. 48

En la Teoría Crítica el sujeto y el objeto no pueden estar separados, porque un comportamiento crítico no puede surgir sino de aquello que es su objeto. La crítica contra lo existente surge por dentro y no por fuera de la sociedad que es su objeto. Tal como lo piensan sus fundadores:

“(…) Pensar el objeto de la teoría separado de esta falsea la imagen y conduce al quietismo o al conformismo. Cada una de las partes de la teoría presupone la crítica y la lucha contra lo existente en la dirección determinada por ella misma”⁶

Esto supone, además, que la Teoría Crítica no puede concebir la necesidad separada de la libertad. Es decir, que como venimos mencionando desde hace varias líneas, la Teoría Crítica advierte la existencia de una libertad que está allí, en cierto modo, fuera de este mundo, pero dentro de él, pues los hombres deben tomarla para quitarse sus cadenas. Pero no se trata de una libertad interior como supone el idealismo, ni tampoco una fuerza producida por sí sola en los acontecimientos. Afirmar que existe una necesidad de esa libertad en los acontecimientos implicaría, desde la óptica de la Teoría Crítica, una resignación en la praxis.

Ahora bien, la praxis y el conocimiento son para el pensamiento crítico, dos de sus pilares fundamentales. Porque la Teoría Crítica no puede ser ciega a las transformaciones históricas, transformaciones que modifican al mismo tiempo a la praxis y al conocimiento. Pero esto no implica que la teoría deba modificar a toda hora el juicio existencial sobre la sociedad; sólo deberá hacerlo en tanto esta modifique su sentido en la historia. Hasta tanto no se troque el sentido de las relaciones económicas que son el motor de la sociedad capitalista, la Teoría Crítica no se ve obligada a caer en el pragmatismo o a cambiar de forma radical su sentido; pero tampoco debe desatender el sentido de la particularidad de los fenómenos que acontecen en el devenir histórico. Pues perderlos de vista implicaría desprender el conocimiento de la praxis, y por ende, la Teoría Crítica no podría cumplir su causa: la transformación de la sociedad; caería sin más en la ceguera y la resignación.

Algunas explicaciones son o parecen ser por sí mismas, de una elocuencia casi insuperable. La siguiente expresa, a nuestro criterio, tal vez el nudo o el centro del

⁶ Horkheimer, Max; “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”, pp. 64

corazón de la teoría crítica, y concentra una gran cantidad de sentidos, imposibles de omitir:

“Las contradicciones de las partes de la teoría tomadas aisladamente no proceden de errores o de definiciones descuidadas, sino del hecho de que la teoría tiene un objeto que cambia históricamente y, sin embargo, sigue siendo uno a través de todas sus modificaciones fragmentarias. La teoría no acumula hipótesis a cerca del curso de procesos particulares de la sociedad, sino que construye la imagen del todo que se va desarrollando, el juicio existencial que la historia contiene implícitamente”⁷ (Horkheimer, Max; “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”; pp. 73)

De lo que hace sostener a la Teoría Crítica como teoría: Reflexiones, análisis y conclusiones

Hemos llegado a un punto de corte; lo necesario aquí, suponemos, es trocar el discurso, detener al menos parcialmente la exposición y empezar a reflexionar un poco sobre la Teoría Crítica, y por qué no, sobre los posibles sentido de esta producción.

Se trata de observar, en consecuencia, si hemos podido o no trazar un camino tentativo al tratamiento del interrogante que nos movió a hacer este trabajo. Cuando se habla de la Teoría Crítica de la sociedad el guiño suele ponerse mucho más enfáticamente en el concepto de “crítica” que en el de “teoría”. Eso no es equivocado, ni perjudicial para una interpretación de la Teoría Crítica, pues sin la crítica, entendida en el sentido en que la comprenden sus autores, la teoría no sería sino un émulo de las formas tradicionales de producción del saber científico. En nuestro trabajo pusimos, de hecho, bastante énfasis en el tamiz crítico que define naturalmente a la Teoría Crítica, a su rol dentro de la sociedad, y a los conocimientos que produce. Sin ese énfasis en la crítica no hubiese sido posible abordar la cuestión de la teoría y del conocimiento.

Quisimos, sin embargo, problematizar la cuestión de la teoría y del conocimiento, y para ello se nos ocurrió que el interrogante por el aspecto crítico de la Teoría Crítica debía ponerse patas para arriba. Se trataba de preguntarse por el aspecto “teórico” de la Teoría Crítica. De esta forma emprendimos, o al menos eso intentamos, un camino que nos ayudase a pensar en qué aspectos son los que hacen que la Teoría

⁷ Horkheimer, Max; “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”; pp. 73

Crítica pueda sostenerse como teoría. Se refugiaba en nosotros la sospecha de que la virulencia del ataque a la teoría tradicional y la manera de concebir el conocimiento científico tal como lo pensaba Horkheimer llevaba al repostulamiento absoluto de lo que constituye un modelo teórico, de la función del pensamiento en la sociedad, y por sobre todo, del modo en el que la Teoría Crítica intenta vincularse con la praxis social e histórica. Esa sospecha no se disipó en el transcurrir de esta producción, sino que más bien, a nuestro criterio, se radicalizó. Seguimos pensando de qué forma es posible hablar cuando se plantea el aspecto teórico de la Teoría Crítica.

Vale, pues, el esfuerzo por poner en la balanza todo lo ya dicho para poder observar si logró o no abrirse una de esas múltiples válvulas de acceso a la cuestión.

Le pediremos ayuda a Habermas, quien en “El discurso filosófico de la modernidad” dice, a nuestro criterio, algunas cosas dignas de atención. Es necesario pensar a la Teoría Crítica como la representación de un momento en el que Horkheimer (tanto como Adorno y otros autores de la Escuela de Frankfurt) sostenían la idea de un potencial liberador de la razón. Decimos, “como un momento”, pues aún los autores sospechaban que era posible encontrar los remanentes de una razón que había huido de todas las esferas de la vida social, y congelado en la racionalidad técnica. Esa sospecha tenía dos dificultades, según creemos que lo entiende Habermas: en la Teoría crítica, la crítica se vuelve tan radical que ataca a la crítica marxista de las ideologías. Ya la teoría no piensa en un sujeto necesario para la transformación, ya Horkheimer (y también Adorno) no ven la necesidad absoluta de un potencial liberador en el proletariado. Pero, como vimos, la Teoría Crítica es una teoría para el proletariado, y para todos quienes deseen una transformación de la sociedad en el sentido en que la plantea la teoría. El problema es que los autores de la Teoría Crítica sufrieron el “castigo de los hechos”; ¿Qué queremos decir con esto? Que en la Teoría Crítica se pone un desmesurado énfasis en la particularidad de los fenómenos históricos, y en su detallada observación. Este desmesurado interés por los fenómenos generó que Horkheimer y Adorno cayeran ante un escepticismo absoluto frente a la razón, y con ello no emprendieron una revisión de la Teoría Crítica dentro de los paradigmas de las ciencias sociales.

Que la razón había huido definitivamente del mundo era el motivo para que Horkheimer y Adorno abandonaran todo intento por una producción teórica de conocimiento. Según Habermas, esto fue así porque en la propia Teoría Crítica se opera una visión un tanto simplificada de la modernidad, en donde se muestra a un mundo

cuasi “congelado en naturaleza”, y en donde la racionalidad con arreglo a fines impregna todas las esferas de la vida social, a la vez generando la imagen de su absoluta fragmentación. Esto hace, en consecuencia, que no se puedan rastrear los elementos que permitan elaborar una racionalidad comunicativa.

Tanto Horkheimer como Adorno se volcaron por la “negación determinada”, esto es, por una crítica que, sobrepujada de manera radical, sólo entendía a la actividad teórica como aquella mediante la cual sólo podía descubrirse lo que era falso, y con ello donarle un sentido a la verdad. De este modo, dice Habermas:

“Horkheimer y Adorno (...) hurgonean y mantienen abierta la contradicción realizativa de una crítica ideológica que trata de sobrepujarse a sí misma, pero no tratan ya de superarla teóricamente. Una vez que, aupados a tal nivel de reflexión, comprueban que toda la tentativa de desarrollar una teoría no puede en realidad tenerse en pie, renuncian a la teoría y practican ad hoc la negación determinada, oponiendo así una tenaz resistencia a esa fusión de razón y poder que pretende tapar y obstruir todos los desgarrones (...) El espíritu de contradicción así practicado es lo único que queda del espíritu de intransigente teoría. Y esta praxis se torna conjuro con que aún se pretende torcer el fin que parece caracterizar a la barbarie del inmisericorde progreso.”⁸

A contrapelo de este camino, creemos que en la Teoría Crítica existe la certeza de la existencia de una verdad, y que en ella no se practica (al menos no como única forma), la negación determinada, pues existe el intento por dar cuenta de lo verdadero en un sentido positivo. Lo dialéctico de la Teoría Crítica es el modo en el que piensa la ligazón entre el conocimiento y los hechos, creyendo aún en los potenciales de la teoría para modificar los hechos, al mismo tiempo que dejándose modificar por ellos.

El problema es que la Teoría Crítica no pudo hacer sobrevivir su aspecto voluntarista frente a la descarnada realidad que se le presentaba a sus ojos, y que sus ojos vieron con una impronta sumamente propia⁹.

⁸ Habermas, Jürgen; “El discurso filosófico de la modernidad”; pp159-160

⁹ Sobre esta cuestión, dice Habermas: “(...) Por otro lado, Horkheimer y Adorno no desarrollaron en ese momento esfuerzo alguno tendente a practicar una revisión de la Teoría Crítica en términos de los paradigmas de las ciencias sociales vigentes, porque les pareció que el generalizado escepticismo contra el contenido de verdad de las ideas burguesas ponía en cuestión incluso los criterios de la propia crítica ideológica. En vista de este segundo elemento Horkheimer y Adorno se decidieron a dar el paso verdaderamente problemático; se entregaron, al igual que el historicismo, a un desbocado escepticismo frente a la razón, en lugar de ponderar las razones que permitían a su vez dudar de ese escepticismo. Por esta vía tal vez hubiera sido posible poner los cimientos normativos de la Teoría Crítica de la

La Teoría Crítica de la sociedad es o puede sostenerse como tal no sólo porque, como dijimos, pone un fuerte énfasis en los hechos y en la necesidad de su conocimiento y transformación; lo que hace que la Teoría Crítica se pueda sostener aún como teoría es justamente lo que parecería ser su aspecto más paradójico: nunca deja de creer en la existencia de una verdad.

Si la Teoría Crítica hubiese relativizado las fronteras de lo verdadero y de lo falso, del poder y la validez, no hubiese podido fundarse como teoría o bien pretender validarse como conocimiento científico. Hubiese recaído en un problema similar al de Nietzsche y su “teoría del poder”. No nos interesa aquí reflexionar a cerca de cuál es la verdad en la que cree la Teoría Crítica, sino más bien, los caminos por los que la lleva la creencia en la existencia de una verdad, y que por ende, le otorgan su estatuto como teoría.

Intentamos establecer algunas guías para aproximarnos a esta cuestión. Primero tratamos de mostrar a la Teoría Crítica en un sentido negativo, como lo que ella no es. Quisimos mostrar su oposición a la metafísica. Posteriormente buscamos al menos uno de los motivos fundantes de la creación de una crítica que se postulase dentro del plano de la teoría, y ese motivo subyacente fue para nosotros, la idea de voluntad.

Desembocamos finalmente en “Teoría tradicional y Teoría crítica” con el objeto de respondernos cuáles eran los momentos positivos de la Teoría Crítica. Indefectiblemente tuvimos que introducir las críticas a la teoría tradicional, pero a la vez intentamos mostrar que la Teoría Crítica tiene un momento de afirmación. Porque si bien se plantea como una herramienta de rechazo frente a todo lo existente (frente a la modernidad cultural), también se concibe a sí misma como una herramienta del conocimiento destinada a la transformación del mundo. Y la Teoría Crítica no se desembaraza de las categorías y presupuestos marxistas; su intención es derribar el mito de un mundo humano congelado en naturaleza, y otorgarles a los hombres los medios para controlar racionalmente su propio destino, en el sentido de la justicia y de la igualdad material.

A la vez se planteó que la Teoría Crítica no existe sin una lucha, y que su existencia se debe pura y exclusivamente a una voluntad, encaminada, claro está, a la

Sociedad a profundidad suficiente como para que no se hubieran visto afectados por la descomposición de la cultura burguesa, que a ojos vista parecía entonces consumarse en Alemania”. Habermas, Jürgen; “El discurso filosófico de la modernidad”; pp. 161-162

transformación del estado de cosas existente. Esto llevó a problematizar la relación de la teoría con la praxis, en donde se observó que la Teoría Crítica se vincula con la práctica de un modo dialéctico. Porque se piensa a sí misma como una práctica (pues el conocimiento es también una práctica); pero porque piensa que se puede transformar el mundo al tiempo que se lo conoce; y en definitiva, porque piensa que tanto el sujeto como el objeto se transforman en el devenir histórico.

Pero su misión principal es, a nuestro criterio, introducir la voluntad en el mundo, la voluntad por la transformación en el sentido que la entiende la Teoría Crítica, que como dijimos, cree en la existencia de una verdad. El papel de la teoría y del conocimiento en sentido crítico consiste en hacer de la voluntad una necesidad, pero no una necesidad ciega, sino una necesidad con sentido. Y ese sentido es el de la consagración de la libertad absoluta de los individuos, de la igualdad material y de la supresión de la injusticia reinante.

Finalmente, el hecho de que la Teoría Crítica se preocupe esforzadamente por la observación de los fenómenos históricos y que le asigne una fundamental importancia a la particularidad histórica deriva de lo que a nuestro modo de ver, es su aspecto más novedoso y relevante: la entrada en escena del sujeto. Esto quiere decir que no existe historia, ni teoría, ni transformación sin sujetos, aquellos que protagonizan el mundo humano. La cuestión es que según la Teoría Crítica no existe la necesidad de un sujeto de la transformación; mas la transformación no puede concebirse ni efectuarse sin la existencia de sujetos. La Teoría Crítica es ese nexo que devela el mito de la necesidad histórica, y que muestra que no existe necesidad sin voluntad; el conocimiento, por otra parte, oficia como una herramienta mediante la cual los hombres comprenden que la transformación depende de la acción concreta, pero que para ello es necesario que los sujetos tengan cierta autonomía. Autonomía que significa que sin sujetos transformadores no puede derribarse el mito y la realidad de un mundo petrificado en naturaleza.

Nos ayuda a pensar, entre otras cosas, en la posibilidad de seguir buscando una verdad, que el proletariado no está perdido definitivamente y que la voluntad, que no es ciega ni sorda, es el arma principal de lucha para trocar el sentido de esta realidad.

Bibliografía:

-Horkheimer, Max; “Historia, metafísica y escepticismo”; Edit. Altaya; Barcelona; 1995. (“Hegel y el problema de la metafísica”; pp. 119-137)

-Horkheimer, Max; “¿Un nuevo concepto de ideología?” *Artículo facilitado por la cátedra del seminario “Dialéctica y teoría social”; UNLP 2009.

-Horkheimer, Max; “Teoría tradicional y teoría crítica”; Edit. Paidós; Barcelona; 2000.

-Habermas, Jürgen; “El discurso filosófico de la modernidad”; (Cap. 5: “Horkheimer y Adorno: El entrelazamiento de mito e ilustración”); Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A de Ediciones; Buenos Aires; 1989.

-Schopenhauer, Arthur; “Sobre la voluntad en la naturaleza”; www.e-torredebabel.com/.../I-Schopenhauer-Sobre-voluntad-naturaleza.htm -