

¿ QUE QUEDA DE POSITIVO EN EL PENSAMIENTO NEGATIVO ? UNA
PERSPECTIVA DESDE AMERICA LATINA

Martín Hopenhayn

Las páginas que siguen no pretenden constituir una revisión exhaustiva de la teoría crítica ni del pensamiento negativo tal como fue concebido y desarrollado, en su momento, por algunos exponentes de la Escuela de Frankfurt.^{1/} Tan sólo busca establecer algunos posibles vínculos analíticos entre aportes/dilemas del pensamiento negativo y los desafíos que enfrenta la reflexión crítica hoy en América Latina. Tal ejercicio exige, cuando menos, ser críticos con la propia teoría crítica; sobre todo a la luz de fenómenos tan decisivos como la crisis del socialismo (en los hechos y en las ideas), y como la disolución de un "imaginario social revolucionario" que alguna vez, aunque sea bajo la forma de una ilusión, articuló a muchos intelectuales con un compromiso de cambio social radical en la región.

El presente artículo se ordena del siguiente modo. En primer lugar, se resumen algunos elementos de la teoría crítica y del pensamiento negativo, propios de la Escuela de Frankfurt, cuyo rescate o cuestionamiento pueden resultar importantes hoy día, sobre todo a la luz de los fenómenos referidos en el párrafo anterior. En segundo lugar se confrontan tales elementos con la crisis del "referente revolucionario" en América Latina. Por último, se formulan algunos alcances respecto de posibles

^{1/} Pienso sobre todo en T.A. Adorno y en Max Horkheimer, y en algunos momentos del pensamiento de Herbert Marcuse, como **El hombre unidimensional**, sus críticas al socialismo soviético y a la alienación del trabajo.

vínculos entre el pensamiento negativo y la función crítica de las ciencias sociales hoy en la región, a la luz de la crisis del desarrollo latinoamericano y la búsqueda -teórica y práctica- de alternativas de desarrollo y alternativas en el modo de pensar el desarrollo.

El trabajo que se presenta no tiene nada de exhaustivo ni pretende sentar las bases de una discusión de largo aliento. Debe tomarse, pues, como un ejercicio de opiniones e impresiones, y en ningún caso como el resultado de una investigación previa.

1. Pensamiento negativo y teoría crítica : elementos para recordar con cariño, molestia o preocupación

1. Teoría crítica y crítica de la teoría. Vuelta sobre sí misma, puede entenderse la teoría crítica como una reformulación de las funciones y los sentidos de la teoría social y, más aún, como un intento por trascender el campo kantiano de delimitación de la crítica teórica, a fin de que teoría y práctica se articulen en un mismo movimiento de emancipación. Desde la perspectiva de la teoría crítica, lo decisivo de la teoría -tal cual debe entenderse- es su momento de negación, y esto en dos sentidos: a) como negación de sí misma, vale decir, por su trascendencia, su resuelta compenetración con el campo de la moral y, sobre todo, de la acción, y a la vez por la permanente problematización acerca de los modos que asume dicha compenetración; y b) como negación del orden de cosas existentes, como impugnación de la sociedad, de sus formas de coerción y, por lo mismo, como afirmación -virtual, implicada- de las

posibilidades contenidas y reprimidas de la sociedad.^{2/}

2. La negación como relativización, contextualización, develamiento. El momento de la negación en la teoría crítica puede entenderse, complementariamente, como relativización y contextualización de su objeto; dicho objeto se explica así en un marco de contradicciones y queda, a su vez, expuesto en sus falsas pretensiones de absoluto: "La filosofía, dice Horkheimer, toma en serio los valores existentes, pero insiste en que se conviertan en partes integrantes de un todo teórico que revele su relatividad."^{3/} De este modo, la teoría crítica entiende la negación como el momento constitutivo del pensamiento dialéctico, en que se desentraña lo mediato tras lo inmediato, la presencia del todo en la parte, lo "no-absoluto" de una realidad cuya apariencia adquiere rasgos -engañosos, ideológicos- de absoluto.^{4/} La teoría crítica -y con más fuerza y especificidad

^{2/} "La negación desempeña en la filosofía un papel decisivo. La negación es un arma de doble filo: es negación de las pretensiones absolutas de la ideología dominante y de las pretensiones insolentes de la realidad." (Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, SUR, 1973, p.190.). Y en Marcuse estas funciones negativas son más claras: "Comprender la realidad significa comprender lo que las cosas son, lo cual exige, a la vez, la no-aceptación de su apariencia(...) La no-aceptación, la rebelión, constituyen el proceso del pensamiento tanto como el de la acción." (Marcuse, prefacio a la edición de 1960 de *Razón y Revolución*, citado por J.M. Castellet, *Lectura de Marcuse*, Barcelona, Seix Barral, 1971, p. 41).

^{3/} Horkheimer, op. cit., p. 190. En un sentido parecido, Adorno señala: "La crítica dialéctica se mantiene en movimiento respecto de la cultura, comprendiendo su posición en el todo. Sin esta libertad, sin que la conciencia rebase la inmanencia de la cultura, no es imaginable ni siquiera la crítica inmanente: sólo es capaz de seguir el automovimiento del objeto aquel que no está totalmente arrastrado por ese movimiento" (T.A. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1973, p.221).

^{4/} Podría pensarse que la teoría crítica repite el viejo dualismo entre esencia oculta y apariencia engañosa. Pero se trata más bien de entender la apariencia como contradicción de la esencia consigo misma, como parte incompleta de su propio

el pensamiento negativo^{5/}- reconoce el mundo como no libre y, lo que es lo mismo para la propia teoría crítica, reconoce el mundo como aquello que no es realmente como es, o que sólo está dado de manera incompleta. Esto es evidente en el prefacio a la edición de 1960 de **Razón y Revolución**, donde Marcuse sostiene que "El pensamiento dialéctico empieza por la constatación de que el mundo no es libre, es decir, de que el hombre y la naturaleza se dan en condiciones de enajenación, diferentes de lo que realmente son."^{6/} El acto de develamiento de la razón es, al mismo tiempo, el de negación dialéctica del mundo. La emancipación de la humanidad está contenida, tras la apariencia, en la humanidad misma; y es tarea de la razón romper el cerco de la apariencia para movilizar el mundo en aras de su propia emancipación (esa es la voluntad que anima el pensamiento crítico, y también su matriz iluminista, en el buen sentido del término). Feliz coincidencia que dura, en el pensamiento negativo, lo que dura la felicidad en

movimiento. Y se trata, a su vez, de mostrar un cierto tipo de apariencia como cosificación y como ideología, como falsa conciencia y como astucia a la vez, vale decir, como expresión de una voluntad de dominio que presenta como eternas las condiciones existentes de dominio: "La conciencia ingenua, dice Adorno, es completamente ingenua y, en cuanto cosificada, también completamente no ingenua." (Adorno, **Intervenciones, nueve modelos de crítica**, Caracas, Monte Avila Editores, 1969, p.18).

^{5/} Si bien no resultan del todo claro los límites que separan ambos conceptos -teoría crítica y pensamiento negativo-, en las páginas que siguen se asocia el pensamiento negativo a la versión más cerrada de la teoría crítica, aquella que -sobre todo en Adorno y Horkheimer- deja cada vez menos espacio para un momento afirmativo en la reflexión.

^{6/} Castellet, op. cit., p. 41. Marcuse ve en la dialéctica de Hegel el referente más importante para hacer de la razón un modo de ver el mundo en su "incompletitud", es decir, como un mundo relativo y cuyo movimiento rebasa necesariamente su momento presente -su apariencia-: "Los hechos que configuran el estado de cosas existentes, cuando se contemplan a la luz de la razón, se convierten en negativos, limitados, transitorios; se convierten en formas perecederas dentro de un proceso comprensivo que va más allá de ellos." (Marcuse, **Razón y Revolución**, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 317).

medio del infortunio. No tarda esta función emancipadora de develamiento que los frankfurteanos le adjudican a la razón en ser cooptada por un viejo trauma reactivo: la prevención contra lo irracional, contra la instrumentalización y contra todo tipo de misticismo. La hipóstasis de la precaución termina por expulsar del terreno del pensamiento crítico esa voluntad liberadora.

3. La pendiente de la negación. En principio la negación dialéctica es "negación de la negatividad", vale decir, es impugnación de lo alienado, lo represivo, lo no libre, y al mismo tiempo afirmación de las posibilidades de superar aquello que se impugna. El pensamiento dialéctico se defiende de la alienación que atribuye al mundo defendiendo la esperanza (presente, en el pensamiento) y la utopía (futura, en el mundo, pero nunca cerrada ni predeterminada). Sin embargo, el pensamiento también debe protegerse de las libertades "espúreas" y de las "falsas esperanzas" del mundo cosificado (alienado, no libre, etc.). Para Marcuse, la amalgama de libertades y sujeciones de la sociedad industrial obliga a la libertad a mostrarse como oposición al progreso vigente; sin duda, es un problema para la libertad el tener que aparecer bajo la forma de negación del progreso.^{7/} Según Adorno y Horkheimer, "el cultivo de "las esperanzas" en el seno de la totalidad falsa es una forma de complicidad y colaboración con la opresión y la represión de las sociedades totalitarias de hoy. Sólo la renuncia a la esperanza

^{7/} Para Marcuse la libertad se afirma, pues, como corte en la línea del progreso capitalista, es decir, como liberación. En este sentido, y a diferencia de otros Frankfurteanos más desesperanzados, el carácter negativo de la libertad no es, para Marcuse, contradictorio con la posibilidad de la libertad. Esto es evidente en su texto de batalla, **Un ensayo sobre la liberación**, como también ya en algunos pasajes anteriores: "La movilización general de la sociedad contra la liberación última del individuo, que constituye el contenido histórico del presente período, indica cuán real es la posibilidad de esta liberación." (Marcuse, **Razón y revolución**, op. cit., p. 414.

puede, paradójicamente, permitir que la esperanza misma sobreviva entre todo lo que continuamente la desmiente.^{8/} Esta dramática contradicción será, al mismo tiempo, el sello de identidad y la lápida del pensamiento negativo. Por medio de esta operación, en virtud de la cual a ese mundo poblado de negatividad se le atribuye, entre otros rasgos, la perversa capacidad para absorber las esperanzas y utopías, para neutralizar su potencial transformador, y para convertirlas en ideologías de preservación, el pensamiento crítico empieza a morderse la cola: su lucidez se convierte en su exceso. La filosofía queda restringida a una suerte de actitud extremadamente consecuente, y extremadamente desnuda. No le queda más que actuar como ataque y conmoción, pero en un mundo que la propia filosofía ha previamente calificado de impermeable a toda conmoción. De este modo el pensamiento crítico es más un gesto que una acción, más simbólico que eficaz. Su pesimismo puede ser entendido -y así, reivindicado- como una forma de provocación^{9/}, pero que necesariamente -según el propio pesimismo de los pensadores negativos- rebota en la gruesa capa de falsa conciencia-apariencia de lo social. La crítica tiene que duplicarse al infinito para evitar su cosificación (como crítica de la crítica, y crítica de la crítica de la crítica y así, sucesivamente).^{10/}

^{8/} Castellet, op. cit., p. 48 (el subrayado es mío).

^{9/} Así lo entiende Castellet en su libro citado.

^{10/} No es uniforme en los pensadores de la Escuela de Frankfurt la reacción a este problema teórico-práctico. En un extremo, Marcuse intentó romper el cerco de lo negativo, identificando la negación con ciertos actores o posibilidades que entrevió en las rebeliones de los años 60. Su manifiesto **Un ensayo sobre la liberación** es fiel expresión de ello. Sin embargo, podría interpretarse como una inconsecuencia frente al imperativo del pensamiento negativo. En el otro extremo, Adorno terminó encerrándose en la abstracta afirmación de su propia capacidad negativa, y objetando duramente a esos mismos actores que Marcuse reivindicó en su momento. Obviamente, lo que importa en una visión ex-post es el conflicto teórico que enfrenta el pensamiento negativo cuando, a un mismo tiempo, afirma la

La "Razón" debe ser negada por la razón no-mistificada para no volver a caer en una metafísica de la historia.^{11/} Pero la razón, con minúscula, deviene un bello e inútil balbuceo, un gesto filosófico, un saludo a la bandera. La pregunta inapelable de Marcuse cava una fosa en el iluminismo condenada a permanecer sin colmar: "¿Cómo pueden los esclavos, que ni siquiera saben que lo son, liberarse?"^{12/}

4. **Pensamiento negativo y paranoia crítica.** A la luz de algunos de los textos de Horkheimer y Adorno puede deducirse que el pensamiento negativo que tales textos encarnan no sólo es crítico, sino que además lo es de manera paranoica.^{13/} Cuánto más consecuente la crítica, más mueve hacia la parálisis (valga la contradicción). No es raro, por ejemplo, encontrar metáforas médicas en el ejercicio del pensamiento negativo -algo que se le ha adjudicado a discursos mesiánico-paranoicos que tanta repulsión causaban a los propios filósofos de Frankfurt.^{14/} La

posibilidad emancipatoria de la realidad y de la teoría crítica misma, y la cosificación universalizada de la realidad y su apropiación disolvente de la crítica.

^{11/} Es muy consciente y lúcida la crítica de Adorno y Horkheimer al concepto de **necesidad histórica** forjado por el iluminismo, crítica que no tiene por objeto superar el iluminismo sino, por el contrario, preservarlo del "sí mismo totalitario": "Su falsedad (del iluminismo) no reside en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos -método analítico, reducción a los elementos, reflexión disolvente-, sino en aquello por lo cual el proceso se halla decidido por anticipado." (Max Horkheimer y T.A. Adorno, **Dialéctica del Iluminismo**, trad. de H.A. Murena, Buenos Aires, SUR, 1969, p.39).

^{12/} Herbert Marcuse, **Ética y revolución**, tr. de Aurelio Alvarez, Madrid, Taurus, 1979, p.146'

^{13/} Véanse, por ejemplo, la **Crítica de la razón instrumental** de Horkheimer (Buenos Aires, SUR, 1973) o **La ideología como lenguaje** en Adorno (Madrid, Taurus, 1971).

^{14/} El siguiente pasaje de Horkheimer, en su **Crítica de la razón instrumental**, es ilustrativo: "La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar

observación de Jay, en su minuciosa reconstrucción histórica de la Escuela de Frankfurt, puede ser esclarecedora, en el sentido de que para los "padres fundadores" de la teoría crítica la experiencia del nazismo alemán de los años 30 fue tan traumática que a partir de allí la conciencia no pudo más que medir el grado de fascismo potencial en toda forma contemporánea de organización social.^{15/} El problema es que, llevado a su extremo, el pensamiento negativo -que sólo es tal si se desliza hacia a su extremo- se muerde la cola: rompe el vínculo entre crítica social y acción política que se insinuaba como una de sus promesas.^{16/} Este purismo crítico encuentra su máxima expresión en T.A.

la naturaleza, y la "convalecencia" depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores." (op. cit., p. 184; los subrayados son míos).

^{15/} "Así, por ejemplo, la crítica de la cultura americana hecha por la Escuela de Frankfurt a veces parecía sugerir que no había una distinción real entre la coerción nazi y la "industria cultural". En efecto, así lo afirmarían algunos de sus críticos, la experiencia nazi había sido tan traumática para los miembros del Institut que éstos podían juzgar a la sociedad americana sólo en términos de su potencial fascista." (Martín Jay, *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974, p. 475).

^{16/} Lo que se expresa, por ejemplo, en la desconfianza de Horkheimer y Adorno frente a las expresiones de política "radical" de los años 60, que bien podían interpretarse como la manifestación "en la tierra" de la "esencia" de la teoría crítica -aunque no fue el caso de Marcuse, pero justamente fue allí donde Marcuse se distanció del pensamiento negativo-. "Las esperanzas desesperadas del ensayo de Horkheimer de la época de la guerra sobre "El Estado Autoritario" pronto cedieron el paso a una melancolía profunda acerca de las posibilidades de un cambio significativo" (Jay, op. cit., p. 413). Y más adelante: "El imperativo de una **praxis**, parte tan sustancial de lo que podría denominarse el período heroico del Institut, ya no era una parte integral de su pensamiento. La observación de Adorno tantas veces citada y formulada poco antes de su muerte en 1969, de que "cuando construí mi modelo teórico, no podía haber adivinado que la gente trataría de realizarlo con cócteles molotov"...reflejaba una conclusión fundamental de la teoría misma: la negación nunca podría ser verdaderamente negada." (Jay, p. 449).

Adorno, en quien la tendencia crítico-hermética parece exacerbarse con la evolución de su pensamiento. Al final de dicha evolución da la impresión que la conciencia no puede más que tomar precauciones, consagrarse a poner distancia respecto de toda conciencia alienada, incluso al precio del solipsismo: "Si la filosofía aún es necesaria, proclamaba en 1962, entonces tendrá que serlo, igual que siempre (?), como crítica; como oposición a una heteronomía que se extiende".^{17/} Frente a un mundo cada vez más sometido a la ley de la cosificación, a la alienación del trabajo y del poder, al hechizo de la mercancía y del consumo, y al autoritarismo de las instituciones, la filosofía no puede más que ser crítica, y esto en dos sentidos: como impugnación irreconciliable con su objeto, y como un modo de situar dicho objeto en el marco de las condiciones que lo explican y lo hacen posible. A la vez que se entiende como un ejercicio de compromiso con la realidad, la filosofía termina elevándose por encima de ella, como una entidad ascética que no puede mezclarse con nada que la contamine: "La filosofía renuncia en cuanto se pone al mismo nivel que aquello que debería recibir luz de ella."^{18/} ¿Iluminismo depurado, exacerbado o invertido? Al final, pareciera reconocerse que la razón instrumental gana la batalla al interior de las luces, negando el único fundamento de la esperanza, a saber, que en el proyecto iluminista era posible revertir la tendencia dominante -y dominadora- de la historia.

^{17/} En *¿Para qué aún la filosofía?*, conferencia radial transmitida originalmente en 1962 en Alemania, ver en la recopilación *Intervenciones, nueve modelos de crítica*, Caracas, Monte Avila Editores, 1969, p. 15.

^{18/} *Ibid.*, p. 16. Si bien Adorno se refiere aquí a los peligros del positivismo, basta con considerar sus últimos textos e intervenciones para hacerlo extensivo a todo pensamiento comprometido e identificado con posiciones de coyuntura.

2. Algunas conexiones dispersas entre el pensamiento negativo y América Latina, a ser tomadas, según la ocasión, con entusiasmo, cautela o desaliento

5. Pensamiento negativo y crisis de exteriorización.^{19/} Los resquicios de esperanza en el pensamiento negativo se disolvieron cuando la implícita dialéctica de la exteriorización no funcionó: la sociedad industrial hizo evidentes y conscientes sus contradicciones, su subordinación a la razón instrumental, su violencia contenida y su violencia funcional, sus formas de represión y sus sucedáneos de libertad, pero aún así no tomó en sus manos su destino ni buscó masivamente la emancipación. La exteriorización funcionó en uno de sus momentos, a saber, como desenmascaramiento de la dominación; pero no lo hizo en su otro momento, vale decir, como "negación de la apariencia por el ser", como superación de la alienación, como subversión de lo represivo

^{19/} El pensamiento negativo de la Escuela de Frankfurt encontró sus campos predilectos de circulación en universidades de países industrializados (sobre todo en Alemania y Estados Unidos, donde dicha Escuela operó en distintos momentos), en circuitos de intelectuales ilustrados, y llegó a países de habla hispana por vía de editoriales costosas, por lo cual contó con exigua difusión en nuestros países. Fue, además, en los países industrializados, sobre todo en los años 60 y comienzos de los 70, donde los procesos políticos, de movimientos y movilizaciones sociales, y de cuestionamiento masivo del statu quo, pudieron encontrar respaldo teórico en algunas vertientes del pensamiento crítico. Sin embargo, esta empatía fue efímera, dado que el pensamiento negativo evidenció, durante su mayor apogeo, su intrínseca dificultad para formular propuestas. En América Latina, en la misma época, y por el propio estadio de desarrollo, los modelos teóricos más susceptibles de convertirse en plataforma de movilizaciones sociales provenían de un marxismo menos heterodoxo, un dependentismo ad hoc, y un desarrollismo que nada tenía que ver con la sensibilidad del pensamiento negativo.

por lo reprimido. De este modo la teoría quedó atragantada en su crítica. El discurso crítico se ha hecho más vigente cuanto más superfluo: las contradicciones se mostraron y no quedó lugar para el noble esfuerzo del desenmascaramiento. Nada más desalentador que la crítica sin emancipación.^{20/} El problema dejó de ser la alienación del espíritu del lado de la realidad, y cristalizó en impotencia del espíritu del lado de la teoría. Para América Latina, no obstante, la exteriorización ya había sido, casi desde el comienzo, parte de su propio proceso de desarrollo. Lo real siempre ha estado exteriorizado: se lo ve en la violencia política, en las dictaduras militares, en la discriminación cultural y étnica, en la miseria y la exclusión. En la región el ser no se oculta: se expresa, tanto en el reprimido como en el represor, en el integrado como en el excluido. Hay visibilidad pública de la dominación, y siempre la ha habido. Esta exteriorización sólo connota grados más altos o toscos de miseria y de coerción, pero en ningún caso emancipación. El pensamiento negativo está inscrito en la realidad, casi como un estigma.

6. **Pensamiento negativo y la pérdida de un imaginario emancipatorio.** La negación, en su versión afirmativa, supone un acto, situado en un punto indeterminado del futuro, por medio del cual un sujeto colectivo encarna la libertad y cambia sustancialmente la dirección de la historia (en sentido liberador y de ruptura con el capitalismo). En América Latina el referente de ese momento de negación fue, por mucho tiempo, la revolución. Esta revolución era pensada, ideada y sentida por quienes asumían este momento de "necesaria negación", como un punto de inflexión

^{20/} La experiencia ha hecho tan evidentes los distintos rostros de la dominación, que los ha hecho inmanejables: "La estrategia de extremar lo mesurado, explicitar lo implícito y, a la vez, de mostrar (tal vez a pesar suyo) que ese extremo represivo al que se llegó no es más que la puesta en evidencia de lo que ya estaba oculto, privó a la revuelta de su más atractiva tarea, a saber, la del desenmascaramiento." (Martín Hopenhayn, **Realismo y revuelta veinte años después**, Estocolmo, Revista Comunidad No. 64, 1988, p. 5).

que poblaba de sentido no sólo la vida personal, sino el mundo. De este modo, la imagen de la revolución otorgaba plena coherencia a la actividad personal (política, intelectual) en la medida en que ésta se orientara a trabajar para ese momento de emancipación masiva. Trabajar para esa instancia de liberación, ese **evento irreductible**, era colmar de plenitud la propia vida. La redención y la negación eran una sola cosa bajo el umbral de la revolución. El **momento de inversión del orden** -y no tanto el **orden posterior**- era lo que contaba. Y sin embargo, esa imagen tan seductora para intelectuales, profesionales, muchos obreros y campesinos, capaz de invitar al sacrificio de la propia vida, y capaz de generar un lazo invisible pero sublime entre quienes compartían la imagen de la revolución, se consumió sin realizarse o quedó relegada a grupos minúsculos y delirios mesiánicos. El colapso de los socialismos reales, el duro aprendizaje bajo las dictaduras, la crisis de paradigmas en la teoría social, la derrota de Ortega, y el más rudimentario análisis de correlación de fuerzas, acabaron con la fuerza de esta imagen (no de orden utópico, sino de acontecimiento utópico). El intelectual se quedó sin ciencia comprometida, el militante sin causa vital, el marginal más solo que nunca. Y en lo que respecta a la maltrecha dialéctica, tan cara a los frankfurteanos, las preguntas que advienen casi por añadidura son las siguientes: ¿ Es posible situar el momento afirmativo de la negación en otro punto y preservar, dentro de ese momento, la capacidad movilizadora, la mística personal, la promesa liberadora, la posibilidad de una fusión entre acción personal e irrupción de masas ? A la luz de la muerte de esta imagen y de la tan mentada crisis de desarrollo, de articulación social, de alternativas: ¿Cabe esperar nuevos caminos de integración, modos de "hacer coincidir" el ser y el parecer, de producir una nueva forma de síntesis societal, una nueva dialéctica de exteriorización que niegue la alienación y afirme la libertad en un sentido fuerte? ¿ Cabe, en suma, pensar un pensar comprometido con un movimiento de negación de estructuras dominantes, excluyentes, manipuladoras? ¿ O ahora

y ? } sí, desprovista de revoluciones eventuales y de modelos atractivos de desarrollo, América Latina está lista para que sus intelectuales más lúcidos reivindicquen para sí la versión cerrada del pensamiento negativo, el rechazo-sin-proyecto, la repulsa al concepto mismo de proyecto ?21/

7. La pregunta por la crítica en una situación de crisis de inteligibilidad y de articulación en la teoría social. La aludida pérdida del referente utópico y del horizonte de comunión entre teoría y práctica, y entre individuo e historia, deja a las ciencias sociales latinoamericanas en un lugar de extrañamiento. Mientras tuvo vigencia o influencia el dependentismo, la imagen de una revolución posible, o el proyecto desarrollista, podía pensarse en una articulación convincente entre la inteligibilidad de lo social en las ciencias sociales y la intervención sobre lo social desde la acción política. Cambios sustanciales en la reflexión teórica, tales como el ocaso de la ciencia militante, la fragmentación de saberes que antes pretendían integrarse en un todo consistente²²/, o la crisis de modelos de desarrollo centrados en la planificación y la modernización sostenida, no contribuyen demasiado a reforzar la "mística emancipatoria" en el cientista social. Las palabras sagradas de hoy podían ser sacrílegas en los tiempos de los

21/ Curiosamente, la postura postmoderna, tan lejana a Frankfurt, también rechaza todo proyecto, aunque desde una perspectiva totalmente distinta que cualquier frankfurteano tildaría de pensamiento cosificado. Lo cierto es que la desconfianza frente a los metarrelatos no empieza en La condición postmoderna de Lyotard sino, cuando menos, en la Dialéctica del Iluminismo. Mientras Adorno y Horkheimer cuestionan las implicancias, Lyotard y los postmodernos cuestionan su vigencia. Mientras los primeros desembocan en una paranoia crítica, los segundos lo hacen en una esquizofrenia lúdica.

22/ No nos preguntaremos aquí por la consistencia en el proyecto teórico totalizador, en el cual realidad y lectura de realidad se imbricaban sin fisuras. Baste con constatar el hecho de que esa articulación compacta, fuese o no real, es ahora abiertamente reconocida como inviable.

grandes sueños: minimalismo, "low-profile", micro-proyecto, intersticio, pequeños espacios, corto plazo. Podría pensarse que cuando se agota la expectativa de la totalización y de la síntesis -en la teoría, pero sobre todo en la fusión entre teoría y política, entre el intelectual y las masas- queda el campo libre para que la razón instrumental se desenrosque sin obstáculos por todas las esferas de la vida social. Podría pensarse, también, que la creciente profesionalización del sociólogo y del politólogo en la actualidad, así como un mayor sesgo pragmático y técnico en su práctica teórica, refleja esta tendencia.^{23/} La crítica, como función intelectual ejercida desde un proyecto socialista -al individualismo, al egoísmo, a la desigualdad de la riqueza, a la producción de mercancías, a la dominación política- se ve ahora drásticamente recortada.^{24/} La pregunta no se hace esperar: ¿Cómo ejercer la crítica desde la teoría social hoy en América Latina, hacia dónde poblarla de

^{23/} Esto último, claro está, no es evidente y exige un examen más pormenorizado de la contingencia política. La incorporación de científicos sociales que un tiempo pasado fueron "rupturistas", por decir lo menos, a gobiernos de corte neoliberal o de centro-derecha, puede ser también un signo de mayores consensos en sociedades que lo requieren con urgencia. Pero esto último también es discutible.

^{24/} Según Agnes Heller, la crítica socialista puede desglosarse en cuatro grupos de objetivos: i) el egoísmo, el individualismo, el modo de vida basado en la opresión; ii) la desigualdad de la riqueza; iii) la producción de mercancías; y iv) la dominación política. Frente a ello, el modelo emancipatorio supone, correlativamente, los siguientes rasgos: i) nuevas formas de vida basadas en la inmediatez, la comunidad, la democracia directa, la eliminación de la división del trabajo; ii) la equiparación o abolición de la propiedad, la eliminación de la pobreza, el control de la asignación de bienes y servicios, etc.; iii) la abolición del Estado y de la división del trabajo, el fin del fetichismo y la manipulación, el libre desarrollo de las capacidades personales, etc.; y iv) la abolición del Estado y de todas las instituciones políticas -o bien la centralización del poder-, la creación de comunidades autónomas y la simbiosis de comunidades -o la restricción de la libertad individual por autorrestricción. (Ver Agnes Heller y Ferenc Feher, **Anatomía de la izquierda occidental**, trad. de M.A. Galmarini, Barcelona, Ediciones Península, 1985, pp. 46-47.)

contenidos, cuáles pueden ser sus objetos sin redundar en un pesimismo autocompasivo o en un fatalismo paralizante? ¿ Es posible recuperar un modo de práctica-teórica donde la crítica implique, a su vez, el potenciamiento de rasgos liberadores en la realidad social, el espacio para esperanzas orientadas a un orden más humanizado, la promoción de una cultura más afirmativa y menos heterónoma, la socialización de una ética capaz de "sustantivizar" el desarrollo? Si es así: ¿ Cuáles son, hasta el momento, las señales que emanan desde la práctica del cientista social que permiten augurar nuevas y creativas formas de crítica en el sentido recién señalado? En los párrafos siguientes intentaré una primera aproximación a esta última pregunta.

2.1
8. **Nuevos espacios frente al colapso de la modernización desarrollista.** Se ha señalado que nuevas condiciones políticas, económicas y tecnológicas tornan cada vez más difícil la soñada confluencia de proyectos particulares en un proyecto conjunto de transformación de la sociedad. Por un lado, la realidad ratifica las sospechas del pensamiento negativo, dado que existe, en la región, un descrédito o una antipatía difundida respecto de cualquier "prescriptiva" o receta para salir del atolladero. Pero por otro lado la razón pierde, en esta ausencia de futuro, sus posibilidades de articulación emancipadora entre lo particular y lo general. No obstante, aparecen propuestas y/o percepciones alternativas que intentan, de manera incipiente e intersticial, negar los paradigmas dominantes de modernización convencional sin por ello identificarse con los programas neoliberales. Algunos de los valores emergentes en tales percepciones son: i) La valorización de la democracia como un orden en que los conflictos se resuelven por vía del diálogo, la negociación y el consenso; como necesario contexto para articular Estado y sociedad civil del modo menos coercitivo posible; como fundamento político para conciliar la dimensión técnica y la dimensión política del desarrollo, la planificación

y el mercado, lo local y lo nacional; y como resorte de participación social, de descentralización de decisiones, y de creación de cultura ciudadana. ii) La revalorización de los movimientos sociales y del "tejido social" y, en el mismo sentido, la revalorización del "polimorfismo" de la sociedad civil frente a la "acción homogenizante" del Estado, lo que a su vez responde a la voluntad de algunos de idear nuevas formas de hacer política, menos interferidas por mediaciones partidarias o prácticas clientelares. iii) La valoración de los llamados nuevos movimientos sociales (o grupos de base, u organizaciones populares)^{25/}, en el entendido de que tales movimientos, que ocupan segmentos de informalidad y se desenvuelven a escala comunitaria, ponen en práctica lógicas "contra-hegemónicas" donde predominan la solidaridad, el cooperativismo, la autonomía, la participación colectiva, etc., y que abren espacios en que las energías sociales no son absorbidas ni por la razón instrumental ni por lógicas de dominación. Por cierto, las tres percepciones recién enunciadas no son hegemónicas sino embrionarias, y encuentran arraigo en científicos sociales que, por lo general, vienen de la izquierda y han pasado por alguna experiencia de desencanto. En cierto modo encarnan una visión crítica pero no fatalista de la realidad: el rescate de los nuevos movimientos sociales muestra una preocupación por la constitución de identidades colectivas que no caiga en el "estigma de la cosificación" de los actores sociales; la preferencia de movimientos sociales frente a partidos políticos tradicionales

^{25/} Ver, por ejemplo: Tilman Evers, **Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais**, Brasil, Novos Estudos, CEBRAP, abril 1984; José Luis Castagnola, **Participación y movimientos sociales**, Montevideo, Cuadernos del CLAEH No. 39, 1986; Luis Razeto, **Economía de solidaridad y mercado democrático** (dos volúmenes), Santiago, PET, 1985; Luis Razeto y otros, **Las organizaciones económicas populares**, Santiago, PET, 1983; CEPAPUR, **Desarrollo a Escala Humana: una opción para el futuro**, Uppsala, Development Dialogue, Número especial, diciembre 1986; y Martín Hopenhayn, **Nuevos enfoques sobre el sector informal**, Madrid, Revista Pensamiento Iberoamericano No. 12, julio-diciembre 1987.

privilegia lógicas más autónomas de dinámica social, y formas menos instrumentales de práctica política; y la revalorización de la democracia en un sentido ancho y profundo implica también el intento por plasmar una cultura democrática y no sólo un gobierno electo por las mayorías, vale decir, un ideal de ciudadanía inscrito en el "discurso benéfico" del iluminismo.

9. El "otro desarrollo" y la crítica de la razón instrumental y de la razón iluminista en América Latina. Desde la heterogénea y heterodoxa trinchera del desarrollo "alternativo" o del "otro desarrollo" se ha cuestionado el modelo instrumentalista atribuido a la modernización prevaleciente en América Latina. Esta crítica proviene de científicos sociales "heterodoxos", muchos de ellos situados en organismos no gubernamentales de investigación/acción, consagrados a estudiar y promover formas comunitarias de organización social, tecnologías apropiadas, políticas sociales participativas, relación orgánica con el medio ambiente, expansión de la cultura popular, respeto a las identidades autóctonas, mayor atención a fenómenos locales y de grupos de base, etc. (todo lo cual forma parte del llamado "otro desarrollo"). Argumentan que el modelo dominante de desarrollo (desarrollista o estatizante primero, neoliberal después) descuida la dimensión cualitativa de la vida social, soslaya "etnocéntricamente" las expresiones e identidades étnicas y regionales, y tiende a la emulación de patrones de desarrollo de sociedades industrializadas. En contraste con ello, los paladines del otro desarrollo acogen las experiencias comunitarias, autóctonas, participativas y desjerarquizadas de promoción del desarrollo; privilegian el desarrollo social por encima del económico, el cultural más que el tecnológico, el local más que el nacional: "La relativización de la razón instrumental lleva incluso a extremos bucólicos donde todos los desafíos y prioridades quedan reducidas a la dimensión micro o "molecular". Si bien este extremo, con toda su carga de voluntarismo y "wishful thinking", puede desembocar finalmente en

la impotencia o en un solipsisimo comunitarista, pone de manifiesto el reduccionismo instrumentalista que predomina en el nivel de la planificación macro y en la acción estatal en general."26/ También la razón iluminista aparece cuestionada desde la teoría social del otro desarrollo: dicha teoría objeta tanto al desarrollismo capitalista como al socialismo estatista porque ambas remitían, a su modo, a modelos de planificación normativa (sea para economías mixtas o para economías estatales), donde el ideal perseguido era el máximo grado posible de racionalización de la direccionalidad histórica desde una eventual "vanguardia racional" (fuera el ministerio de planeamiento o el Partido) que, con la espada de la razón, separaba lo "arcaico" de lo moderno. La crítica a la razón iluminista se traduce también, en la perspectiva del "alternativismo", en la crítica a la imposición reduccionista y etnocéntrica de un patrón de desarrollo inducido exógenamente; y en la crítica a la mistificación del progreso, de la vanguardia racional y de la modernización "integradora", propias de los modelos de desarrollo imperantes desde la posguerra hasta los años 70 (ahora sustituidos por una versión tal vez más exacerbada, el neoliberalismo). De modo que tanto la crítica a la razón instrumental como la crítica a la razón iluminista están implícitas en esta nueva perspectiva del desarrollo que, en un nivel embrionario e intersticial, asoma en América Latina. Frankfurt llega elípticamente a las comarcas de la periferia.

10. Las "micro-contra-lógicas": ¿Un sucedáneo para la negación? La preocupación del cientista social "crítico" por los nuevos movimientos sociales, las iniciativas de contracultura, las minorías étnicas, las experiencias de desarrollo comunitario, y los proyectos de pequeña escala, muestra que la función crítica no parece cerrarse en la pura negatividad. La negatividad, como

26/ Martín Hopenhayn, *Crisis de legitimidad en el Estado Planificador*, Santiago, Documento del ILPES, 1988, p. 48.

momento de rechazo de la lógica dominante (manipuladora, instrumental, coercitiva), busca su complemento positivo en pequeños actores del tejido social. Es allí donde el investigador, consagrado a su vez a un tipo no convencional de investigación (llámese investigación-acción o investigación participante), quiere encontrar intersticios de alteridad frente al sistema. La instancia afirmativa de la negación aparece, pues, no como la utopía general del mañana, sino como la realidad cotidiana intersticial de hoy: la de pobladores en la autoconstrucción de viviendas, la de ollas comunes, huertos familiares, comunas agrícolas, talleres autogestionados de producción, programas de educación de adultos, de medicina popular, de defensa de la naturaleza, y tantos otros. Allí lo instrumental se somete a un principio de eticidad -principio no explícito, pero que el investigador desentraña (¿o imagina?) tras estas prácticas de pequeña escala-. Sin embargo, cabe también preguntarse por el grado de mistificación en que los paladines del otro desarrollo incurren cuando reivindicán estas experiencias intersticiales: cabe preguntarse si realmente existen lógicas contra-hegemónicas -solidarias, desjerarquizadas, participativas- que se extienden día a día por el tejido social, o si es más bien una expresión de deseo del propio investigador que necesita, con urgencia, construir un nuevo actor social con potencial emancipatorio; y cabe preguntarse, quizás con más sospecha, si es posible pensar y construir un orden societal distinto a partir de la multiplicación de estos intersticios a lo ancho de la sociedad. Pero pese a estas reservas, varios elementos permiten asociar esta nueva corriente de científicos sociales^{27/} embarcados en un proyecto intelectual crítico a la teoría crítica frankfurteana, a saber: i) Que empiezan por

^{27/} En otro trabajo he denominado "humanismo crítico" a este campo de investigación social emergente constituido en torno a los valores y preocupaciones mencionados en este trabajo. Véase Martín Hopenhayn, *El humanismo crítico como campo de saberes sociales*, a publicarse en FLACSO, Santiago, 1990.

exponer la propia práctica de producción de saberes a la artillería de la crítica, y por esa vía cuestionan su propio lugar de investigador social: la apuesta por modos nuevos de entender la investigación -como investigación-acción o como investigación participativa- refleja, efectivamente, un esfuerzo por asumir en carne propia el desafío de la crítica sin que eso implique un repliegue "adorneano" más allá del mundanal ruido.

ii) Que existe un intento por recuperar el ideal de inserción del científico social en procesos de transformación social emancipatoria y de colocar la práctica teórica en esa dirección, justamente mediante un acercamiento efectivo entre el investigador y los actores que aquél considera como agentes de cambio, por vía de la mentada investigación-acción o investigación participante.

iii) Que la negación tiene, en esta producción de saberes, sus dos partes: la crítica incesante al todo (al orden general), y la afirmación de aquello (intersticial, periférico) que niega al todo. Se podría, no obstante, objetar que no existe relación dialéctica entre ambas partes de la negación: la razón dominante no se ve superada o liberada por los chispazos de intersticios: más bien lo "intersticial-emancipatorio" coexiste con lo "general-coercitivo", sin permearlo ni abolirlo. De este modo, la negación no libera de lo negado -el orden general-, sino que sólo reconoce espacios en que ese orden es resistido. No hay, desde esta perspectiva, cooptación **absoluta** por parte de la razón instrumental-coercitiva-dominante, pero tampoco hay un proceso de rebasamiento de dicha razón por parte de las lógicas contra-hegemónicas, siempre confinadas a micro-espacios^{28/}. De manera

^{28/} No es fácil reconstituir a partir de los aportes de esta corriente crítica un modelo universal que rompa con el momento negativo de la crítica; más bien pueden constatarse esfuerzos dispersos en muchos sentidos, desde impactar la sensibilidad de otros científicos sociales y políticos, hasta proponer proyectos autogestionados en múltiples direcciones (Véase, al respecto, el trabajo mío ya citado, **El humanismo crítico como campo de saberes sociales**).

que esta función crítica del saber social se sitúa a mitad de camino entre el Marcuse más optimista y el Adorno más pesimista: ni expansión de lo contra-hegemónico hasta producir un movimiento emancipatorio de carácter más general; ni clausura total del mundo desde el orden dominante.

11. **Para concluir: leitmotivs comunes entre teoría crítica e investigación social crítica en América Latina.** Salvando distancias, objetos de estudio, modos de inserción en la producción de saberes sociales y estrategias intelectuales, existen puntos de afinidad entre la teoría crítica y esta emergente tendencia de la investigación social que aquí se ha querido rescatar. Pueden resumirse tales afinidades del siguiente modo: i) En ambos casos hay un ejercicio constante de la interpretación "delatora" de la realidad, en la cual se busca develar cómo las racionalidades dominantes (formal, instrumental, coactiva, iluminista, etc) operan en distintos ámbitos: en el ejercicio estatal del poder, en la estructura familiar, en las instituciones educativas, en la cultura, en la vida cotidiana, etc. ii) En ambos casos se utiliza, en sus diversos sentidos, la noción de **alienación** para marcar distancia entre el orden general y aquello que lo niega. iii) En ambos casos existe una cierta pasión por las racionalidades, y la convicción, implícita o explícita, de que es en el plano de las racionalidades donde se juegan las posibilidades sociales de emancipación o clausura. iv) En ambos casos existe una visión casi maníquea de la política, o al menos de las formas vigentes de la política, entendiendo que ésta es sobre todo un campo de dominación y de alienación, y que la política institucionalizada "mancilla" a quien la ejerce. v) En ambos casos las funciones sociales deseables de la propia teoría son: la iluminista-crítica y la de creación/emancipación de sujetos y prácticas. Se trataría, en este sentido, de utilizar la teoría a fin de difundir conciencia crítica y conocimientos que permitan mayor comprensión y autonomía a los actores sociales con "potencial

emancipatorio"; y se trataría, también, de rescatar y consagrar aquellos actores y aquellas prácticas sociales que eventualmente portan lógicas contra-hegemónicas. Existen, claro está, diferencias importantes entre la teoría crítica y la investigación social crítica que emerge en la región: la máxima de "comprensión en gran escala, cambio en pequeña escala", tan cara a los defensores del otro desarrollo, no es muy compatible con la dialéctica de la negación vista desde Frankfurt. La preocupación y el rescate de los intersticios y las pequeñas lógicas, tan propios del alternativismo latinoamericano, podría ser tildada por los frankfurteanos, paradiando una expresión de Kafka, como un nudo más en la correa del látigo del amo.

Pero no es mi intención hilar fino en este sentido, sino tan sólo mostrar, sobrevolando el paisaje, que la reflexión crítica latinoamericana puede rescatar algo de positivo en el pensamiento negativo y en la teoría crítica de Frankfurt. Aunque sólo sea para mantener vivas las apuestas.