

¿ACTUALIZACIÓN O REDEFINICIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA?

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Si todo estuviera claro, no habría nada que hacer, y todavía queda por hacer lo que no se puede saber.

Pierre Aubenque

Respecto a la “teoría crítica” se ha planteado últimamente la necesidad de su “actualización”,¹ es decir, la necesidad de redefinir los nuevos contextos, temas y tareas que ella debe asumir si quiere seguir viva y activa en las nuevas situaciones y los nuevos tiempos que corren. Ahora bien, si hablamos de teoría crítica no sólo en el sentido restringido de una corriente teórica y filosófica (la Escuela de Frankfurt), sino en un sentido amplio y normativo, como una actitud general ante el pensamiento y la sociedad, esto es, como una tradición reflexiva característica de la cultura moderna —que arranca con Hegel y Marx, pasa por varios pensadores marxistas en los inicios del siglo XX (Lukács, Korsch, etc.), se consolida teóricamente con los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse) y llega hasta nuestros días con diversos planteamientos y propuestas (Habermas, Wellmer, Joas, etc.)—;² y si, por otra parte, asumimos que a partir de las últimas décadas del siglo XX se han producido en el mundo una serie de cambios que podemos considerar *radicales*, tanto en el nivel de las conformaciones sociales y culturales (crisis del socialismo y del marxismo, revolución informática, globalización en todos los ámbitos, nuevos movimientos sociales y culturales, etc.) como en el de las problematizaciones teóricas y las perspectivas filosóficas (posmodernismo, hermeneutización del pensamiento, relativismos de diversa índole),³ podemos preguntarnos si no es el *sentido* y la posibilidad misma de la “teoría crítica” —no sólo

sus “fundamentos teóricos” sino sus “presupuestos” básicos más acendrados— lo que ahora se pone en cuestión, también radicalmente, de tal manera que lo que habría que plantearse ya no sería solamente buscar las maneras de “actualizar” aquella teoría sino, ante todo, redefinir su sentido y posibilidad, discutiendo sus principios generales e interrogando (críticamente. . .) aquellos *presupuestos*, y en general, el marco histórico-social, filosófico-categorial y axiológico-cultural en el que la teoría crítica se ha definido hasta hoy, sin ignorar la diversidad de matices, rasgos teóricos y desarrollos temáticos con los que se ha realizado. Llevar a cabo esta tarea con toda precisión y fundamentación conceptuales requeriría un conocimiento exhaustivo de la historia de la teoría crítica y posturas aledañas —que, como hemos mencionado, abarcaría casi dos siglos— y una información constantemente actualizada de los planteamientos inscritos en esta línea que en diversos países, y no sólo en Alemania, se han estado haciendo en los últimos años. Obviamente no poseemos estos recursos. Sin embargo, a manera de una aproximación a algunos de los aspectos de esa tarea, y como una contribución al debate latinoamericano sobre el tema, deseamos presentar a continuación una discusión de tres conceptos fundamentales, temas y rasgos a la vez de la teoría crítica, para aventurar posteriormente, a manera de conclusión, una hipótesis sobre el sentido y la posibilidad de una *redefinición* de estos conceptos. Los tres planteamientos básicos que a nuestro modo de ver pueden servir para caracterizar la teoría crítica en toda su amplitud, y también para iniciar su cuestionamiento y redefinición, son los siguientes (mismos que abordaremos detalladamente en sucesivos párrafos de este artículo): 1) una concepción históricamente novedosa de las relaciones entre teoría y práctica, una nueva visión de la “praxis”, y una problematización, desde tal visión, del sentido y valor de la filosofía y el pensamiento en general; 2) una nueva valoración del conocimiento, centrada particularmente en el conocimiento de las realidades históricas y sociales;⁴ y 3) una idea y una práctica de la “crítica” que a la vez amplía el sentido de esta actitud intelectual, la vuelve núcleo de todo ejercicio de las facultades cognitivas e identifica el proyecto específico de la así llamada “teoría crítica”.⁵

1. Teoría y praxis

La nueva concepción de las relaciones entre teoría y praxis era considerada por los miembros de la primera Escuela de Frankfurt como uno de los rasgos singulares y más innovadores del pensamiento de Marx.⁶ Esto justificaba por sí mismo afiliarse, aunque fuera de manera subrepticia o hasta inconfesada, a la tradición marxista.⁷ El rasgo de innovación lo podemos entender si recordamos el punto de partida del pensamiento de Marx, esto es, su posición frente a la “filosofía”, frente a la historia de la filosofía occidental y, a fin de cuentas, frente a la idea misma de filosofía. Con el antecedente de Hegel, y claramente influido por el espíritu práctico-positivo de la modernidad en general, Marx observó que los grandes problemas especulativos de la filosofía —sobre la verdad, la esencia y la existencia, el valor, la bondad, la justicia y el sentido, por mencionar algunos— no se iban a resolver en el plano de la pura teoría sino en el de la praxis real, y no en el de la praxis del individuo aislado sino en el de la praxis social e históricamente posible. Tal es, creemos, el significado del más famoso de los apotegmas de Marx: que los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. La frase ha sido entendida generalmente como el planteamiento de una alternativa entre “filosofías de la transformación” y “filosofías de la especulación”, que se resuelve a favor de las primeras, cuando lo que Marx está proponiendo en verdad es un *desplazamiento*, una *modificación* de la cuestión. La filosofía misma ha de advenir “transformación del mundo”, y esta transformación a su vez debe ser entendida como una “operación filosófica” (perspectiva que se refuerza si recordamos aquella observación de Marx de que “no podéis superar la filosofía sin realizarla”, y que en sus elucubraciones filosófico-marxistas tuvo en mente el joven Lukács). Constatando la flagrante contradicción entre, por una parte, un pensamiento filosófico rico en ideales y en grandes comprensiones y, por otra parte, una vida social real empobrecida y sin esperanzas, y constatando además que ambas situaciones se refuerzan en lo que son a partir de su mutuo distanciamiento y desconocimiento, Marx aboga por *superar* esta condición, en un gesto que en el plano antropológico-social sólo es comparable al que en su momento realizó Galileo frente a las “filosofías de la naturaleza”, y al que el

cristianismo operó en su momento ante la religión institucional: *remitirse a la praxis real*; remitirse, en el caso de Marx, al modo en que los seres humanos viven, actúan y piensan realmente, y al modo en que realmente pueden vivir, actuar y pensar de otra manera. Esta requisición por la práctica, a favor de la práctica, produjo un impacto de gran intensidad en las imágenes y concepciones más asentadas y aceptadas de la tradición filosófica. La filosofía fue puesta en entredicho. No en nombre de un chato pragmatismo, gesto que de ninguna manera iba a ser una novedad en la historia occidental, sino en nombre de una exigencia de congruencia, de consecuencia: la filosofía está obligada a reconocer y *superar* la “abstracción” que la constituye, y a restablecer los derechos y la verdad de la praxis real, a proporcionarnos la “verdad” completa de la cuestión. A la vez, y desde este punto de vista, no puede obviarse el significado filosófico y crítico del llamado a la transformación del mundo, esto es, no se trata aquí de cualquier “transformación”, sino sólo de aquella que es “realización” de la filosofía, es decir, *realización* de las rasgos, formas y perspectivas básicas que caracterizan esencialmente a la inquietud filosófica de la humanidad en su conjunto.

¿Significa lo anterior que la “praxis transformadora”, en cuanto posee una significación filosófica y, en cuanto es la consecuencia de un autocerciorarse crítico de la filosofía, debe ser “dirigida” por ésta, por la teoría, o por el pensamiento en general? La respuesta positiva a esta pregunta permanece como un supuesto de Marx y probablemente de toda teoría crítica. La remisión a la práctica, la crítica a la escisión entre teoría y praxis, deja en suspenso el problema de *cómo deben ser* entendidas ahora las relaciones entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y la acción, entre la filosofía y la sociedad. El horizonte teórico y conceptual de Marx —que era el de la cultura filosófica, científica y política de la modernidad occidental— no le permitió enfocar de forma adecuada la nueva cuestión que su gesto había desencadenado. Como ha observado Habermas con puntualidad, Marx interpretó la praxis bajo el restringido concepto de “trabajo”, de actividad transformadora del sujeto humano, y pensó las relaciones teoría-praxis bajo los supuestos del pensamiento científico-técnico moderno, esto es, como una relación de “aplicación” (como racionalidad técnica)⁸: una vez estudiadas las condiciones reales de la praxis se diseña un programa para la transformación de esas condiciones y para la constitución

de un nuevo orden social. ¡Fácil! Marx renuncia así, en pos de la eficacia y la efectividad políticas, a la amplitud y complejidad de su revolucionario gesto inicial: el llamado al reconocimiento del carácter prioritario e irreductible, original y originario, de la dimensión universal de la *praxis*. El reconocimiento se trastocó en la postulación de una serie de “evidencias” y “certidumbres” que acabó por traicionar el significado de aquel llamado, que era, precisamente, el de reconocer los límites de todo teorizar, de todo filosofar; en síntesis, de toda pretensión de estatuir evidencias y certezas inamovibles y acabadas.⁹ Surgió así el peor de los contrasentidos: el de elaborar una teoría “científica” de la *praxis*¹⁰ y el de definir explícitamente y con pretensión de validez *a priori* un programa político de acción revolucionaria. La *praxis* murió en el momento en el que se le enaltecizó y absolutizó. Lo que siguió es historia, e historia cruel en una gran medida.¹¹

No obstante, la *remisión a la práctica* puede ser y debe ser guardada como una conquista irrenunciable del pensamiento crítico moderno, incluso como un aporte a la precisión del significado del acto de pensar, en lo que éste se distingue del raciocinio y del conocimiento —pues “pensar” es siempre pensar los “límites”, pensar lo que “no puede ser pensado” (la “*praxis*”¹²)—; mientras que el conocimiento y el raciocinio operan sobre “lo dado”, sobre lo que puede ser aprehendido y resguardado en la forma de un saber conceptual. Así, el acto de remisión a la práctica debe ser entendido, como la apertura de un horizonte crítico, de un plano de referencia, incluso como la determinación de un “ideal normativo”, de una exigencia de “prudencia teórica” y de relación de “consecuencia”. Proponerse construir una “teoría de la práctica” conlleva una contradicción en los términos y conduce a reforzar, de la peor forma, aquello que inicialmente se había cuestionado: el dogmatismo de la razón teórica. La novedad del gesto de remitir a la práctica no termina, es insuperable; ninguna teoría, ninguna postura teórica (aun la “*praxología*”) estará salva de aquella requisición, para considerarse, así, concluyente. Pero a su vez, ninguna forma de la *praxis* estará a salvo de la posibilidad de ser interrogada filosóficamente, críticamente: ¿cuál es su capacidad para “acoger” la filosofía que a ella se ha remitido?

2. Conocimiento de la sociedad

El desplazamiento hacia el ámbito de la praxis tenía para Marx dos implicaciones, íntimamente ligadas. Era, por una parte, un llamado a la “transformación” en la praxis real y, por otra parte, era un llamado a “conocer” lo que los seres humanos *son* en la realidad de sus condiciones objetivas y de sus acciones efectivas. Esta hipótesis se contraponía punto por punto a todos los intentos de definición *puramente* filosófica (por esto, puramente ideológica para Marx) de lo que es el ser humano, de su “naturaleza” y sus posibilidades. Asumiendo lo que significó, análogamente, y al fin, ejemplarmente, el paso de la “filosofía de la naturaleza” a la “ciencia de la naturaleza” —donde esta última se propuso saber lo que era la naturaleza indagando en lo que realmente (empíricamente) ella es—, Marx confía en poder dar un (gran) paso desde la “filosofía del hombre” a la “ciencia del hombre” (ciencia de la sociedad, ciencia de la historia, ciencia de los modos de producción, etcétera). Nuevamente la verdad del gesto inicial —indagar por las condiciones reales de existencia de los seres humanos en sociedad— fue desencaminada al orientarse por la vía equivocada que seguía los supuestos y las orientaciones del pensamiento científico-moderno. De esta manera, Marx asumió que era posible un conocimiento empírico-objetivo de la realidad humana en sus diversos ámbitos (asumió en principio que se podían definir con precisión dichos ámbitos): el económico, el sociológico, el histórico, el ideológico, el político, etc., y que de este conocimiento podían extraerse bases precisas para dirigir la lucha social y la acción política. La admiración por el impacto que la ciencia natural había producido en la sociedad, particularmente por la manera como ella dio al traste con creencias, dogmas, poderes e instituciones milenarias, no le permitió a Marx percatarse de la enorme y fundamental diferencia que había entre ambas formas de conocimiento: el de la naturaleza y el de la sociedad. El supuesto de que, análogamente a la actividad técnica, era posible guiar la praxis transformadora de la sociedad conforme a los elementos proporcionados por un saber previo de esa sociedad era equivocado, no solamente por la implausibilidad en la praxis humana del esquema de la “aplicación” sino, además, por la imposibilidad de construir un saber sobre los asuntos humanos

con pretensiones tales de objetividad y definitividad como las que aquel esquema presupone y requiere. Saber lo que efectivamente son los seres humanos, buscar un conocimiento de lo que ellos son realmente, es una exigencia indiscutiblemente válida y novedosa, incluso revolucionaria ya en su plantearse mismo, pues en primer lugar rompe, a favor de lo que José Revueltas, llamaba una “democracia cognoscitiva”, el elitismo del pensamiento clásico que sólo quería saber de seres humanos ejemplares y de los “grandes” acontecimientos de la historia. Pero la pregunta de *cómo* alcanzar ese conocimiento, y la pregunta de si éste en principio era posible, no se llegó a plantear rigurosamente, y ni siquiera a calar su problematicidad e implicaciones.¹³ Se dio por supuesto que ese conocimiento era posible, y se dieron por supuestas también las formas y los procedimientos para alcanzado. La solución “relativista” de que, en todo caso, no se trataría de tener un conocimiento objetivo sino solamente uno que respondiera a los intereses legítimos de la clase social revolucionaria y apoyara su proyecto revolucionario, asumía abruptamente, cínicamente, que la exigencia de “conocer lo que los seres humanos son realmente” era en verdad irrelevante y hasta una artimaña.

Lo que Marx no podía aceptar, pues contravenía la posibilidad del proyecto revolucionario, lo que significaba que el conocimiento de la realidad social concreta era tan importante y necesario como imposible de elaborar en términos de cientificidad y objetividad definitivas. O se aceptaba la invitación a “conocer a los seres humanos”, con las problematicidades e imprevisibilidades que ello conlleva, renunciando a la certeza del proyecto revolucionario, o se asumía este proyecto pero aceptando su rasgo voluntarista y la imposibilidad de fundamentado científicamente (esto es, se asumía su carácter utópico). No hay solución a la alternativa. Intentar, mediante un ardid metafísico, una elaboración teórica en la que al conocimiento de la realidad humana se sobrepone la “interpretación” de sus “auténticas” y “verdaderas” tendencias revolucionarias restituye, invirtiéndolo, el inicialmente cuestionado prejuicio filosófico de que era posible definir la verdad de lo que es el ser humano más allá de cualquier constatación empírico-social.

“Conocer a los seres humanos en lo que ellos son realmente” en toda la extensión, intensidad y complejidad de su realidad, es una invitación de Marx que debemos atender y no olvidar. Implica en principio asumir una regla de

prudencia teórica, de apertura y de disposición de escuchar a los demás, a lo que otros dicen y pueden decir, a lo que hacen y pueden hacer. Si alguna vez Marx tuvo en mente este significado de su planteamiento pronto lo eliminó de su esquema conceptual. La idea de que los seres humanos no pueden ser “objetos” de conocimiento —salvo en una relación instrumental y de dominación—, sino que ellos son siempre “sujetos” e “inter-sujetos” de conocimiento, por lo tanto, que se encuentran siempre en un proceso de búsqueda, constitución y reconstitución de las “verdades” que los hacen, es una idea que imposibilita cualquier discurso científico-objetivo sobre los seres humanos. La contra-tesis de que el científico social lo que busca conocer no son los “seres humanos reales” sino las estructuras, regularidades, axiomas inconscientes o “distorciones” del funcionamiento social, no tiene otra utilidad que la de consolar al pretendido “científico” social y proporcionarle una satisfacción imaginaria a su “deseo de saber”, a su deseo de “poder” saber.

De la exigencia de que debemos en todo momento estar dispuestos a confrontar nuestras ideas y creencias sobre lo que son los seres humanos, con lo que son realmente, implica reconocer un valor importante a las investigaciones y reflexiones sobre la vida social (las llamadas “ciencias sociales”), no se sigue de ninguna manera que el científico social (o cualquier sujeto) posea una visión privilegiada sobre lo que es la sociedad, es decir, que él pueda decir algo que, esencialmente, no hubiéramos podido alcanzar cada uno a partir de una reflexión sobre nuestra propia experiencia de lo social. En otras palabras, sería una falacia suponer que de la prioridad reconocida y aceptada de la praxis real se siga la indiscutibilidad o irrenunciabilidad de las formas metódico-sistemáticas (científicas) de conocimiento de esa praxis. Hay tantas formas de conocimiento social como producciones de discurso, creaciones culturales y quehaceres político-sociales hay en una sociedad. Y la filosofía está obligada a introducir su fuerza reflexiva y comprensora en *todas* ellas, sin privilegiar ninguna. Ella está obligada a democratizar el conocimiento, la producción de la verdad: que ella alcance para todos.

3. La “crítica”

El tercer rasgo de la teoría crítica, y claramente el más característico e indefectible, es el de la “crítica”: la idea de que la tarea fundamental de la teoría social es la crítica de las condiciones sociales existentes en todos sus aspectos y manifestaciones. Criticar significa juzgar positiva o negativamente, y con *fundamentos*, cualquier fenómeno de la realidad social (tanto práctico e institucional como discursivo y teórico). ¿De dónde provienen esos fundamentos? ¿Cuáles son las bases normativas que orientan el ejercicio crítico? Marx respondió a estas preguntas con una propuesta que resulta, en un primer momento, genial. Inspirado en la renovación que Kant efectúa de la noción de crítica —como crítica de la razón por la razón—, pero trasladándola del plano teórico-reflexivo en el que aquél la había planteado al plano de las realidades sociales (donde no se da aquella segura inmanencia de la reflexión que posibilitaba la concepción kantiana), Marx concibe que los fundamentos normativos de la crítica a la realidad social se encuentran en la propia realidad social, siempre y cuando interpretemos (desocultemos) las tendencias profundas y las mejores posibilidades de esa realidad. No había así, para Marx, ninguna *trascendencia*, ninguna necesidad de compromisos normativos previos, ninguna concesión a códigos morales o antropológicos apriorísticos, metafísicos o teológicos, cuyo carácter abstracto, exterior y ya definido introducía de principio una incompatibilidad insuperable (sólo utópicamente superable) entre las exigencias normativas y las posibilidades de la transformación o mejoramiento de las condiciones sociales existentes y de las formas reales de la praxis. La única forma de evitar esta escisión y esta desproporción consistía en interpretar *inmanentemente* el movimiento de la praxis social real para “deducir” de ahí el marco normativo desde el cual juzgar críticamente las realidades sociales existentes. De esta manera, la crítica se incorporaba al mismo devenir de la praxis como uno de sus momentos clave. La propuesta parecía funcionar mientras se traslapara la “causal” coincidencia de los marcos normativos, que el crítico social encontraba expresados en la praxis social, con algunos de los principios normativos más conocidos en cierta línea de la tradición cultural occidental (justicia social, solidaridad comunitaria, anti-autoritarismo libertario). También mientras se asumía una postura monista, uniformista y unidireccional respecto al proceso social y respecto a los movimientos sociales.¹⁴ Desde una postura pluralista —que, según nuestro parecer, se sigue con más evidencia de la exigencia de “conocer

lo que son los seres humanos realmente” — se llegaría (llegamos) a la conclusión de que habría diversos marcos normativos y, por ende, diversos puntos de referencia, y no uno sólo, para orientar y ejercer la crítica de la sociedad. Se puede observar entonces que ni la acción revolucionaria, y ni siquiera la “emancipatoria”, se siguen necesariamente del ejercicio de la actitud crítica en un marco pluralista, y parece seguirse más bien que los proyectos emancipatorios y revolucionarios están comprometidos constitutivamente con una perspectiva monológica y unidireccional del proceso histórico y la praxis social, perspectiva, a su vez, profundamente empeñada a los supuestos trascendentistas, intelectualistas e instrumentalistas más acendrados de la tradición occidental, y que la *filosofía de la praxis* se había propuesto inicialmente cortar de raíz. Marx elaboró una nueva versión de la falacia naturalista —identificar el reino del “deber ser” con el reino del “ser”—, en lugar de constatar que la escisión entre ambos reinos resulta más contundente y más insuperable cuando se asume una concepción monista del deber ser (y del deber ser como posibilidad inmanente de la praxis social). Por el contrario, una concepción pluralista atenúa la distancia entre plano normativo y plano práctico, pues en principio relativiza al primero y, en segundo lugar, permite asumir las posibilidades normativamente creativas del segundo.¹⁵ ¿Cómo podríamos interpretar y criticar un proceso de la praxis social si el marco normativo inmanente que la orienta se está inventando a la vez que se está realizando como proceso histórico-social? ¿Cómo podríamos criticar lo que aún no sabemos qué es y hacia dónde va? E intentar esto ¿no mostraría más bien un rasgo conservador en la teoría crítica y daría cuenta de ese enigma que es el carácter regresivo y reaccionario de muchos movimientos revolucionarios, y de esa paradoja que son los pensadores críticos profundamente autoritarios en su estilo, actitudes y supuestos teóricos?¹⁶

4. Hacia *una* (entre otras) redefinición de la teoría crítica

La teoría crítica nació, con Marx, como una reacción contra los excesos del idealismo filosófico y el teoricismo e intelectualismo de la tradición cultural occidental. Pronto se convirtió en otra más y más acentuada de las versiones

de esa tradición. Los replanteamientos y actualizaciones de la teoría crítica, desde la primera Escuela de Frankfurt hasta nuestros días, han mantenido una actitud ambigua respecto a los equívocos fundamentales del marxismo. Se han cuestionado ciertas evidentes insuficiencias y deficiencias de la perspectiva marxista —el economicismo, el determinismo histórico, la teoría de la lucha de clases, la descalificación de la democracia y el derecho, etc.¹⁷—, pero nunca se ha llevado un ajuste de cuentas con los presupuestos fundamentales de esta actitud teórica, de manera tal que la pregunta por su validez y posibilidad pueda ser asumida y contestada de manera decidida y clara.¹⁸ Conforme a lo que hemos esbozado en los anteriores puntos podemos ensayar una propuesta de redefinición de la “actitud crítica”, misma que, para ser consecuentes respecto a su *valor de verdad*, debiera en primer lugar disolverse en cuanto rasgo distintivo y privativo de una cierta teoría o una cierta corriente del pensamiento para advenir el rasgo y la exigencia universal de todo teorizar y reflexionar filosóficos. Esto implicaría empezar a superar ese *esquema dialéctico* con el que se concibe el campo teórico, a imagen y semejanza del esquema de la “lucha” con el que se concibe el campo social, y por el cual se establece (siempre con visos e implicaciones dogmáticas) la *distinción* entre quienes son “críticos” (y están en la postura “correcta”) y quienes no lo son (y están en la postura “incorrecta”). La manera de superar la indeseable paradoja del “criticismo dogmático”, condición para erradicar de nuestro pensar y actuar toda forma de dogmatismo, consistiría, pues, en disolver ese demarcar entre una “teoría crítica” y unas “teorías no-críticas”. Lo cual tiene que ver con la necesidad de una reformulación de la idea de crítica, el tercero de los rasgos que analizamos antes, y con el cual empezamos la redefinición general que hemos prometido.

1. Habría mucho que indagar sobre la historia del concepto de crítica en la filosofía y en el pensamiento en general. Bástenos aquí tener presentes algunos de los aspectos de esa historia para abrir una línea que apunta al principio de *reversibilidad de la crítica* como la condición básica de un pensamiento crítico adecuadamente ejercido, y que de este modo conjura las implicaciones radicalistas y dogmáticas del criticismo militante. Esto significa que la verdadera actitud crítica en filosofía y en teoría social comienza y permanece siempre ejerciéndose con un amplio margen de actitud *autocrítica*, en cuanto crítica

de la “teoría” (de la “propia teoría”), en cuanto “crítica de la crítica” .¹⁹ La preeminencia de la autocrítica, de la crítica de sí mismo, sobre la crítica del otro (de la otra posición, de la otra ideología, de tal o cual orden social o cultural, etc.), implica de suyo el cuestionamiento de cualquier supuesto monológico y unilateral; implica ya el reconocimiento del carácter irreductiblemente plural del mundo humano y, a más profundidad, la asunción de un principio de reversibilidad como constitutivo de la dinámica de la praxis humana: en este ámbito no existe ningún proceso que se pueda concebir como unidireccional o unilineal. Siempre existe en la realidad humana la posibilidad de la respuesta, de la “reacción” en sentido contrario o al menos complementario. Una concepción unilateral de la crítica presupone una concepción de la realidad social como operando de forma unilateral. Es decir, solamente podemos presumir criticar un orden cultural o ideológico (moral, religioso, etc.) a partir de la realidad supuestamente más eficaz del orden económico, suponiendo como válida la tesis del *determinismo económico*, esto es, de la determinación del orden social en su totalidad por las estructuras económicas. Si no damos por aceptada tal tesis (y la propia *posibilidad* del pensamiento crítico marxista muestra de suyo que la tesis economicista es falsa) entonces queda desfundada cualquier concepción unidireccional y monológica de la actitud crítica, y hemos de arribar a una concepción tanto multidimensional e interactiva (de relaciones de múltiple interdeterminación) del orden social como autorreversible, pluralista y dialógica de la actitud crítica, misma que, de esta manera, recupera su sentido esencial y su función irrenunciable: el antídoto que el pensamiento nos ofrece contra cualquier forma de enquistamiento dogmático (ya teórico, ya práctico). No existe nada —ni en el orden de las creencias ni en el orden de la vida práctica social— inamovible, nada que no pueda ser cuestionado, que no pueda ser interrogado. No existe ningún código, ningún sistema de ideas (ideológico, filosófico o científico), ninguna postura, que no pueda ser criticado. No existen tampoco en el mundo humano realidades evidentes e incontrovertibles, cosas que se “siguen de suyo”, órdenes “determinantes” o “claramente” prioritarios. Esto no debe llevarnos, sin embargo, al sentimiento de que “todo es lo mismo” o “todo vale igual”, a un nihilismo inmovilizante, sino, por el contrario, al reconocimiento de que el mundo humano es un mundo dinámico, complejo, plural y abierto, y de que, en un

mundo así, siempre es posible construir algo, decidir algo, *actuar*, aunque, a la vez, no haya ninguna acción, ninguna construcción o decisión que pueda asumirse como verdadera, definitiva o incontrovertible. Por humanos, los criterios siempre son parciales e insuficientes en sus fundamentos; tanto puede valer tal o cual criterio como puede valer —en consideración de las circunstancias y los momentos— su contrario. Esto es: tanto puede valer una crítica económica de la moral como una crítica moral de la economía, una crítica política de la religión o una crítica religiosa de la política, una crítica científica de la sociedad o una crítica social de la ciencia, una crítica filosófica del mundo o una crítica mundana de la filosofía, una crítica occidental de oriente o una crítica oriental de occidente. Y lo que debemos hacer es aprender a jugar los criterios, a movilizar el pensamiento, a saber tomar decisiones en esa dinámica complejidad y, a la vez, a no quedarnos fijados en ninguna solución, en ninguna verdad adquirida. Entre los polos de la contemplación pura de los valores eternos —que mira de reojo y con desprecio el mundo miserable de la cotidianidad humana— y la acre desacralización del pragmático, que se burla de todo ideal, de todo sentido y todo valor, la actitud crítica es la sabiduría reflexiva que nos permite escapar a ambos extremos y encontrar el “justo medio” entre los ideales y los hechos, los valores y las acciones, el pensamiento y la vida: único lugar en que la *condición humana* llega a florecer.

2. El segundo acierto de Marx es su llamado al conocimiento de lo que los seres humanos son en la realidad de sus vidas en cuanto punto de partida de toda concepción ética o política de la acción social. Sin embargo, como hemos adelantado, este acierto pronto se trastocó en desacierto al ser interpretados —no sin gran dosis de ingenuidad ilustrada— los conceptos de conocimiento, verdad, objetividad, etc., puramente bajo los moldes de la triunfante ciencia de la naturaleza. Algunos antecesores y otros contemporáneos de Marx ya apuntaban —en contra de los puntos de partida de Marx: la ilustración y ciertas vertientes romántico-sociales, así como de diversas variantes del positivismo— a una concepción del conocimiento que ponía en suspenso los supuestos filosóficos de la concepción científica de la realidad humana (de la historia, la vida social, la cultura, la psique humana, etc.), y, en general, los supuestos fundamentales del racionalismo occidental. Una alternativa al científicismo moderno se encuentra desde Vico y su proyecto de una *Ciencia*

*nueva*²⁰ —donde se pone en cuestión la concepción científicista en la época del mismísimo fundador del racionalismo moderno: René Descartes. Heredero de Vico, y figura emblemática del romanticismo, Herder es antecesor de todo lo que significativamente se ha dicho en los dos últimos siglos acerca de la naturaleza y la condición humana:²¹ de las concepciones vitalistas, culturalistas, historicistas, pluralistas, populistas. A partir de ciertas vertientes del vitalismo y el historicismo decimonónico, así como de otros desarrollos filosóficos como el existencialismo kierkegaardiano y la fenomenología de Edmund Husserl, Martin Heidegger sienta en definitiva las bases de un filosofar hermenéutico cuyo despliegue durante el siglo XX (con pensadores como Hans-Georg Gadamer²² y otros) precisa con toda claridad una alternativa teórica al científicismo y, en general, al paradigma teórico y social de la cultura de la modernidad. La radicalización de la conciencia histórica y hermenéutica (la conciencia de las determinantes lingüísticas y culturales de nuestro pensamiento y nuestro ser social), y el desfondamiento generalizado del científicismo y el racionalismo monológico occidental, ha permitido re-fundar una nueva conciencia filosófica, transoccidental y transmoderna (“posmoderna”, poscolonial), capaz de revalorar y re-actualizar en una perspectiva no jerárquica ni etnocéntrica tanto las diversas modalidades de expresión de la vida espiritual (la ciencia, la moral, la política, el arte, la religión, etc.) como las diversas y cuasi-incontables tradiciones culturales de la humanidad en su conjunto. Al liberarse del fardo del científicismo occidental, el “conocimiento del ser humano” retorna los caracteres de ambigüedad, reversibilidad y problematicidad que el racionalismo había querido conjurar, pero a la vez recupera los rasgos de profundidad y creatividad, su sentido propio y su manera singular de estar en la verdad: lo que, complementariamente, aquel racionalismo nunca pudo alcanzar. Pues la condición paradójica, irremontable, del ser humano es que la “verdad” para nosotros es algo que podemos *ser* o algo en lo que podemos *estar* (ser-en-la-verdad o estar-en-la-verdad) pero nunca algo que podemos “saber”, tener por poseído en forma definitiva. Pues toda verdad sabida acerca del ser humano se convierte, por esto mismo (por su calidad de verdad separada, representada o abstraída), en no-verdad, en engaño, en dogma. Y la única manera que tenemos para acceder a la verdad de lo que somos es “no sabiendo” (esto es, no sabiendo de forma expresa y plenamente consciente) sino ac-

tuando, viviendo, *siendo*. Ningún saber hecho puede pretender entonces definimos, construimos o determinarnos. Renunciamos a la visión occidental y moderna del ser humano como “pura potencia” y de la realidad como “inmanencia total”. Reconocemos la finitud, labilidad y parcialidad humanas para reencontrar el espacio del deseo, la convivencialidad y la solidaridad interhumanas: el lugar irrefutablemente propio de lo humano.

3. Como hemos anticipado, la idea de la irreductibilidad y superioridad de la praxis respecto a la teoría es la gran innovación filosófica de Marx, y la marca distintiva de toda auténtica teoría crítica. Es en la realidad de la acción social humana donde las “buenas intenciones”—los grandes ideales, las grandes reflexiones y comprensiones, las normas justas— han de demostrar su valía, su verdad y su sentido. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, Marx se liga a esa tradición, marginal en occidente, que partiendo del pensamiento ético-político de Aristóteles, y pasando por algunos pocos pensadores (Maquiavelo, Vico, Herder), aboga por una visión menos intelectualista y más realista de la condición humana; aboga, pues, por un reconocimiento de la especificidad de la dimensión práctica. No obstante, como hemos también anticipado, Marx interpretó en general de forma equívoca el reino de la praxis, precisamente bajo los parámetros de la moderna conciencia científica y su concomitante e inédita concepción de la técnica y de la actividad práctica en general. La praxis es entonces concebida como el ámbito de la aplicación metódico-sistemática de un saber científico-objetivo, previamente obtenido, con miras a una transformación segura de las condiciones que determinan la realización de la vida social humana de tal o cual forma. La distinción entre praxis (acción) y práctica técnica (trabajo)²³ fue diluyéndose paulatinamente, trayendo consigo el enderezamiento de una concepción científicista, pragmática y autoritaria de la actividad humana —esencialmente idéntica a la visión capitalista del mundo—, una concepción, pues, que finalmente conducía a la negación del espacio político en cuanto espacio de expresión y creatividad, de azar y libertad.

En Aristóteles —el fundador de la filosofía práctica— y, en general, en el pensamiento antiguo, la distinción entre ambas formas de la actividad humana (*praxis* y *poiesis*) y sus correspondientes tipos de saber, *fronesis* y *tekne*, era clara e indiscutible.²⁴ Si bien el filósofo griego reconocía la cercanía entre estas

formas —ambas eran realizaciones de la *habilidad* y virtud humana—, y si bien, por otra parte, su concepción de la praxis y del saber de esta praxis (*fronesis*) estaba fundado en una visión general de la naturaleza (en una *teoría*), su comprensión de todos estos términos (y en general, la comprensión que de ellos tenía la cultura griega) era totalmente distinta a la que llega a ser dominante en la cultura de la modernidad. Esta diferencia radica no sólo en la precisa distinción entre ambas formas de la actividad humana, en la manera en que se concebía a cada una de éstas y su respectivo régimen de relación con la dimensión teórica, sino, fundamentalmente, en la manera propia de entender esta dimensión teórica; esto es, en el significado y sentido que tiene el “saber” (la ciencia, la filosofía) para los griegos. Es de destacar, y particularmente en Aristóteles, la radical diferencia entre la idea griega de ciencia y la idea que llegó a ser triunfante en la modernidad y hasta nuestros días. Mientras que esta última, con el apoyo de un pensamiento metódico preciso, privilegia claramente un principio de objetividad en el conocimiento, de donde se sigue una precisa delimitación entre la esfera especulativa (teórica) y la esfera empírica (práctica) y, en general, la exigencia de salvar al saber científico de todo contaminante antropomórfico y subjetivo, la antigua “ciencia de la naturaleza” no entendía de tales prevenciones. Los componentes observacionales y especulativos, empíricos y hermenéuticos, objetivos y subjetivos, naturales y humanos, se encontraban íntimamente vinculados, confundidos bajo una visión holística en la que la pregunta por el ser de lo existente y la pregunta por el sentido de la vida se encontraban estrechamente unidas tanto en su planteamiento como en el señalamiento de sus posibles respuestas. Es esta concepción de la naturaleza, esta visión de la realidad —racional pero no científica, cuasi-objetiva pero no inhumana—, aquello que fundaba una compleja y más plausible comprensión de la actividad humana. Al renegar de tal concepción (filosófica, hermenéutica) de la naturaleza en pos de un saber científico, exacto y eficaz, la cultura de la modernidad dejó sin asideros el ámbito de la praxis, y dio lugar a una comprensión esencialmente equívoca y desafortunada, empobrecida, de la condición humana. Revertir tal comprensión —nuestra tarea fundamental de hoy día— implica restablecer los derechos de una concepción y una práctica “no científica” del pensamiento, e incluso, de la propia racionalidad y del propio saber; una concepción del pensar que repone la confianza en

las habilidades naturales del ser humano y en la eficacia del “sentido común” —tomar en cuenta a los otros— como correctivo y orientador ejercicio del pensamiento. En fin, una concepción que, restablece los derechos de todas las formas no específicamente científicas del pensamiento y la capacidad expresiva de los seres humanos (la filosofía, la reflexión ética, la historia, el arte, la religión, etc.).

Para Aristóteles, la necesidad, sentido y alcances de la actividad humana se comprendían a partir de una visión de la naturaleza (del Ser), que incluía de suyo tanto elementos de predeterminación y preordenación de los seres como elementos de indeterminación y de azar en el mundo existente.²⁵ Más que un predicado que definiera una prerrogativa de los seres humanos, en la visión aristotélica la libertad era asumida como una cualidad ontológica, como un rasgo del propio Ser, que daba cuenta de cierta imperfección o cierta incompletud en el orden del mundo. En la medida que el Ser no estaba hecho y acabado, los seres humanos tenían oportunidad para actuar, para obrar: ya fuera en la dimensión del trabajo (de la *tekne*), ya fuera en la dimensión de la vida personal e interpersonal (de la *praxis* social). No era esto un principio absoluto, un actuar incausado; la libertad no era una pura cualidad subjetiva, arbitraria y abstracta. La propia actividad técnica, la “transformación de la naturaleza” —como se encargó de recordárnoslo Heidegger²⁶—, no era concebida ni ejercida en el modo de la concepción moderna de la técnica. Como en todas las culturas premodernas, las técnicas y tecnologías humanas se realizaban bajo un principio de continuidad inmanente respecto al orden natural de las cosas y los procesos; no había discontinuidad, ruptura, entre el mundo natural y el mundo humano; la naturaleza no era “violentada” por la técnica: algo que sólo en las últimas décadas, bajo los influjos de la nueva conciencia ecológica, las sociedades contemporáneas han tenido que recordar e intentar volver a aprender. Para el caso de la *praxis*, de la actividad social interhumana, valía el mismo principio. No se trataba, por ejemplo en la ética aristotélica, de imponer a como diera lugar un orden de significados y valores trascendentes a la conducta humana, sino de adquirir la suficiente sabiduría (*fronesis*) para lograr el feliz encuentro entre las condiciones particulares y contingentes, esencialmente deficientes, de la condición humana, y las exigencias y requerimientos de los ideales de una vida justa, civilizada e inteligente. Es a esta

originaria concepción de la praxis, de la realidad y la libertad humanas, a la que debemos volver; quizás la única alternativa que podemos esgrimir ante los equívocos y desvaríos de la modernidad.

Una *prudente* concepción de la libertad humana, que la reconoce y defiende pero sin absolutizarla ni abstraerla, es, finalmente, lo que hoy necesitamos reformular. Una concepción que no vuelve incompatibles el valor de la libertad con la asunción de responsabilidades, y con una cierta, arcaica pero inolvidable, “sabiduría de los límites”, sabiduría de la propia finitud. Ya el propio Aristóteles reencontraba como fuente de su ética y, en general, de su concepción antropológica, no tanto el esplendor de las ideas platónicas o la agudeza irónica de Sócrates, cuanto aquella concepción, algo imprecisa aunque profundamente incrustada en la cultura popular griega, que los trágicos supieron exponer de modo inmejorable.²⁷ Y es esta visión trágica de la condición humana —que pondera el valor y la libertad del ser humano pero que nos previene igualmente contra la soberbia y la extralimitación (*hybris*)—, la que nuestra “modernidad”, casi por definición complacida en la banalidad y el optimismo ingenuo, requiere intentar aprender nuevamente. Visión trágica que, como a Nietzsche le importó remarcar, sólo se le puede confundir con un pesimismo desencantado, desde la perspectiva de una concepción demasiado burguesa y ramplona (demasiado “gringa”) de la existencia humana. Pues lo que esta sabiduría trágica nos enseña —probablemente el culmen de la sabiduría humana— es que no sabemos todo ni podemos pretender saberlo todo (ni siquiera suponer que todo podría saberse, aun para un entendimiento infinito por ejemplo), y que ésta, nuestra condición de “ignorancia”, es tanto la causa de nuestro infortunio como la “razón” de nuestra *libertad*.

Conocimiento de lo que los seres humanos son en la realidad de sus condiciones sociales de existencia, ejercicio sin cortapisas del pensamiento crítico, asunción de la paradójica e irreducible dimensión de la praxis humana: he aquí los invaluable aportes de Marx a la conformación de una perspectiva crítica en el filosofar contemporáneo. Sin embargo, tales aportes sólo pueden mantener su valor y sentido si somos capaces de repensarlos —más allá de las fórmulas doctrinarias y dogmáticas de las discusiones ideológicas— en el contexto general de la historia de la filosofía (pre y postmarxista) y, en general, en el amplio horizonte del pensamiento y la cultura humana en toda su diversi-

dad y complejidad. Igualmente, la posibilidad de que la actitud crítica sobreviva en la actualidad radica en nuestra capacidad para desidentificar esa actitud de tal o cual corriente de pensamiento, a fin de convertirla en recurso y virtud universal de todo ejercicio auténtico de la capacidad humana de pensar.

Notas

1. Cfr. Helmut Dubiel, *La teoría crítica: ayer y hoy*, tr. de Gustavo Leyva y Oliver Kozlarek, México, Plaza y Valdés-UAM Iztapalapa, 2000; De Oliver Kozlarek, ver los siguientes ensayos publicados en la revista *Devenires*: “Entre filosofía social y lucha social: la actualización de la teoría crítica por Axel Honneth”, *Devenires* 3, (Morelia, 2001): 25-50; “La teoría crítica y el desafío de la globalización”, *Devenires* 5 (Morelia, 2002): 21-39; “Sueño de la unidad y normatividad crítica”, *Devenires* 7 (Morelia, 2003): 45-66.

2. Un texto que presenta el surgimiento de la teoría crítica clásica (Horkheimer, Adorno, etc.) en el horizonte de la revisión del marxismo a partir de Lukács es el de G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, tr. Alberto Méndez, Barcelona, Martínez Roca, 1969.

3. Para una introducción histórica al pensamiento filosófico del siglo veinte, cfr. Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, particularmente el capítulo V.

4. La distinción entre este momento y el anterior (1 y 2) nos parece importante de remarcar debido a que en ocasiones se confunden el problema de la relación general entre teoría y praxis con el problema, a nuestro modo de ver intrateórico (y quizá intracadémico) de las relaciones entre la reflexión filosófica (teoría “pura”) y las ciencias sociales —conocimiento empírico de la “práctica”, pero no “praxis” en cuanto tal, si entendemos por esta la dimensión de la actividad humana en su “operar” mismo (ya sea en el trabajo, la interacción social, la acción histórica o la “acción política” propiamente tal)—, independientemente de la cantidad de ingredientes “teóricos”, ideológicos, científicos o reflexivos que ella pueda incluir: en todo caso, tales ingredientes se encuentran integrados, subsumidos y reorientados en el sentido propio e irreductible de lo práctico. Insistir en la necesidad de un principio de “complementariedad crítica” entre la reflexión filosófica y las ciencias sociales empíricas, uno de los criterios que Oliver Kozlarek asume para definir la “teoría crítica”, nos parece algo indiscutible, no así la suposición implícita de que este tema remplace la cuestión filosófico-general de las relaciones entre teoría y praxis. Cfr. Oliver Kozlarek, “La teoría crítica de Helmut Dubiel”, *Sociológica* 14,40 (México, 1999): 109-124. La reducción de la relación teo-

ría-praxis a un relación “intrateórica” está planteada claramente en Jürgen Habermas cuando señala: “la teoría incluye una doble relación entre teoría y praxis: investiga por una parte, el contexto histórico de constitución de una situación de intereses a la que aún pertenece la teoría, por así decirlo, a través del acto de conocimiento; y, por otra parte, investiga el contexto histórico de acción sobre el que la teoría puede ejercer una influencia que orienta la acción” (Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, México, Rei, 1993, pp. 13-14).

5. Sobre la definición de los “principios” (en el sentido teórico e histórico del término) de la “teoría crítica” en los textos programáticos del *Institut für Sozialforschung* (Escuela de Frankfurt) de Max Horkheimer, *cf.* Gustavo Leyva, “Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica”, *Sociológica* 14,40 (México, 1999): pp. 65-88.

6. *Cf.* Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Id.*, *Teoría crítica*, tr. Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

7. Sobre la relación ambigua, más o menos indecisa, más o menos cercana, de los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt con el marxismo, *cf.* Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, tr. Juan Carlos Curutchet, Madrid, Taurus, 1987; ver capítulos I-II.

8. *Cf.* Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, tr. Manuel Jiménez y otros, Madrid, Taurus, 1982.

9. Habría que esperar (y remitirse) a otros desarrollos filosóficos (algunos denostados por el marxismo “oficial”) donde el tema de la “praxis” es planteado de forma más radical y consecuente. Por ejemplo: Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Wittgenstein, Peter Winch, Hannah Arendt, el sociólogo-filósofo Pierre Bourdieu, etc.

10. El contrasentido se debe a razones de principio: existe una *diferencia de naturaleza* entre la teoría y la praxis que ninguna de ambas pueden anular o superar de ninguna manera. Puede haber correlación, re-envíos o remisiones de una a otra, contrastes y hasta coincidencia, pero nunca disolución de la “diferencia”, unidad o identidad. Por definición, la “teoría” se mueve en el ámbito *inmanente, necesario y previsible* (aunque hasta cierto punto) del concepto, mientras que la “práctica” abre al ámbito *trascendente, contingente y aleatorio* de la acción: nunca podrán sustituirse una a otra, o subsumirse una en otra. Esto no implica permanecer en un esquema dicotómico, inmovilista e inmovilizante. Bajo el principio de la asunción de la diferencia irreductible se trata de encontrar las maneras (siempre variables, siempre posibles) de moverse de una a otra.

11. Maurice Merleau-Ponty fue uno de los primeros pensadores que, desde una postura no anti-marxista, planteó una crítica inmanente de los equívocos y fracasos de la ideología comunista. *Cf.* Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, tr. León Rozitchner, Buenos Aires, La pléyade, 1974; *Humanismo y terror*, tr. 1. Rozitchner, Buenos Aires, La pléyade, 1968. Dentro de los pensadores de procedencia marxista que

llegaron a desarrollar una crítica sistemática de las “desviaciones” socialistas del marxismo se encuentra Cornelius Castoriadis.

12. Lo “impensado” es una categoría filosófica que, surgiendo en Heidegger, se hace presente en diversos pensadores del siglo XX, sobre todo en la línea pos moderna de la filosofía francesa (Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard), en algunos otros pensadores como Wittgenstein, Merleau-Ponty, Ricoeur, Lévinas, Eugenio Trias, y hasta el propio Theodor Adorno. Lo *impensado* ha sido entendido y puede entenderse de varias maneras: el “acontecimiento”, la “*differance*”, lo “sublime”, lo “místico”, la “corporalidad”, lo “simbólico”, el “Otro”, lo “sagrado”, lo “negativo”. Aquí asumimos que, de alguna manera, todos estos rasgos pueden re-enfocarse desde el tema de la “praxis”, bajo una perspectiva teórica que renuncia a los supuestos del *racionalismo ilustrado* moderno, sin aceptar que esta renuncia signifique necesariamente renunciar a la exigencia de comprender y pensar, y más bien asumiendo la posibilidad y necesidad de elaborar una nueva idea de la *racionalidad*.

13. Que otras posturas filosóficas se hayan planteado estas preguntas (como el positivismo, el neokantismo, el historicismo, el funcionalismo o el estructuralismo) no quiere decir que hayan encontrado respuestas adecuadas.

14. Para una crítica de los supuestos monológicos y dogmáticos del marxismo desde una postura liberal y pluralista, *cfr.* la obra de Isaiah Berlin (remitimos a nuestro ensayo: “Monismo, relativismo, pluralismo. La filosofía de la cultura de Isaiah Berlin”, *Revista Internacional de Filosofía política*, 14 (Madrid, UNED-UAM, dic. 1999): 125-146.

15. Sobre la idea de creatividad de la praxis, *cfr.* Hans Joas, *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM/Porrúa, 2002.

16. El “radicalismo crítico” mostraba ya su cara autoritaria desde el propio Marx. La actitud teoricista del crítico (Althusser, Habermas, Apel) que *se toma demasiado en serio a sí mismo* expresa un rasgo más o menos autoritario.

17. Estos deslindes críticos se pueden localizar desde los primeros “marxistas occidentales” hasta Habermas y otros autores en la actualidad; ver por ejemplo, con un sugestivo título: Hans Joas, “Glozabilización y constitución de valores o por qué Marx y Engels no tuvieron la razón”, *Sociológica* 14,40 (México, 1999): 219-224.

18. Es decir, buscando una “redefinición” o “reformulación” de aquellos “presupuestos” y no solamente su negación dogmática o política e ideológicamente interesada. En este sentido nos deslindamos de las meras desautorizaciones reaccionarias del marxismo y de la teoría crítica; sin embargo, valoramos cuestionamientos del marxismo desde posturas no marxistas ni ubicadas dentro de la tradición de la teoría crítica, como las presentadas por autores tan disímiles como Merleau-Ponty, Isaiah Berlin, Karl R. Popper, Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel, etcétera.

19. La desconfianza respecto al intelectualismo por parte de sus coetáneos anarquistas, liberales y libertarios le mereció a Marx juicios sumamente acres y sarcásticos que no dejan de revelar en él un cierto espíritu —por demasiado ilustradamente optimista—,

autoritario y dogmático. Recuérdense simplemente los subtítulos de *La sagrada familia (o crítica de la crítica)* y de *La miseria de la filosofía o respuesta a la filosofía de la miseria*.

20. Cfr. Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995.

21. Cfr. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, tr. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959. Sobre Vico y Herder y su influencia en el pensamiento social contemporáneo, cfr. Isaiah Berlin, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000.

22. Sobre la filosofía hermenéutica, particularmente sobre por las relaciones entre Heidegger y Gadamer, cfr. el libro del filósofo colombiano Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica*, Bogotá, Universidad de los Andes/Universidad Nacional de Colombia, 2002.

23. Para esta distinción, y con el trasfondo de un deslinde crítico respecto a la teoría de la praxis de Marx desde una postura que remite a cierto trasfondo griego y aristotélico, cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

24. Ver nuestro trabajo: “*Tekne y phronesis*”, *Devenires* 3 (Morelia, 2001): 160-187.

25. Para esta interpretación de la metafísica aristotélica, cfr. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, tr. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974.

26. Cfr. Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Id.*, *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, Barcelona Serbal, 1994; Cap. I.

27. Sobre las fuentes trágicas de la ética aristotélica, cfr. Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, tr. José Torres, Barcelona, Crítica, 1999.